

TEXTO Y ARTE EN LA FORMACIÓN DE LA INTERPRETACIÓN ILUSTRADA DEL CONFUCIANISMO

CÉSAR GUARDE PAZ

Universidad de Barcelona

La redacción de una genealogía del liberalismo europeo continental ha constituido siempre, por su carácter reservado y fragmentario, un virtuoso ejercicio de exilio interior al que se somete al involuntario lector interesado en profundizar en las raíces interculturales de este fenómeno político, social y religioso. Así, frente a los estudios que exploran la manufacturación cultural ejercida por los jesuitas y las aportaciones de éstos a la interpretación occidental de ese constructo denominado “orientalismo”,¹ se desdeña, empero, la importancia que las nuevas perspectivas políticas tuvieron para la intelectualidad europea en estos siglos, no sólo a través de traducciones de más o menos discutible rigor filológico, sino ora a través de las noticias y lecturas remitidas por los jesuitas, ora a través de objetos importados por las misiones o los comerciantes desde el Lejano Oriente. Con el descubrimiento narrativo de estas tendencias políticas y religiosas por parte de los filósofos ilustrados y la adquisición, en mayor o menor grado, de toda una colección de ideas que se habrían de vincular a su propio sistema filosófico

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 27 de abril de 2011 y aceptado para su publicación el 7 de agosto de 2011.

¹ Sobre la presencia jesuita en China, véase L. M. Jensen, *Manufacturing Confucianism: Chinese traditions and universal civilization*, Durham, Duke University Press, 1997. De las múltiples reseñas críticas a la obra, véase J. W. Witek, “Review of *Manufacturing Confucianism*”, *Church History*, vol. 68, núm. 2, 1999, pp. 522-523; B. van Norden, “Review of *Manufacturing Confucianism*”, *Journal of Asian Studies*, vol. 58, núm. 1, 1999, pp. 165-166; y R. P. Hsia, “Review of *Manufacturing Confucianism*”, *History of Religions*, vol. 41, núm. 1, 2001, pp. 71-73. En lo referente al orientalismo, véase E. W. Said, *Orientalismo*, trad. María Luisa Fuentes, Barcelona, Random House Mondadori, 2002.

—desde Malebranche hasta Voltaire y Adam Smith—, tanto la defensa como la crítica “laica” a la cultura occidental cristiana se vieron afectadas por la necesidad de responder a dos cuestiones vitales para el hombre europeo: en primer lugar, el cómo y por qué de la fragmentación de esa Europa cristiana a través de los diversos cismas —de los judíos primero, nestorianos y monofisistas después, hasta llegar al Gran Cisma del siglo xi y la Reforma del siglo xvi—, que habría de desembocar en la separación de poderes y el carácter cada vez más laico y sumiso del continente; en segundo lugar, y aunque funcionando como una mera ratificación de las respuestas otorgadas a la primera cuestión, la exigencia de situar a la recién descubierta civilización China en su adecuado *topos* científico, político y religioso. A estos aspectos intelectuales de la adquisición y asimilación ilustrada de lo “chino” por parte de las más insignes figuras de la filosofía poscartesiana habremos de dedicar un segundo estudio, centrándonos por ahora, primeramente, en la exposición realizada por los jesuitas de una filosofía original anterior a la llegada del Mesías, herencia de todos los pueblos de la tierra y que únicamente China habría conservado intacta. Esta filosofía original, anterior a la Revelación, será más pura que el actual y dividido cristianismo, como lo fuera en su momento, para muchos autores, el platonismo o el aristotelismo. A su vez, intentaremos clarificar cómo los jesuitas pudieron comenzar la asimilación del confucianismo incluso cuando todavía abrazaban subrepticamente sus vestiduras budistas, y qué papel jugó realmente el texto daoísta en la formación o ratificación del pensamiento liberal europeo, argumentando, frente a la tesis defendida por Gerlach,² que la Europa ilustrada no sólo no alcanzó a conocer qué era el daoísmo, sino que, de haber entrado en contacto con él, habría resultado completamente opuesto a los ideales de separación Iglesia-Estado y de una cristiandad racional y no misteriosa, salvadora de una Europa sumida en la superstición. En último lugar examinaremos la asimilación de motivos artísticos de influencia aparentemente daoísta que penetraron en Europa a través de los Países Bajos, y que alimentaron

² Chr. Gerlach, *Wu-wei in Europe. A Study of Eurasian Economic Thought*, Working Papers of the London School of Economics and Political Science, núm. 12, 2005. [<http://eprints.lse.ac.uk/22479/>, consultado el 18 de abril de 2011.]

la idea de una China próspera, feliz y placentera, preámbulo del pensamiento europeo fisiocrático.

La exposición jesuita de la *prisca philosophia* confuciana

La idea de un discurrir gnoseológico común a todos los pueblos sabios, una *prisca* (antigua) filosofía transmitida a través de la razón por la Antigüedad, puede verse ya más que bosquejada en las primeras invectivas contra la cristiandad llevadas a cabo por Celso en su *Alethes Logos*, quien nos remite a Platón y éste, a su vez, a civilizaciones más remotas como la egipcia.³ A través de Marsilio Ficino, el humanista renacentista, y su brillante traducción latina del *corpus* platónico, estas ideas se perpetuaron en el ambiente filosófico europeo, e influyeron notablemente en pensadores como Giovanni Pico della Mirandola —estudiante de Ficino— o el astrónomo y dominico italiano Giordano Bruno, cuyo pensar, familiarmente cercano al irenismo religioso, puede descubrirse ya en el lema del cardenal Nicolás de Cusa: “una sola religión en la diversidad de los ritos”: “en todos los dotados de inteligencia hay, pues, una única religión y un solo culto, que se presupone bajo la diversidad de ritos”.⁴ Esta “*coincidentia oppositorum*”, que es como la denomina el cusano, se vio obligada a renacer repentinamente cuando Occidente tomó conciencia de la titánica filosofía china que, hasta la llegada de los primeros jesuitas, había permanecido profundamente desconocida para Occidente: una nueva cultura, y con ella una nueva religión, amenazaba con situarse en las antípodas de la cristiandad, haciéndole frente. Mientras los ecos de la caída de Constantinopla resuenan en el *De pace fidei* de Nicolás de Cusa, escrito desde Europa en favor de una inocente coincidencia religiosa entre el mundo islámico y el cristianismo, los jesuitas, y en especial el padre Matteo Ricci,

³ Celso, fr. 1, 14b; Platón, *Timeo*, 22b4-5. Para los fragmentos celsianos, véase nuestra traducción en J. Morillas, “La primera crítica filosófica al cristianismo: Celso y el *Alethes Logos*”, *Daimon. Revista de Filosofía*, núm. 34, 2005, pp. 19-36.

⁴ Nicolás de Cusa, *De pace fidei*, I, 6, “una religio in varietate rituum”; VI, 16, “Una est igitur religio et cultus omnium intellectu vigentium, quae in omni diversitate rituum praesupponitur”. Traducción en N. de Cusa, *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*, trad. Víctor Sanz Santacruz, Pamplona, CUA, 1996.

llevarán a cabo semejante labor directamente en tierras paganas, labor que comenzará, significativamente, en plena ocupación otomana, al otro lado del Imperio Turco.

Es pues en este complejo ambiente en el que las guerras religiosas han dividido Oriente y Occidente —pero también a la propia Europa con el Gran Cisma primero—, y la Reforma después, que deben ser entendidas las ansias evangelizadoras de los misioneros en India, Japón y China, pues lo que estaba en juego no era sólo la supervivencia del catolicismo —algunos han leído aquí una interpretación escatológica, en concreto, del descubrimiento del Nuevo Mundo—,⁵ sino su validez como religión universal frente a sus diversos cismas. Esta recuperación del Oriente para la cristiandad tuvo su principio cuando, en la así denominada “Misión”, la Compañía de Jesús envía a un grupo de catorce jesuitas a Goa, India, punto de partida de futuros proyectos evangelizadores que alcanzarán, entre otros lugares, China, civilización que se mostrará más receptiva a su llegada que, por ejemplo, el país del sol naciente.⁶ Matteo Ricci y Michele Ruggieri, compartiendo velas con Rudolfo Acquaviva, Francesco Pasio, Nicolas Spinola y nueve jesuitas más, partieron del puerto de Lisboa el 24 de marzo de 1578 a bordo de tres naves, el *São Gregório*, el *Bom Jesus* y el *São Luís* —en la que navegaban, junto a Ricci y Ruggieri, los jesuitas Duarte de Sande, Baltasar de Sequeira y el padre Domingos Fernandes—, arribando a Goa el 13 de septiembre.⁷ Habrían de pasar cuatro

⁵ M. A. Granada, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000, pp. 395-396. Los franciscanos interpretaron escatológicamente su labor misionera, al contrario que los jesuitas, lo que sin duda contribuyó a la controversia de los ritos entre éstos y las restantes órdenes. Véase J. L. Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.

⁶ Diversos sectores del nacionalismo Tokugawa japonés, al contrario, se mostrarán reticentes a cualquier aportación no endógena, ya fuera occidental, china o considerada étnicamente inferior, como los pueblos nativos del norte y sur de Japón (Ainus y Ryukyus); los sermones del padre Francis Xavier, que comenzó su tarea evangelizadora en el sur de Japón, no correrían mejor suerte. Véase J. Elisonas, “Cristianity and the daimyo”, en John W. Hall et al. (eds.), *The Cambridge History of Japan*, 6 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1999, vol. 4, pp. 301-372.

⁷ Para una detallada descripción del viaje, véase F. A. Gisondi, *Michele Ruggieri. Misionario in Cina e Primo Sinologo Europeo*, Milán, Jaca Book, 1999, pp. 32 y ss. En el *São Gregório* viajaban Pasio, Acquaviva, Giorgio Carvachal y el flamenco Ruggero Bermanck, encabezados por Martino da Silva; en el *Bom Jesus*, a las órdenes de Spinola, Giovanni Gerardino, Lopo de Abreu y Giorgio Fernandes.

años para que Ricci, dedicado a la instrucción retórica en India, se embarcara junto a Ruggieri en dirección a Macao, el 26 de abril de 1582, llegando a las costas de la colonia portuguesa un tormentoso 7 de agosto.⁸ Durante los diez años siguientes, y a medida que mejoraba su conocimiento de la cultura y lengua chinas, Ricci se adentró en la política misionera de Valignano —quien desde 1575 había defendido la “conversión a través de la caridad” frente a los abusos e imposiciones de la élite portuguesa, que veía las Misiones como una continuación oriental de las Cruzadas en Tierra Santa—⁹ haciéndose pasar por miembro de la *legge degli Fatochei* o bonzo, práctica común en las misiones orientales jesuitas llevadas a cabo en Japón y Filipinas.¹⁰ Pero mientras el papel del budismo y, específicamente, de los bonzos era particularmente remarcable en tierras niponas, la élite intelectual china, confuciana, no sólo consideraba a las distintas sectas budistas como foráneas en sus tierras, sino que hallaba en las costumbres de budistas y daoístas motivo de reprobación moral y bajeza intelectual entregados a la magia y la superstición.

En ocasiones ha sido erróneamente señalado que las raíces del acomodacionismo jesuita al confucianismo, así como su violento rechazo del budismo, se hallarían en cierto resentimiento moral del padre Ricci, consecuencia de su dolorosa estancia en India, en donde habría estado “enfermo y deprimido, al borde de la muerte”, mas recuperándose nada más llegar a China.¹¹

⁸Para una breve y más completa síntesis biográfica, véase H. Araújo, “Ricci, Matteo (1552-1610) Italian Jesuit Missionary and Traveler”, en *Literature of Travel and Exploration: an Encyclopedia*, ed. Jennifer Speake, Londres-Nueva York, Fitzroy Dearborn, 2003, vol. 3, pp. 1008-1010, siguiendo probablemente a Jensen (*Manufacturing Confucianism...*, op. cit., p. 310, n. 4) al situar la partida desde Lisboa cinco días después. Véase, adicionalmente, J. D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, Nueva York, Viking Penguin, 1984, pp. 74-75; V. Cronin, *The Wise Man from the West*, Londres, Fontana Books, 1961, pp. 24 y ss.; J. Dehergne, *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1973, p. 219.

⁹Cronin, *The Wise Man from the West*, op. cit., pp. 28-29.

¹⁰Jensen, *Manufacturing Confucianism...*, op. cit., p. 314, n. 24. Por ejemplo, una carta a los jesuitas de la India enviada por Anjirô de Kagoshima el 5 de noviembre de 1549, llama a los bonzos “os padres de Japam”, reproducida en J. Ruiz-de-Medina, *Documentos del Japón 1547-1557*, Roma, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1990, doc. 32.

¹¹Por ejemplo en J. A. Cervera Jiménez, “La interpretación ricciana del confucianismo”, *Estudios de Asia y África*, vol. 37, núm. 2, 2002, p. 235, n. 24.

No obstante, cabe poner estos datos adecuadamente en su contexto histórico: en primer lugar, tanto Goa, donde residió Ricci, como Malaca, donde realmente cayó enfermo, no eran territorios budistas, sino que se hallaban bajo dominio musulmán hasta que el 25 de noviembre de 1510, la primera, y el 24 de agosto de 1511, la segunda, cayeran en manos de los portugueses. Como bien sabemos, éstos no se mostraron tolerantes para con las sociedades nativas, obligándolas a convertirse. Esto, unido a las noticias de su maestro Valignano en torno del futuro de la Misión en India, fomentó la oscura visión que ambas personalidades —a las que cabría añadir a Francisco Xavier, quien también abandonará alegremente este país para predicar en Japón— tendrían sobre el país;¹² pero, y esto no hay que olvidarlo, esa India *nada* tenía que ver con el budismo, religión con la que Ricci no entraría en contacto directo hasta alcanzar tierras chinas.

En segundo lugar, Ricci no cayó enfermo en India, sino en Malaca, en donde estuvo entre el 14 de junio y el 3 de julio de 1582: cinco semanas, por tanto, de enfermedad que cesaría a su llegada a Macao y su paso frente al templo de la diosa Ama que daba nombre a la región.¹³ Ricci continuaría con la tradición jesuita de hacerse pasar por bonzo budista, sin guardar resentimiento alguno hacia esta religión, hasta que, según relata su biógrafo Cronin, un evento disparó cierto cambio

¹² Véase Cronin, *The Wise Man from the West*, *op. cit.*, pp. 28-29; Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, *op. cit.*, p. 41, quien cita una carta de Valignano a Ricci fechada en 1577, en la que se describe a los indios convertidos al islam como bestias salvajes entregadas a la poligamia y la avaricia, “raza nacida para servir” (citando Arist., *Pol.*, vii, 1323 a). *Cf.* la carta de Francisco de Xavier a sus compañeros en Roma: “[...] islas de Japón, donde segundo parecer dellos se faría mucho fruto en acrecentar nuestra sancta fee más que en nengunas otras partes de la India, por ser ella una gente deseosa de saber en grande manera, lo que no tienen estos gentiles de la India” (20 de enero de 1548), en Ruiz-de-Medina, *Documentos del Japón 1547-1557*, *op. cit.*, doc. 2. 1.

¹³ Aunque Ricci consideró su enfermedad “tanto grave che fui per restare in viaggio” (n. 1046; os 27; en fecha de 15 de febrero de 1583), Pasio reconoció que era poco importante (FR, vol. 1, p. 163, n. 9). Véase P. T. Venturi, “The Letters of Matteo Ricci”, en P. T. Venturi (ed.), *Opere Storiche del P. Matteo Ricci*, 2 vols., Macerata, Premiato Stabilimento Tipografico, 1911-1913, vol. 2, 1913 (referido aquí como os); P. M. D’Elia, *Fonti Ricciane*, 3 vols., Roma, La Libreria dello stato, 1942-1949 (referido aquí como FR). Para n. 1046, no incluida en la edición de Elia de FR, véase su nota 9 a la p. 163, así como la p. 105 (cv) del prólogo al primer volumen. *Cf.* Cronin, *The Wise Man from the West*, *op. cit.*, p. 31.

de conducta: este hecho habría tenido lugar en 1592, cuando diversos ataques de ciudadanos chinos a los jesuitas le hicieron reconsiderar la aproximación que la Misión estaba realizando en la conversión de los paganos chinos. El 15 de noviembre remitía una misiva a Acquaviva en la que le advertía de los peligros de identificarse con los sacerdotes de Buda, ya que “el nombre de los extranjeros y los sacerdotes es considerado tan vil en China que necesitamos tanto éstos como otros inventos para mostrarles que no somos sacerdotes tan viles como los suyos”, y tres años después había “dejado [sus] barbas crecer y los cabellos caer sobre nuestras orejas, al mismo tiempo que adoptamos el vestido especial en el que los *literati* se engalanan en sus actos sociales (al contrario de aquellos de los bonzos que solíamos tener)”.¹⁴ Ricci acusó a los bonzos de transgredir sus votos religiosos, y a su religión de fomentar el infanticidio con falsas promesas de reencarnación.¹⁵ En ese mismo año, su estudiante y discípulo Qu Taisu le había advertido de los peligros de identificarse con las diversas sectas budistas.¹⁶ Sin embargo, a pesar de su pretendido disfraz budista, cuatro años antes Ricci ya había comenzado su eminente traducción latina de los cuatro clásicos confucianos, obra que finalizaría, significativamente, un año antes de su declarada conversión al confucianismo.¹⁷ Dentro de este eventual esquema práctico cabe pensar que, dado lo temprano de esta traducción, algunos jesuitas habían mostrado ya un incipiente interés por ciertos aspectos de la filosofía confuciana, viendo en ella una fe no supersticiosa que podía enriquecer a Europa y a sus gentes, y que no entrañaba contradicción alguna con su pretendido disfraz budista. Así, el mismo Martini nos informa de “[c]uan ciertamente estimado en China *Confucio*, de cuanta autoridad gozaron sus libros”.¹⁸

¹⁴ Sobre el incidente, véase Cronin, *The Wise Man from the West*, op. cit., p. 101. Las diversas cartas de Ricci pueden encontrarse en os, vol. II, p. 104 a Acquaviva, y en os, vol. II, pp. 136-137 a Duarte de Sande (29 de agosto de 1595).

¹⁵ Notas 158 y 183, en FR.

¹⁶ Cronin, *The Wise Man from the West*, op. cit., pp. 95 y ss.

¹⁷ De hecho, la traducción había sido iniciada previamente por Ruggieri antes de la llegada de Ricci a Macao, que aunque no la dejó inconclusa a su retorno a Roma sí tuvo que ser *corregida* por Ricci años más tarde, y dada por terminada el 15 de noviembre de 1594 (Jensen, *Manufacturing Confucianism...*, op. cit., p. 327, n. 19).

¹⁸ M. Martini, *Sinicae historiae decas prima: res à gentis origine ad Christum natum in extrema Asia, sive magno Sinarum imperio gestas complexa*, Múnich, Joannem Blaeu,

Este enriquecimiento progresivo del constructo ricciano denominado “confucianismo”, en el cual se englobaban a modo de metonimia histórica los Cuatro Clásicos de Zhu Xi —*Da Xue* o *Gran Saber*, la *Doctrina del Medio*, las *Analectas* y el *Mencio*— bajo el denominador común de “*Confucius, Sinarum Philosophus*”, discurre paralelo a la adquisición patrística occidental de clásicos griegos como Aristóteles y, en especial, Platón, cuya filosofía constituía una mimesis positiva de la doctrina cristiana anterior a la Revelación de Cristo.¹⁹ Confucio operó análogamente al ser considerado por Ricci un autor que, aunque pagano, había prescindido de la superstición que caracterizó al pueblo griego, y cuya doctrina únicamente había sido corrompida por la detestable influencia de las creencias indias, del budismo.²⁰

A pesar de la diferenciación teológico-cultural entre la China confuciana y la fragmentada Europa cristiana, el padre Ricci brindó tiempo y esfuerzos a la búsqueda de un núcleo común desde el cual dialogar y llevar a los gentiles de vuelta a la verdad cristiana de un único Dios transcendente, intentando purificar lo que él creía debía ser el verdadero confucianismo original: los prolegómenos a la fe de Cristo. Consecuencia de esto fue la ficticia creencia en una unidad sínica opuesta a su antagonica desunión europea, y la idea exportada a ésta de la necesidad de formar un modelo de teoría del conocimiento integral con el que curar a una Europa cada vez más enferma. La asimilación de estas ideas por el deísmo, primero, y por los filósofos fisiócratas, después, constituirá una proyección cultural del síndrome de Peter Pan enunciado por el psicólogo estadounidense Dan Giley: la tendencia a no asumir el paso del tiempo de un determinado constructo cultural; en este caso, China.²¹

1658, p. 150: “Quanti vero aestimatus apud Sinas *Confucius*, quantae auctoritatis fuerint ejus libri”.

¹⁹ Así, por ejemplo, el neopitagórico Numenio habla de Platón como de un “Moisés que hablaba lengua ática” (fr. 9).

²⁰ D. E. Mungello, *Curious Land: Jesuit accommodation and the origins of Sinology*, Honolulu, University of Hawai‘i Press, 1989, p. 57.

²¹ Acerca de este *puer aeternus*, sobre cuya concepción habremos de extendernos en otra ocasión, véase M. A. Egea, “¿Crecer? Nunca jamás. Peter Pan y Wendy: dos patrones de conducta adolescente”, *Torre del Virrey*, núm. 6, 2009, pp. 105-113. A su vez,

El confucianismo clásico, tanto en la Antigüedad como en sus proposiciones más modernas —el neoconfucianismo o la tercera generación surgida tras los tristes sucesos del 4 de mayo—, constituye un sistema cerrado sin demasiadas concesiones a lo sobrenatural, organizado jerárquicamente en torno de la familia y del ámbito humano y social, en lo que Fingarette ha denominado con erudita precisión “lo secular como sagrado”:²² la capacidad de los antiguos filósofos chinos para enunciar de un modo no psicológico una teoría social que el Occidente moderno sólo ha podido interpretar desde la psicología o la teología. Para el confuciano, el ser humano es parte immanente, y no transcendente, del mundo natural en el que habita, y posee, por ello, una misión —tan secular para él como sagrada para un cristiano— para con el orden constitutivo de la realidad. Como ser natural que es, a la existencia humana le corresponden dos cualidades fundamentales: su carácter eminentemente aristocrático y sus aspiraciones estéticas,²³ y es así como se alcanza a comprender que la esencia de la virtud (*ren*) y de la ritualidad (*li*) confucianas reposa sobre el orden estético de unas bases aristocráticas que, como convenientemente han señalado sus últimos exégetas, surgen de la diferenciación, y no de la igualdad de todos los hombres:²⁴

y con el Romanticismo, se redescubre India y con ella un nuevo sueño y vínculo para restituir la moral europea —las lenguas indoeuropeas—, resultando en la exaltación orientalista de lo que antes fuera repudiado por los jesuitas —la India védica, hindú y budista—, y el rechazo de lo otrora ensalzado: China.

²² H. Fingarette, *Confucius: the Secular as Sacred*, Nueva York, Harper & Row, 1972.

²³ Parafraseando a Schopenhauer (*El mundo como voluntad y representación*, “Complementos al Libro primero”, § 15, en *Die Welt als Wille und Vorstellung* [en *Sämtliche Werke*, 7 vols., Wiesbaden, Brockhaus, 1972], vol. II, pp. 161-162) y Dostoiévski (*El Idiota*, 8:317, así como en sus cuadernos de la novela, por ejemplo en 9:222). La misma idea en Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, “Ensayo de autocrítica”, § 5, en *Werke: Kritische Gesamtausgabe* (ed. G. Colli, M. Montinari et al., Berlín, Walter de Gruyter, 1967-2011, 40 vols.), vol. III, t. I, p. 11; t. II, pp. 8-12.

²⁴ Brooks y Brooks no traducen *ren* pero señalan que las *Analects* son un compendio “embodying the austere code of the warrior, adjusted but not bent to the different needs of the new-society courtier” (E. B. Brooks y A. T. Brooks, *The Original Analects. Sayings of Confucius and his successors*, Nueva York, Columbia University Press, 1998, pp. 11 y ss.). Cf. R. T. Ames y H. Rosemont, Jr., *The Analects of Confucius. A Philosophical Translation*, Nueva York, Random House, 1998, quienes traducen “authoritative conduct”.

El sabio nombró con preocupación a Xie como primer ministro para que enseñara las relaciones humanas: entre padres e hijos ha de haber amor familiar, entre señores y sujetos ha de haber rectitud, entre marido y mujer ha de haber distinción [de las tareas], entre ancianos y jóvenes ha de haber rango, y entre amigos y compañeros de estudio ha de haber palabra.²⁵

Esta exposición teórica de las virtudes confucianas realizada por Mencio fue concienzudamente desestimada por los jesuitas, que *falsificaron* las enseñanzas del Maestro adecuándolas a una determinada línea interpretativa que coincidía, en gran medida, con un cristianismo desprovisto de la figura de Cristo —a quien Ricci evitó mencionar, muy acertadamente, en su catecismo chino, el *Tianzhu shiyi* o *El verdadero significado del Señor del Cielo*—: el amor incondicional e indiscriminado al prójimo y el emplazamiento de Dios sobre todas las cosas creaba un nuevo proceso de *Entkünstung* (desestetización) en el que sólo se debía respeto o veneración a Dios, sustituyendo el orden social tradicional por una nueva dependencia de un único principio transcendente. A pesar de su nueva imagen y de su caridad cristiana, la competencia intelectual de los mandarines supo ver, finalmente, cómo su verdadera virtud había sido intencionadamente transvalorada por esos herejes de allende los mares de Occidente:

Confucio habla de servir a los hombres y rectificar la conducta, ellos en cambio hablan de servir a Dios y viven en fantasías; Confucio habla de conocer la vida y seguir el lugar que a uno le corresponde, ellos en cambio hablan de conocer la muerte y ganarse la felicidad en el otro mundo. Confucio toma el Gran Origen como principio regidor del Universo, lo más venerable y valioso, ellos en cambio juzgan el Gran Origen como dependiente, lo más bajo y despreciable. Además, no respetan las recompensas ni castigos del rey, rechazan al hijo del rey siendo más culpables que Yang [filósofo hedonista]; creyendo que el cuidado de la familia es asunto de poca importancia, rechazan a los padres siendo más culpables que Mo [Mozi]; sobre el Li dicen que no constituye la base de la naturaleza humana, pensando que la moral es algo externo son más culpables que Gaozi.²⁶

²⁵ Mencio, 3A:4. Salvo que se indique lo contrario, la traducción será nuestra.

²⁶ Chen Houguang, “Discusión sobre palabras vulgares”, en *Poxie ji*, v, 1a-b. Este texto, de 1639, ha sido reeditado por Xia Guiqi bajo los auspicios del Alliance Bible Seminary de Hong Kong, en 1996 (VV.AA., *Poxie ji*, Hong Kong, Alliance Bible Seminary, 1996). Esta crítica a los pilares fundamentales de la moral cristiana, realizada por

Pero si la reducción a tan breves pinceladas de dos milenios de tradición confuciana no constituía en sí misma sino una confirmación de que las bases del cristianismo y el conocimiento natural de Dios eran comunes a todos los pueblos, el punto más importante que abriría paso a la interpretación ricciana de China lo constituyó la presunción de que la doctrina de los *literati* era una teología racional tan antigua como la fe de Cristo que, salvo pequeñas excepciones, no se había corrompido y que, especialmente, no se había fragmentado en diversas sectas, como sí le ocurriera a la cristiandad. Si bien el pueblo chino adoraba a Confucio y disfrutaba de un complejo y rico panteón politeísta, Ricci optó por silenciar una vez más este asunto para evitar problemas con la Iglesia de Roma, afirmando del maestro chino que “non riconoscono in lui nessuna divinità”, “no reconocen en él divinidad alguna”.²⁷ En esto encontraron los deístas un excelente caldo de cultivo a sus prerrogativas —entre ellos, especialmente, Voltaire—, pero también todo un ambiente europeo que, tras la indescirnibilidad ricciana, veía la necesidad de acercar Oriente y Occidente en un intento por restablecer su propia unidad perdida.²⁸ En correspondencia directa con misioneros jesuitas, y enriquecido con copiosas lecturas, Leibniz alcanzaba a afirmar que “manteniendo lo substancial de la antigua teología de los chinos, se pueden excluir los errores añadidos y adjuntar las grandes verdades de la religión cristiana”,²⁹ y que la pluralidad de ritos cristianos —católicos y

un filósofo neoconfuciano, guarda interesantes paralelismos para con las invectivas realizadas a principios de nuestra Era por los filósofos paganos de la Hélade: Celso, Porfirio y Juliano el Apóstata.

²⁷ De aquí la Controversia de los Ritos, de la que Leibniz se hizo eco en numerosas cartas con Des Bosses y, especialmente, con el padre Philippe Bouvet, y que finalizó con la expulsión de los misioneros por el Emperador Kangxi. La frase, conservada en su edición italiana, fue eliminada por Trigault en su traducción latina, *De Christiana expeditione apud Sinas*, pp. 28-29. Véase Jensen, *Manufacturing Confucianism...*, *op. cit.*, pp. 65-66.

²⁸ M. O. Billington, “Matteo Ricci, the Grand Design, and the Disaster of the ‘Rites Controversy’”, *Executive Intelligence Review*, vol. 28, núm. 43, 9 de noviembre de 2001. [www.larouchepub.com/other/2001/2843m_ricci.html], consultado el 5 de julio de 2010.] *Cf.*, del mismo autor, “Toward the Ecumenical Unity of East and West: The Renaissances of Confucian China and Christian Europe”, *Fidelio*, vol. 2, núm. 2, junio de 1993.

²⁹ GP 383 (G. W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt, Berlín, Weidman, 1875-1890, 7 vols., en adelante referido como GP), en carta al teólogo jesuita Bartholomew Des Bosses, Hanover, 12 de agosto

protestantes—, “itaque omnia sunt redintegrandae” (“todos deben ser devueltos a su unidad”).³⁰

El texto filosófico chino y el rechazo europeo de las tesis daoístas

Aunque tanto Ricci como Leibniz conocían la existencia de los “tres legisladores: Confucio, Foë y un viejo que nació blanco (o con los cabellos blancos)”,³¹ tanto el budismo como el daoísmo habían sido invalidados por los jesuitas—por perverso el primero, por supersticioso el segundo—, frente a la rigurosa teología natural racional de Confucio.³² Es por ello que, como defenderé a continuación, y contra lo argumentado por Gerlach,³³ no sólo habría resultado difícil una asimilación velada de los postulados daoístas, sino que ni siquiera se produjo en momento alguno la identificación entre el prácticamente desconocido daoísmo chino y las escenas rurales y naturalistas halladas en las cerámicas y porcelanas importadas de Oriente. La única filiación en las páginas de los estudios políticos europeos será con el confucianismo y, en especial, con el neoconfucianismo de Zhu Xi. Así, por ejemplo, hablando del *li* u orden natural neoconfuciano, Leibniz no duda en identificarlo directamente

de 1709, anexo, en G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas: Correspondencia 1*, ed. Juan Antonio Nicolás y María Ramon Cubells, Granada, Comares, 2007, p. 284. Las cartas de la polémica Leibniz-Des Bosses en torno de los ritos chinos son las número 57 a 61, 77, 82, 102 y 105. Para otras obras de Leibniz en torno de China, véase el texto.

³⁰ Carta fechada por Gaston Grua en 1686, en castellano en G. W. Leibniz, *Escritos de Filosofía Jurídica y Política*, ed. Jaime de Salas Ortueta, Madrid, Editora Nacional, 1984, “Sobre el cambio de religión y el Cisma”, p. 496.

³¹ Leibniz, *Obras filosóficas y científicas...*, *op. cit.*, carta 57, p. 282. Estas palabras corresponden a una recensión realizada el 25 de abril sobre el tratado del franciscano Antonio de Santa María Caballero (Sainte-Marie), llegado a Fujian en 1633, titulado *Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine* (París, 1701). Foë es, obviamente, Buda, y el viejo de cabellos blancos, Laozi. Éstos y otros textos influyentes en Leibniz pueden encontrarse debidamente editados en G. W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, ed. Wenchao Li y Hans Poser, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2002.

³² Por ejemplo, Athanasius Kircher, S. J., escribía, en 1667, contra el daoísmo, relacionándolo con la idolatría egipcia, en su *China Illustrata*. Sobre las opiniones jesuitas en torno del daoísmo y el budismo, véase J.-P. Duteil, *Le Mandat du Ciel. Le Rôle des Jésuites en Chine*, París, Arguments, 1994, pp. 139-153.

³³ Gerlach, “Wu-wei in Europe...”, *op. cit.*

con el dios cristiano: “¿por qué no se dirá que el *Li* es nuestro Dios?, es decir, la última, o si queréis, la primera Razón de la existencia e incluso de la posibilidad de las cosas, la fuente de todo bien que está en las cosas, la primera inteligencia, esa que era llamada *Nous*, Mente, por Anaxágoras y otros antiguos Griegos y latinos”.³⁴ Será la necesidad de una unidad en todos los campos del saber pero, en especial, y dadas las prioridades de estos pensadores, en teología, lingüística y matemática, la que reafirme la validez del confucianismo, la lengua china y el *Yijing*, todos ellos “*palaos logos*” (“discurso ancestral”) del pueblo chino, cuya transmisión no habría sufrido los avatares de la corrupción de nuestras instituciones, y la que confirme y valide la propia filosofía de los ilustrados ya desarrollada con anterioridad a los contactos europeos con China.³⁵

El daoísmo, por su parte, había penetrado tardía y anecdóticamente en Europa, primero, a través de Martino Martini y Philippe Couplet, quienes en la segunda mitad del siglo XVII aportaron una breve traducción de los capítulos 25 y 42 del *Daodejing*.³⁶ Jean-François Noël, asistente de Jean-François Foucquet, parece haber sido el primero en traducir y enviar a Europa este texto, pero la cuestión se complica si nos atenemos al testimonio de Antoine Gaubil en sus *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, etc. des Chinois, par les missionnaires de Pékin* (París, 1791), en cuyo decimoquinto volumen afirma que el padre François Noël

³⁴ G. W. Leibniz, *Discurso sobre la teología natural de los chinos*, trad. Lourdes Rensoli Lliga, Buenos Aires, Prometeo, 2005, vol. 1, 4a, pp. 148-151. La referencia es a Anaxágoras, A 48. Cf. GP 380, anexo (Leibniz a Des Bosses, Hanover, 12 de agosto de 1709).

³⁵ Idea ya defendida en D. E. Mungello, *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1977. Cf. la actitud pasiva del sajón, en GP 389: “Aunque no piense que mi opinión sobre los asuntos chinos pueda tener alguna autoridad...”, a Des Bosses, Hanover, 8 de septiembre de 1709. Se oponen D. J. Cook y H. Rosemont, Jr., *Gottfried Wilhelm Leibniz: Writings on China*, Chicago, Open Court, Chicago, 1994, respondido adecuadamente por sendas reseñas de E. Sotnak (“Review of *Gottfried Wilhelm Leibniz: Writings on China*”, *The Leibniz-Society Review*, núm. 5, 1995, pp. 33-35) y H. Saussy (“Review of *Gottfried Wilhelm Leibniz: Writings on China*”, *Philosophy East and West*, vol. 47, núm. 2, 1997, pp. 269-270), y con más contundencia en la reevaluación de Mungello (“How Central to Leibniz's Philosophy was China?”, en Wenchao Li y Hans Poser (ed.), *Das Neueste über China: G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697*, Stuttgart, Steiner, 2000, pp. 63-65).

³⁶ Martini, *Sinicae historiae decas prima...*, op. cit., p. 134; P. Couplet, *Confucius Sinarum philosophus sive scientia Sinensis*, París, Danielelem Horthemels, 1687, p. xxiv.

habría enviado ya una traducción de este tratado daoísta a Francia. Nada se sabe de esta obra, considerada en general un error de Gaubil, quien se estaría refiriendo realmente al texto de Noëlas (nótese el parecido de ambos nombres),³⁷ por lo que, en cualquier caso, se hace necesario esperar a la primera mitad del siglo siguiente para la edición completa de Noëlas y la ya más famosa edición bilingüe de Stanislas Julien, de 1842, *Lao tseu Tao Te King. Le Livre de la Voie et de la Vertu*. Sobre la primera, un rápido examen a la traducción mostrará hasta qué punto su recepción estaba condenada a perecer, cuanto menos, textualmente: “La Razón que puede ser racionalmente comprendida no es la Razón eterna. El Nombre que puede ser nominado, no es el nombre eterno. El No Ente es conocido como Principio de Cielo y Tierra: El Ente es llamado madre de todas las cosas [...] Puerta de todos los milagros”.³⁸

Si bien cuando esta traducción llegó a Europa, cerca del año 1730,³⁹ John Toland⁴⁰ llevaba muerto casi un decenio, los deís-

³⁷ Véase xv, p. 480. A. Gaubil (*Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, etc. des Chinois, par les missionnaires de Pékin*, París, Nyon, 1791) recoge también una traducción en francés de los capítulos 14 y 42 del *Daodejing* que no he sido capaz de identificar, pero que podría ser la de Pierre-Martial Cibot, también perdida. Dado que, según John W. Witek (comunicación personal de Claudia von Collani, 12 de julio de 2010, ref. a comunicación personal entre la doctora y Witek), la traducción francesa de Fouquet se ha perdido, restando únicamente el texto latino de Noëlas, su colaborador, es imposible realizar una colación entre ambos textos para determinar el margen de error de Gaubil. Dehergne recoge la referencia BL 565, 529-544 de la Librería Vaticana para el texto de Fouquet, pero una colación *in situ* muestra que en el fondo Borgia Latino sólo se encuentran cartas de Fouquet en relación con China. Nótese que tras p. 522 recto han sido mutiladas ocho páginas del manuscrito. La edición latina que Witek atribuye a Noëlas se encuentra ahora en la Bibliothèque Nationale de France, ref. Chinois 3479 y 3498 (antiguo Nouveau fonds 407).

³⁸ “Ratio quæ potest ratiocinando comprehendere non est æterna Ratio. Nomen quod potest nominari, non est æternum nomen. Non Ens appellatur Cæli et Terræ Principium: Ens vocatur omnium rerum mater [...] Omnium mirabilium porta”, en C. von Collani, H. Holz y K. Wegmann, *Offenbarung und Daoismus. Jesuitische Missionshermeneutik des Daoismus*, Bochum, European University Press, 2008. Editado únicamente el capítulo primero del *Daodejing*, el proyecto de *Daodejing-Forschungen* se encuentra detenido desde el fallecimiento del profesor Konrad Wegmann. Cf. la traducción en Martini: “Tao sive magna ratio non habet nomen” (*Sinicae historiae decas prima...*, op. cit., p. 134, itálica en el original).

³⁹ J. W. Witek, *Controversial ideas in China and Europe: A Biography of Jean-François Fouquet, SJ (1665-1741)*, Roma, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1982, pp. 218-219, n. 162.

⁴⁰ John Toland (1670-1722), filósofo racionalista irlandés, librepensador y pan-teísta, fuertemente influido por el pensamiento de John Locke. Toland fue una figura

tas influidos por su *Christianity Not Mysterious* (1696) habrían rechazado firmemente esta desracionalización del pensamiento cristiano y retorno al misterio y a los milagros como fuente de conocimiento teológico; no así Leibniz. Igualmente, la primera presentación en latín del capítulo 42 del *Daodejing*, si bien importante reducto para el desarrollo de la cosmología daoísta, habría resultado herética a los mismos jesuitas: “La razón produce uno, uno produce dos, dos producen tres, tres producen todo”.⁴¹ Si bien estos versos justifican la presencia misteriosa de la Trinidad cristiana, *in nuce*, en el pensamiento chino daoísta, al anteponer la razón a la existencia misma del Uno, de Dios, y la consiguiente creación de cada uno de los elementos de la Trinidad, se priva a ésta de su consubstancialidad. Un autor anónimo, tal vez Cibot, solucionó este problema con la sofística sutileza que sólo un jesuita sabe otorgar a un texto: “El *Tao* es vida, el primero engendra al segundo, los dos producen el tercero, los tres han hecho todas las cosas”.⁴² El lector familiarizado con el original percibirá con cuanta exquisitez y gracia ha sido eliminado el sentido original del texto, *dao sheng yi* 道生一 (“El *Dao* genera el Uno”) traduciendo *sheng* 生 como un predicado nominal, e identificando *yi* 一, el Uno, con el *Dao*, creador del Dos, de la Vida, y eliminando así el problema de la inmanencia o transcendencia de la razón, el “logos” griego que el evangelista Juan identificó claramente con el Hijo, el dos, Jesucristo (1:14-15), y que Leibniz igualmente hacía coincidir con la unidad origen de todas las cosas, previamente establecida en el *Yijing* o *Clásico de Adivinación*:

central en el movimiento radical “Respublica literaria”, que enfrentó a los defensores del Antiguo Régimen, y se situó en el primer plano de los ataques librepensadores a las ideologías del derecho divino de los reyes. Una de sus tesis principales, recogida en su *Christianity Not Mysterious* (1696), era la inexistencia de misterio alguno en la Biblia y la racionalidad de toda Revelación. Sobre ésta, tan desconocida como importante figura de la filosofía europea, véase J. Morillas, “Traducción: John Toland y la lucha del filósofo contra la superstición y la ignorancia. ‘Cartas a Serena. Carta I’”, *Daimon. Revista de Filosofía*, núm. 49, 2010, pp. 175 y ss., así como el primer capítulo de su tesis doctoral en Morillas, “Religión, ciencia y política en la filosofía de John Toland”, tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 2008.

⁴¹ “[...] ratio produxit unum, unum produxit duo, duo produxerunt tria, tria produxerunt omnia”, en Couplet, *Confucius Sinarum philosophus...*, op. cit., p. xxiv.

⁴² “Tao est vie, le premier a engendré le second, les deux ont produit le troisième, les trois ont fait toutes choses”, en Gaubil, *Mémoires concernant l’histoire...*, op. cit., vol. I, p. 142.

[...] se corresponden con la Trinidad de los cristianos o al menos de los platónicos. De manera que: *Taikie* [Taiji] es la potencia o principio primero; Li es la sabiduría que contienen las ideas o esencias de las cosas; el Aire original es la voluntad o el Amor que llamamos Espíritu, del que se pasa a la operación y producción [...] Así pues, según lo que puedo entender hasta aquí, pienso que, manteniendo lo substancial de la antigua teología de los chinos, se pueden excluir errores añadidos y adjuntar las grandes verdades de la religión cristiana.⁴³

Leibniz, gran conocedor de la obra del jurista Samuel von Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium* (1672), y ante todo crítico despiadado del mismo,⁴⁴ rechaza con estas palabras cualquier intento de aproximación laica al conocimiento natural: China requiere de la fe cristiana tanto como Europa de la unidad de su razón. Mas se hace necesario postergar temporalmente esta lectura leibniziana de la tradición confuciana, para aproximarnos al modo en que las ideas que habrían de proyectarse sobre los filósofos europeos confluyeron en una Europa sedienta de nuevos valores. Si bien el texto filosófico chino había penetrado tempranamente en Europa a través de traducciones parciales, referencias veladas, exégesis jesuita y, en especial, la obra de Matteo Ricci y sus seguidores, resta por resolver cómo el confucianismo y su referente, China, acabaron siendo interpretados en términos fisiocráticos, esto es, la teoría económica que sostiene que la riqueza de las naciones deriva única o fundamentalmente de la producción agraria. Dos perspectivas nos ayudarán a comprender este acercamiento.

⁴³ GP 380, de Leibniz a Des Bosses, Hanover, 12 de agosto de 1709. Leibniz conocía la obra de Couplet, que se conserva anotada marginalmente en su biblioteca de Hanover junto a medio centenar de libros sobre Asia. Sin duda conoció también el texto de Martini, que contiene explicaciones sobre el *Yijing* (Martini, *Sinicae historiae decas prima...*, op. cit., pp. 14-16, en donde lo compara con el pitagorismo), y al que le refiere en una larga misiva el médico Georg Hieronymus Welsch, fechada en abril de 1672, en Augsburg (notas 105, 214, 11 y ss., en G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Verlag, 2006, vol. 1, t. 2, p. 333). Veinte años después aparecería una edición en francés.

⁴⁴ Samuel von Pufendorf (1632-1694), jurista y filósofo alemán revisor de las tesis sobre ley natural de Hobbes y Grotius, que posibilitó el establecimiento póstumo del *Kollegialsystem* de la iglesia luterana en Alemania. A él se deben grandes avances hacia la tolerancia religiosa y las divisiones Iglesia-Estado en la Europa posterior. Sobre el enfrentamiento Leibniz-Pufendorf, véase T. J. Hochstrasser, *Natural Law Theories in Early Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 72 y ss.

En primer lugar, el descubrimiento que del mundo realiza Europa no tiene parangón alguno.⁴⁵ El europeo no se encuentra ahora ante el salvaje o el nativo anclado en una sociedad no sólo preindustrial, sino filosófica y religiosamente primitiva, científicamente incapaz, como ocurriera en los siglos precedentes, pueblos que pueden ser seducidos con nimios obsequios a cambio de mercancías exóticas y que deben ser colonizados para acercarlos a los valores civilizadores occidentales y cristianos. Por primera vez el otro descubierto tiene algo importante que ofrecer, tanto moral como filosófica, artística y científicamente; un interés que en Leibniz no se limitará sólo a la aritmética, encontrando refugio, igualmente, en la medicina, a pesar de la visión negativa de Grimaldi;⁴⁶ la botánica, a través del *Flora Sinensis* de Boym (1656), y la lingüística, gracias a Kircher y su *China illustrata* (1667). Poco antes de abandonar Grimaldi territorio europeo, retornando a China, Leibniz alcanza todavía a escribirle: “Hasta ahora hemos tenido numerosas relaciones con las Indias y de diversos tipos; todavía, sin embargo, no habíamos tenido relación científica alguna”.⁴⁷

La segunda perspectiva la constituye la línea textual heredada de los jesuitas y su interpretación por los *économistes* como el *laissez-faire*, “dejar hacer”. Si bien las ideas de inacción se

⁴⁵ En efecto, Leibniz redactó en Roma una carta, fechada en 19 de julio de 1689, en la que dirigía treinta preguntas sobre China a Claudio Grimaldi —respondidas en persona y recogidas parcialmente por el propio Leibniz (véase G. W. Leibniz, *Leibniz Korespondiert mit China*, ed. R. Widmaier, Frankfurt, Klostermann, 1990, pp. 7-10)—, haciendo especial hincapié en el necesario intercambio cultural, no económico, resultado de la más pura preservación del “logos” original corrompido en Occidente (Mungello, *Leibniz and Confucianism...*, op. cit., pp. 33 y 155, n. 31).

⁴⁶ Claudio Filippo Grimaldi (1638-1712), jesuita procurador de la Misión en China desde 1686, fue recomendado como obispo en 1696 con la oposición de Portugal. Ocupó diversos puestos estatales como rector hasta 1706, cuando fue relevado, por orden del legado pontificio Carlo Tomaso Maillard de Tournon. Un año después sería nuevamente recomendado por el rey portugués para asumir sus tareas de obispo, pero el rechazo papal frenó una vez más su carrera teológica. Intercambió siete cartas con Leibniz (éste le remitió cinco), quien comenzó a establecer una prolífica correspondencia con otros jesuitas en China (véase, por ejemplo, F. Masini, “Bio-bibliographical notes on Claudio Filippo Grimaldi S.J., missionary in China (1638-1712)”, en Antonio Forte y Federico Masini (eds.), *A life journey to the East: Sinological studies in memory of Giuliano Bertuccioli (1923-2001)*, Kioto, Italian School of East Asian Studies, 2002, pp. 185-200).

⁴⁷ *Leibniz-Briefwechsel*, Niedersächsische Landesbibliothek, Hanover, ms. 330, ff. 3-5.

atribuyen habitualmente a un daoísmo que los ilustrados nunca conocieron, la idea política de un gobierno desde la inacción no es en modo alguno ajena a las enseñanzas confucianas, siendo el *locus classicus* la afirmación del Maestro de que el que con virtud gobierna, puede ser comparado con la estrella polar, haciendo a todos girar a su alrededor.⁴⁸ Este “estado como piel” que ya reclamara Ortega invocando a Horacio,⁴⁹ esta “vida como libertad” que comúnmente se atribuye al daoísmo, pero que permanece escondida igualmente detrás del confucianismo y realizada en las manifestaciones culturales chinas —entre ellas, la cerámica—, fue ciertamente percibida por sus contemporáneos europeos; como evidencia, por ejemplo, el frontispicio del famoso grabado que John Toland presentó en su edición de *The Oceana* de James Harrington,⁵⁰ y que servirá de conexión con el siguiente apartado: la relación que se estableció entre el arte chino importado por portugueses y holandeses y el desarrollo de la filosofía europea poscartesiana.

El frontispicio en cuestión reproduce una imagen de la Libertad en túnicas romanas, símbolo de Londres, sentada en su trono de clásica iconografía como regente —una referencia arquitectónica a las ideas republicanas de Cicerón—,⁵¹ corona-

⁴⁸ *Analectas*, 2.1. Cf. 15.5 para la misma idea. Para un análisis de la inacción en el confucianismo, véase R. T. Ames, *The Art of Rulership. A Study of Ancient Chinese Political Thought*, Albany, Suny, 1994, pp. 13 y ss. y 28-29.

⁴⁹ “[...] leges sine moribus vanae”, en J. Ortega y Gasset, “El Estado como piel”, en J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, Madrid, Taurus, 2006, vol. 6, p. 132, citando a Horacio, 3.24.

⁵⁰ J. Harrington, *The Oceana and other Works of James Harrington*, Londres, John Toland, 1700, p. xlii. James Harrington (1611-1677) fue una importante figura política del republicanismo inglés. Su obra fue publicada originalmente en 1656, y reimpressa por John Darby junto a Toland, con introducción y notas, en 1700 en Londres (Toland añadiría, además, algunas modificaciones al texto, sobre las cuales véase I. B. Cohen, *Interactions. Some Contacts between the Natural Sciences and the Social Sciences*, Massachusetts, MIT Press, 1994, p. 149, n. 97). Posteriormente, sería republicada en Dublin (1737) y de nuevo en Londres en 1747 y 1771. Cabe decir que esta obra se constituía a imagen de la *República* platónica: no se trataba únicamente de un texto teórico, sino de una serie de ideas que deberían ser llevadas, sin éxito, a la práctica de la escena política inglesa. El texto le valió el arresto por conspiración contra el gobierno y, a largo plazo, estos hechos minaron su salud hasta conducirlo a la locura.

⁵¹ J. Champion, *Republican Learning: John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696-1722*, Nueva York, Manchester University Press, 2003, pp. 105-106. Champion ofrece, igualmente, una descripción de la escena, obviando ciertos detalles como la autoría de van der Gucht a pie de página.

da por las efigies de Moisés, Solón y Numa a su derecha, y, a su izquierda, Licurgo, Numa y Guillermo III, con Confucio significativamente en el centro de la misma. Sobre todos ellos, la deposición de armas y, abajo, a sus pies, el “*commercio*” y “*opificio*” (artesanía), símbolos de la libertad cívica, acompañados de la inscripción “*I. Tolandus libertati sacravit*”, “John Toland consagrado a la libertad”, lema realizado por el bastón de manumisión sobre el que se sostiene un sombrero, simbolizando la liberación final de la esclavitud a la que los poderes religiosos y legislativos sometían al europeo.⁵² Para el filósofo irlandés, el suyo era “el único país de cristianos, donde nadie era obligado a sufrir martirio por el evangelio”, una situación que sólo se habría dado previamente en China⁵³ y que Toland deseaba para la Gran Bretaña: Escocia, simbolizada por una flor de cardo; Inglaterra, una rosa, e Irlanda, un arpa, unidos todos ellos por la libertad republicana conseguida por Bruto y Guillermo III. Los restantes legisladores son todos ellos paganos —Moisés, Solón, Numa, Licurgo y Confucio, respectivamente, Israel, Atenas, Roma, Esparta y China—, reforzando la idea, expresada por los deístas, de que el paganismo de determinadas figuras intelectuales de la antigüedad, anteriores a la revelación de Cristo, era en realidad su misma fe cristiana desprovista de superstición.⁵⁴ Situando a Confucio en el centro, significativamente, Toland responde inconscientemente a la pregunta ya planteada por Pascal: “Lequel est le plus croyable des deux, Moïse ou la Chine?”.⁵⁵

⁵² Compárese con la caricatura de Willian Hogarth, realizada en 1724 —dos años después de fallecer Toland—, en la que se representan estos poderes acompañados de una jocosa inscripción: “Some of the Principal Inhabitants of Y^e MOON”, siendo éstos la realeza, el papado y la legislación. La imagen puede encontrarse al inicio de R. E. Sullivan, *John Toland and the Deist Controversy. A Study in Adaptations*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

⁵³ J. Toland, *A New Edition of Toland's History of the Druids*, Edinburgo, R. Hudleston, 1814, vol. iv, p. 60.

⁵⁴ M. Tindal, *Christianity as Old as Creation: or, the Gospel, a Republication of the Religion of Nature*, Londres, s.e., 1730, p. 421.

⁵⁵ B. Pascal, *Pensées*, fr. 822, en B. Pascal, *Oeuvres Complètes*, ed. Louis Lafuma, París, Seuil, 1963. La imagen de Confucio utilizada por Toland, y dibujada por Michael van der Gucht, tiene su origen en el “Cum Fu Çu sive Confucius”, obra anónima reproducida por Philippe Couplet en su *Confucius Sinarum Philosophus* y que, habiendo sido modificada levemente para un panfleto inglés titulado *The Morals of Confucius, a Chinese Philosopher*, publicado en 1691, desembocó en la edición francesa de 1758

La conquista europea de la porcelana china

El comercio con el extremo oriental de Asia trajo consigo cerámicas y porcelana, que, rápidamente, se convirtieron en el nuevo objeto que deseaban conquistar los artesanos europeos —a imagen de la conquista filosófica de sus contemporáneos—, afanándose en descubrir los secretos chinos con los cuales enriquecer la decadente industria europea. A estas pequeñas muestras de cerámica cabe añadir también sedas, mobiliario y jardines naturalistas que caracterizarían el estilo orientalizador vivido por la Europa del siglo xviii, y que se constituían como reacción al escepticismo y desilusión de las formas barrocas precedentes, italianas y francesas.⁵⁶ Los primeros síntomas de rococó aparecen a la vez que Europa se fragmenta religiosamente, extendiéndose hasta mediados del siglo xviii, momento en el que resurgirán Herculano y Pompeya y, con ellas, el interés por el clasicismo y la antigüedad genuinamente europea, una seducción que se verá acrecentada por el subsiguiente descubrimiento de los vínculos lingüísticos con India a través de las lenguas indoeuropeas.⁵⁷ La pasión estética por China durante los siglos xvii-xviii será tan profunda que se planea la creación de mobiliario de porcelana,⁵⁸ se introducen modificaciones en la ópera italiana y se inaugura el principio de siglo con festividades rituales chinas que, de la mano del monarca Luis XIV, habrán de perdurar reproducidas, en 1756, por su sucesor al

de *Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité* de Diógenes Laercio, en la que se incluyó un capítulo sobre Confucio y su doctrina de 90 páginas (Amsterdam, J. H. Schneider, 1761, vol. iii, p. 103 para la imagen, invertida respecto al original inglés, y pp. 103-192 para el texto).

⁵⁶ G. F. Hudson, *Europe and China: A Survey of their Relations from the Earliest Times to 1800*, Boston, Beacon, 1961, pp. 274-275; J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and West Thought*, Nueva York, Routledge, 1997, pp. 51-52.

⁵⁷ Los románticos, y entre ellos Schopenhauer, volverán sus ojos a India, al budismo y al sánscrito, palideciendo su interés por China que, con la India de los jesuitas en 1773, se convertirá poco a poco en aquel “Gelbe Gefahr” (“peligro amarillo”) que pintara Hermann Knackfub en 1895. El resultado político para Europa fue evidente: invadir en lugar de evangelizar. Véase Hudson, *Europe and China...*, op. cit., pp. 327-329; Clarke, *Oriental Enlightenment...*, op. cit., pp. 52-53; W. H. McNeill, *The Rise of the West. A History of the Human Community*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, p. 713, n. 66.

⁵⁸ A. Reichwein, *China and Europe. Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*, Londres, Routledge, 1968, p. 27.

trono y, años después, por José II de Habsburgo.⁵⁹ El influjo fue tan poderoso que en la segunda mitad del siglo xvii existían treinta factorías de porcelana únicamente en Delft, tierra natal del jurista Hugo Grotius, padre de la ley natural que influiría decisivamente sobre el maestro del economista Adam Smith, Francis Hutcheson.⁶⁰

El origen de esta fiebre cabe buscarlo en dos incidentes que abrirían las rutas del comercio artístico entre Europa y China: en primer lugar, el hasta entonces ilegal intercambio de porcelanas entre los fabricantes chinos y los navieros portugueses llegaría a su fin cuando, en 1557, y gracias a la participación de éstos en la derrota de un grupo de piratas que asediaban las costas chinas, la corte Ming les permite establecerse en Macao. La fructífera cerámica de Jingdezhen, en Jiangxi, comienza entonces a producir masivamente porcelanas decoradas en azul cobalto con la intención de satisfacer el mercado europeo, controlado por los portugueses.⁶¹ Pero sus rutas secretas de comercio caerán en manos de los holandeses con la captura de dos de sus carracas: la *San Jago*, vencida en Santa Helena por tres buques el 14 de marzo de 1602 —el mismo año en que se fundaba la Vereenigde Oost-Indische Compagnie (v.o.c., Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales)—, y la *Santa Catharina*, el 25 de febrero de 1603, saqueada en el estrecho de Malaca por el almirante Jacob van Heemskerck, quien había intentado sin éxito alcanzar una ruta alternativa entre Holanda y China a través del ártico. La mercancía de estas dos carracas fue subastada en Middelburg y Amsterdam, respectivamente, ascendiendo la segunda de ellas a un total de 60 toneladas de porcelana entintada en azul, que desde entonces pasaría a ser conocida como *kraak* o *kraakporselein*, “porcelana de las

⁵⁹ Hudson, *Europe and China...*, op. cit., p. 276; A. Ward, *Pagodas in Play: China on the Eighteenth Century Italian Opera Stage*, Nueva Jersey, Rosemont, 2010, p. 44.

⁶⁰ Sobre esta figura, véase el estudio de Gerlach, “Wu-wei in Europe...”, op. cit., pp. 12 y ss.

⁶¹ El color azul, conseguido a través del óxido de cobalto, habría llegado a China desde Kashan en la década de 1320, siendo sustituido en el siglo xv por una variedad de cobalto rica en manganeso recién descubierta cerca de Jingdezhen. Véase N. Wood, *Chinese Glazes: Their Origin, Chemistry, and Recreation*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1999, pp. 63-66.

carracas”.⁶² A esto hay que añadir el acuerdo con los Países Bajos que China firmaría en 1624, tras el fallido ataque holandés sobre Macao dos años atrás, y que permitía a este país comerciar libremente desde Fort Zeelandia, edificada en Taiwan por la VOC con tal fin. Se inicia con ello una exportación masiva de motivos chinos que no cesará a lo largo de todo el siglo XVII, aun a pesar de la caída de la dinastía Ming y la conquista Manchú. Los intentos por reproducir el arte chino no se detendrán hasta que, en 1708, Ehrenfried Walther von Tschirnhaus y Johann Friedrich Böttger descubran los componentes necesarios para fabricar una porcelana de calidad. Tras la repentina muerte de Tschirnhaus, en octubre de ese mismo año, Böttger fundará la Meissen Manufaktur en la ciudad del mismo nombre, en 1710.

Pero la importancia de estas cerámicas no se limita únicamente al secreto de su manufacturación, que François Xavier d'Entrecolles revelaría, en 1712, en una carta al padre Orry,⁶³ sino en las escenas agrícolas y naturalistas que los artistas europeos comenzaron a copiar en sus cuadros y *faïences* a imagen de los artículos importados desde China.⁶⁴ La influencia de

⁶² Sobre estos hechos, véase M. Rinaldi, *Kraak Porcelain. A Moment in the History of Trade*, Londres, Bamboo Pub., 1989, p. 7 (introducción de Chritiaan J. A. Jörg) y 61; Chr. J. A. Jörg, *Oriental Porcelain and Delfware*, Hong Kong, Netherlands Consulaat-Generaal, 1984, p. 13. Sobre la San Jago, C. G. Roelofsen, “Het trieste slot van een reis om de wereld in het begin van de zeventiende eeuw; de affaire Carletti”, *Mededelingen van de Nederlandse Vereniging voor Zeegechiedenis*, núm. 20, 1970, pp. 18-24; y sobre la subasta del Santa Catharina, J. H. W. Verzijl, *International Law in Historical Perspective*, vol. iv, Leiden, Martinus Nijhoff Pub., 1971, pp. 31-32.

⁶³ La carta será publicada en J.-B. Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, París, P. G. Le Mercier, 1735, vol. 2, pp. 213-246, incluidas unas ilustraciones sobre su fabricación. Francois Xavier d'Entrecolles (1664-1741) fue un jesuita francés que lideró a sus compatriotas de la orden entre 1706 y 1719, y 1722 y 1732. Con la ayuda de varios conversos cristianos, d'Entrecolles resolvió el enigma de las cerámicas chinas producidas masivamente en Jingdezhen. El padre Louis-François Orry (1671-1726), tesorero en París de las Misiones en China e India, se encargará de hacer público el descubrimiento en *Lettres édifiantes et curieuses de Chine par des missionnaires jésuites* (A. B. Walther, *Getting an Heir: Adoption and the Construction of Kinship in Late Imperial China*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1990, p. 184).

⁶⁴ Véase, por ejemplo, Chr. J. A. Jörg, “Chinese Porcelain for the Dutch in the Seventeenth Century: Trading Networks and Private Enterprise”, en Rosemary E. Scott (ed.), *The Porcelains of Jingdezhen. Colloquies on Art and Archaeology in Asia*, 16, Londres, Percival David Foundation of Chinese Art, 1993, p. 195, para una reproducción comparada de una *faïence* holandesa fechada entre los años 1660 y 1680, y una

éstos y otros muchos objetos fue lo suficientemente significativa como para que importantes figuras de la intelectualidad europea, desconfiando de las noticias recibidas por los jesuitas, recogieran y copiaran mapas, estudios matemáticos, pinturas y porcelanas chinas para comprender mejor ese constructo redentor llamado China.⁶⁵ Un intercambio que, si bien intelectualmente fue unidireccional, artísticamente alcanzó una difusión relativamente amplia. Unidireccional porque, a pesar de los motivos que tempranamente hicieron su aparición en China, éstos no parecen haber sido asumidos o comprendidos más allá del mero placer estético. Así, junto a estatuillas representando a caballeros holandeses, escenas de ambiente europeo, escudos señoriales de la nobleza occidental e, incluso, emblemas masónicos,⁶⁶ encontramos también abundantes representaciones mitológicas clásicas —especialmente latinas— y cristianas, utilizadas acríticamente: unos platos *famille rose* con representaciones de los elementos Fuego (Júpiter visitando a Vulcano con Venus sobre ellos) y Aire (Eolo, con Juno sobre él), inspirados en la serie “*I quattro elementi*” del boloñés Francesco Albani;⁶⁷ diversos *putti* o querubines haciendo pompas de

porcelana china de 1635-1645, conservadas en el Museo de Gröninger. Una comparación entre ambos estilos puede encontrarse en M. de Visser, “A Delft and a Chinese Vase Marked ‘AK’”, *The Burlington Magazine for Connoisseurs*, vol. 53, núm. 309, 1928, pp. 312-318.

⁶⁵ Por ejemplo, el jurista Jean Theodore Royer, de La Haya. Véase J. van Campen, *De Haagse jurist Jean Theodores Royer (1737-1807) en zijn versameling Chinese voorwerpen*, Hilversum, Uitgeverij Verloren, 2000.

⁶⁶ Michel Beurdeley recoge algunas de estas porcelanas en M. Beurdeley, *Chinese Trade Porcelain*, Rutland, Charles E. Tuttle, 1963. Para las estatuillas chinas de holandeses, véanse pp. 15 (Pl. IV, 1661-1722), 91 (Pl. XVIII, 1735-1796) y 121 (Pl. XXII, siglo XVIII); para los escudos de armas, pp. 154-157; y diversos símbolos masónicos en p. 184. El Museo Británico conserva también numerosas piezas que muestran influencias europeas en la cerámica china; por ejemplo, OA 1913.12-20.164 (donación del reverendo A. H. S. Barwell) y OA 1948.10-20.5 (P. C. Manuk y Miss Coles), cuenco y jarrón en cobre esmaltado datados entre 1736 y 1795, respectivamente, con escenas de la nobleza europea; OA 1931.11-17.2, 1 (donación de Laura Cannan), juego de porcelana chino con escenas europeas de invierno inspirado en la cerámica Meissen, ref. M & LA Frank. 64, datada c. 1870; así como otros interesantes objetos decorativos, tales como abanicos de marfil y cajas del mismo material (ref. OA 1933.6-15.7-9).

⁶⁷ Frank. 1404-5, Museo Británico, c. 1736-1745. Para una descripción de los cuadros originales, destinados al cardenal Mauricio de Savoya, véase la carta de Albani al mismo, en F. Harvouet, N. Harvouet y Y. Bruneau, *La Porcelaine des Compagnies des Indes, a Decor Occidental*, París, Flammarion, 1986, p. 318. La serie completa de cuatro piezas se conserva en el museo Henry Francis du Pont Wintenthur, con diversas

jabón en una tetera, tal vez inspirados en la obra homónima de François Boucher;⁶⁸ así como múltiples escenas cristianas mostrando la Natividad, la Crucifixión o la Resurrección.⁶⁹ Una de las piezas más impresionantes a este respecto lo constituye el popular cuenco de Jingdezhen con un escudo señorial, en cuyo interior puede verse una hidra de siete cabezas, dos de ellas humanas —un hombre y una mujer—, con la inscripción latina “*Sapienti nihil novum*” inspirada en el libro del *Eclesiastés* (1:9-10), y cuya representación remite a la Bestia o Anticristo del Apocalipsis de Juan, todo ello aderezado con diversos motivos budistas en derredor.⁷⁰

Por su parte, las porcelanas chinas inundaron de forma semejante la atmósfera artística de una Europa que buscaba en China el espléndido régimen administrativo, religioso y científico que no alcanzaba a realizar en sí misma. Escenas de paisajes naturalistas, porcelanas con motivos florales, insectos, pájaros sobre una hoja al borde de un tranquilo lago, o jóvenes conversando despreocupadamente en paisajes rurales circunscritos por pagodas y, ocasionalmente, por otros motivos budistas, configuraron en la mente europea la ilusión de una China utópica sustentada en una ley natural que permitía a la

copias repartidas en colecciones privadas, y un juego de tazas en el Museo Real de Arte e Historia de Bruselas.

⁶⁸ 1963.4-22.5, Museo Británico, c. 1740-1760. Formarían parte de un juego de platos que se encuentra actualmente en el Rijksmuseum de Amsterdam y en colecciones privadas. Hervouet y Bruneau identifican el motivo con una obra de Charles Nicolas Cochin, el Joven (*La Porcelaine des Compagnies...*, *op. cit.*, núm. 13.99), pero los elementos no coinciden. Significativamente, Boucher pintó también un *Dix petites chinoises*, conservado en el Museo de Bellas Artes y Arqueología de Besançon.

⁶⁹ En el Museo Británico, véanse OA F. 919+, F. 920+ y F. 921+ (c. 1740), tres platos en *grisaille* que muestran la Natividad, la Crucifixión y la Resurrección, acompañados de cuatro figuras representando la Crucifixión, la Pietà, el Buen Pastor y dos ángeles (OA 1980.7-28.83-6). Para múltiples ejemplos de motivos religiosos cristianos, véase Beurdeley, *Chinese Trade Porcelain*, *op. cit.*, pp. 139-140, y para paganos, pp. 58-60, 179-180.

⁷⁰ El origen de esta representación es desconocido, aunque Gray lo remite a la obra *Impresse Illustri* de Camillo Camilli (Venecia, 1586), en B. Gray, “A Chinese Blue and White Bowl with Western Emblems”, *British Museum Quarterly*, núm. 22, 1930, pp. 81-83. El Museo Británico conserva una copia del cuenco (OA 1957.12-16.19) datada en la primera década del siglo XVII, cuya inscripción lee incorrectamente “*Sepienti nihil novum*”, un error del copista que remite a otro cuenco, en Beurdeley, *Chinese Trade Porcelain*, *op. cit.*, p. 87 (Pl. 67), de la misma época, en donde la “A” inclinada podría fácilmente confundirse con una “E”.

población disfrutar libremente de sus vidas, ejerciendo aquellas actividades económicas que desearan y obteniendo grandes beneficios con ello.⁷¹ Desde la ventana liberal holandesa hasta Francia, estas representaciones artísticas robustecieron las ya formadas ideas liberales que constituirían el gobierno fisiocrático, ideas que, una vez más, hay que recordar que nunca fueron conscientemente identificadas con el daoísmo o el budismo, religiones prácticamente desconocidas más allá de las páginas de sus críticos jesuitas. Si Francia sería llamada la “China de Europa”, y los filósofos ilustrados, “hijos mestizos de China”, el economista y fisiócrata francés François Quesnay sería conocido, significativamente, como el “Confucio de Europa”.⁷²

Conclusión

La reflexión jesuita se centra fundamentalmente en la armonización de las doctrinas cristiana y confuciana, entendiendo la segunda como un prolegómeno a la primera, y enmarcando su tarea evangelizadora en la crisis política y teológica europea. El cambio en los planteamientos presentes en su estrategia inicial, herencia de Valignano, responde fundamentalmente a la necesidad de adecuarse a las necesidades propias de China, en donde el budismo era visto como una superstición. No obstante, dentro de la lógica jesuita, donde el confucianismo era comprendido como una fe laica, no existía contradicción alguna entre su inicial disfraz budista y el temprano interés de la orden por traducir a Confucio y a Mencio. A su vez, y como hemos visto sucintamente, la influencia sobre la intelectualidad europea se redujo a dos motivos principales: la transmisión de textos

⁷¹ Algunas de estas porcelanas pueden verse en Van Campen, *De Haagse jurist Jean Theodore Royer...*, op. cit., pp. 131-132; y en Rinaldi, *Kraak Porcelain...*, op. cit., pp. 83 (Pl. 61), 158-160 (Pl. 191-196), 163 (Pl. 202) y 200-201 (Pl. 262, 264). Pl. 196, decorado con simbología budista, parece representar diferentes momentos de la vida del Buda.

⁷² D. Elisseeff-Poisle, “Chinese Influences in France, Sixteenth to Eighteenth Centuries”, en Thomas H. C. Lee (ed.), *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1991, p. 157: “Can we claim that the philosophes of the Enlightenment were, at least partially, sons of China? In a way, yes”. Cf. C. A. Fischer, “Containing China? I. The Antecedents of Containment”, *The Geographical Journal*, vol. 136, núm. 4, 1970, p. 549; Reichwein, *China and Europe...*, op. cit., pp. 28-29.

por los jesuitas, en forma de ensayos o traducciones, que fue principalmente confuciana; y la no menos importante presencia de diversas manifestaciones artísticas, en especial porcelana, con motivos naturalistas que explicaron China utópicamente.

No debe pensarse, empero, que la influencia de los estudios sinológicos jesuitas sobre la corriente ilustrada modificó el pensamiento de los autores del continente: nos encontramos ante un complejo ambiente de ideas que debe ser cribado, y cuyo cedazo será, precisamente, la corroboración de lo ya prefigurado en la filosofía de estos pensadores al enfrentarse a la realidad china. Esta visión conformista y ratificadora, como habrá de verse en una segunda parte, la heredarán Malebranche y Leibniz, indirectamente, de Montaigne, quien tuviera contacto con diversos elementos orientales en sus viajes a La Villa (7 de mayo a 21 de junio y 14 de agosto a 12 de septiembre de 1581), Florencia, Pisa y Lucca (21 de junio a 13 de agosto del mismo año) y, en especial, a Roma (30 de noviembre de 1580 a 19 de abril de 1581) y en su Biblioteca Vaticana, donde habría consultado “un libro de China, de caracteres extraños, hojas hechas de cierto material más suave y pelúcido que nuestro papel”.⁷³ ❖

Dirección institucional del autor:

Universidad de Barcelona

C/ Pantano de Tremp, 42, Bj. 2

08032 Barcelona (España)

✉ *cguarde@live.cn*

Bibliografía

AMES, R. T., *The Art of Rulership. A Study of Ancient Chinese Political Thought*, Albany, Suny, 1994.

⁷³ M. de Montaigne, *Journal de Voyage*, ed. Pinganaud, París, Arléa, 1998, p. 122; la entrada corresponde al 6 de marzo de 1581. En 1588, tras obtener conocimiento de diversas obras jesuitas sobre China y Japón, bajo encargo de Enrique de Navarra, añadirá estas tesis a sus ensayos como confirmación del carácter universal de su doctrina. Véase, sobre Montaigne, D. F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 1977, vol. 2, pp. 295-301; Zhang Longxi, “The Myth of the Other: China in the Eyes of the West”, *Critical Inquiry*, vol. 15, núm. 1, 1988, pp. 108-131.

- AMES, R. T. y H. Rosemont, Jr., *The Analects of Confucius. A Philosophical Translation*, Nueva York, Random House, 1998.
- ARAÚJO, H., "Ricci, Matteo (1552-1610) Italian Jesuit Missionary and Traveler", en Jennifer Speake (ed.), *Literature of Travel and Exploration: an Encyclopedia*, 3 vols., Londres-Nueva York, Fitzroy Dearborn, 2003, vol. 3, pp. 1008-1010.
- BEURDELEY, M., *Chinese Trade Porcelain*, Rutland, Charles E. Tuttle, 1963.
- BILLINGTON, M. O., "Toward the Ecumenical Unity of East and West: the Renaissances of Confucian China and Christian Europe", *Fidelio*, vol. 2, núm. 2, junio de 1993. [Schiller Institute: www.schillerinstitute.org/fid_91-96/932_mob.html, consultado el 5 de julio de 2010.]
- BILLINGTON, M. O., "Matteo Ricci, the Grand Design, and the Disaster of the 'Rites Controversy'", *Executive Intelligence Review*, vol. 28, núm. 43, 9 de noviembre de 2001. [www.larouchepub.com/other/2001/2843m_ricci.html, consultado el 5 de julio de 2010.]
- BROOKS, E. B. y A. T. Brooks, *The Original Analects. Sayings of Confucius and his successors*, Nueva York, Columbia University Press, 1998.
- CERVERA JIMÉNEZ, J. A., "La interpretación ricciana del confucianismo", *Estudios de Asia y África*, vol. 37, núm. 2, 2002, pp. 211-239.
- CHAMPION, J., *Republican Learning: John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696-1722*, Nueva York, Manchester University Press, 2003.
- CLARKE, J. J., *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and West Thought*, Nueva York, Routledge, 1997.
- COHEN, I. B., *Interactions. Some Contacts between the Natural Sciences and the Social Sciences*, Massachusetts, MIT Press, 1994.
- COOK, D. J. y H. Rosemont, Jr., *Gottfried Wilhelm Leibniz: Writings on China*, Chicago, Open Court, 1994.
- COUPLET, P., *Confucius Sinarum philosophus sive scientia Sinensis*, París, Danielelem Horthemels, 1687.
- CRONIN, V., *The Wise Man from the West*, Londres, Fontana Books, 1961.
- CUSA, N. de, *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*, trad. Víctor Sanz Santacruz, Pamplona, CUA, 1996.
- D'ELIA, P. M., *Fonti Ricciane*, 3 vols., Roma, La Libreria dello stato, 1942-1949.
- DEHERGNE, J., *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1973.

- DU HALDE, J.-B., *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, 4 vols., París, P. G. Le Mercier, 1735.
- DUTEIL, J.-P., *Le Mandat du Ciel. Le Rôle des Jésuites en Chine*, París, Arguments, 1994.
- EGEA, M. A., “¿Crecer? Nunca jamás. Peter Pan y Wendy: dos patronas de conducta adolescente”, *Torre del Virrey*, núm. 6, 2009, pp. 105-113.
- ELISONAS, J., “Cristianity and the daimyo”, en John W. Hall *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Japan*, 6 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1999, vol. 4, pp. 301-372.
- ELISSEFF-POISLE, D., “Chinese Influences in France, Sixteenth to Eighteenth Centuries”, en Thomas H. C. Lee (ed.), *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1991.
- FINGARETTE, H., *Confucius: the Secular as Sacred*, Nueva York, Harper & Row, 1972.
- FISCHER, C. A., “Containing China? 1. The Antecedents of Containment”, *The Geographical Journal*, vol. 136, núm. 4, 1970, pp. 534-556.
- GAUBIL, A., *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, etc. des Chinois, par les missionnaires de Pékin*, París, Nyon, 1791.
- GERLACH, Chr., *Wu-wei in Europe. A Study of Eurasian Economic Thought*, Working Papers of the London School of Economics and Political Science, núm. 12, 2005. [<http://eprints.lse.ac.uk/22479/>, consultado el 18 de abril de 2011.]
- GISONDI, F. A., *Michele Ruggieri. Missionario in Cina e Primo Sinologo Europeo*, Milán, Jaca Book, 1999.
- GRANADA, M. A., *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000.
- GRAY, B., “A Chinese Blue and White Bowl with Western Emblems”, *British Museum Quarterly*, núm. 22, 1930, pp. 81-83.
- HARVOUET, F., N. Harvouet e Y. Bruneau, *La Porcelaine des Compagnies des Indes, a Decor Occidental*, París, Flammarion, 1986.
- HARRINGTON, J., *The Oceana and other Works of James Harrington*, Londres, John Toland, 1700.
- HOCHSTRASSER, T. J., *Natural Law Theories in Early Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- HSIA, R. P., “Review of Manufacturing Confucianism”, *History of Religions*, vol. 41, núm. 1, 2001, pp. 71-73.

- HUDSON, G. F., *Europe and China: A Survey of their Relations from the Earliest Times to 1800*, Boston, Beacon, 1961.
- JENSEN, L. M., *Manufacturing Confucianism: Chinese traditions and universal civilization*, Durham, Duke University Press, 1997.
- JÖRG, Chr. J. A., *Oriental Porcelain and Delfware*, Hong Kong, Netherlands Consulaat-Generaal, 1984.
- JÖRG, Chr. J. A., "Chinese Porcelain for the Dutch in the Seventeenth Century: Trading Networks and Private Enterprise", en Rosemary E. Scott (ed.), *The Porcelains of Jingdezhen. Colloquies on Art and Archaeology in Asia*, 16, Londres, Percival David Foundation of Chinese Art, 1993.
- LACH, D. F., *Asia in the Making of Europe*, 3 vols., Chicago, University of Chicago Press, 1977.
- LAERCIO, D., *Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité*, 3 vols., Amsterdam, J. H. Scheider, 1761.
- LEIBNIZ, G. W., *Escritos de Filosofía Jurídica y Política*, ed. Jaime de Salas Ortueta, Madrid, Editora Nacional, 1984.
- LEIBNIZ, G. W., *Leibniz Korespondiert mit China*, ed. R. Widmaier, Frankfurt, Klostermann, 1990.
- LEIBNIZ, G. W., *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, ed. Wen-chao Li y Hans Poser, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2002.
- LEIBNIZ, G. W., *Discurso sobre la teología natural de los chinos*, trad. de Lourdes Rensoli Laliga, Buenos Aires, Prometeo, 2005.
- LEIBNIZ, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlín, Verlag, 2006.
- LEIBNIZ, G. W., *Obras filosóficas y científicas: Correspondencia 1*, ed. Juan Antonio Nicolás y María Ramón Cubells, Granada, Comares, 2007.
- MARTINI, M., *Sinicae historiae decas prima: res à gentis origine ad Christum natum in extrema Asia, sive magno Sinarum imperio gestas complexa*, Múnich, Joannem Blaeu, 1658.
- MASINI, F., "Bio-bibliographical notes on Claudio Filippo Grimaldi S. J., missionary in China (1638-1712)", en Antonio Forte y Federico Masini (eds.), *A life journey to the East: Sinological studies in memory of Giuliano Bertuccioli (1923-2001)*, Kioto, Italian School of East Asian Studies, 2002, pp. 185-200.
- MCNEILL, W. H., *The Rise of the West. A History of the Human Community*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- MONTAIGNE, M. de, *Journal de Voyage*, ed. Pinganaud, París, Arléa, 1998.
- MORILLAS, J., "La primera crítica filosófica al cristianismo: Celso y el Alethes Logos", *Daimon. Revista de Filosofía*, núm. 34, 2005, pp. 19-36.

- MORILLAS, J., "Religión, ciencia y política en la filosofía de John Toland", tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 2008.
- MORILLAS, J., "Traducción: John Toland y la lucha del filósofo contra la superstición y la ignorancia. 'Cartas a Serena. Carta I'", *Daimon. Revista de Filosofía*, núm. 49, 2010, pp. 175-194.
- MUNGELLO, D. E., *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1977.
- MUNGELLO, D. E., *Curious Land: Jesuit accommodation and the origins of Sinology*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1989.
- MUNGELLO, D. E., "How Central to Leibniz's Philosophy was China?", en Wenchao Li y Hans Poser (eds.), *Das Neueste über China: G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697*, Stuttgart, Steiner, 2000.
- ORTEGA Y GASSET, J., "El Estado como piel", en J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, 10 vols., Madrid, Taurus, 2004-2007, 2006, vol. 6, pp. 125-127.
- PASCAL, B., *Oeuvres Complètes*, ed. Louis Lafuma, París, Seuil, 1963.
- PHELAN, J. L., *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.
- REICHWEIN, A., *China and Europe. Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*, Londres, Routledge, 1968.
- RINALDI, M., *Kraak Porcelain. A Moment in the History of Trade*, Londres, Bamboo Pub., 1989.
- ROELOFSEN, C. G., "Het trieste slot van een reis om de wereld in het begin van de zeventiende eeuw; de affaire Carletti", *Mededelingen van de Nederlandse Vereniging voor Zeegeschiedenis*, núm. 20, 1970, pp. 18-24.
- RUIZ-DE-MEDINA, J., *Documentos del Japón 1547-1557*, Roma, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1990.
- SAID, E. W., *Orientalismo*, trad. de María Luisa Fuentes, Barcelona, Random House Mondadori, 2002.
- SAUSSY, H., "Review of Gottfried Wilhelm Leibniz: Writings on China", *Philosophy East and West*, vol. 47, núm. 2, 1997, pp. 269-270.
- SOTNAK, E., "Review of Gottfried Wilhelm Leibniz: Writings on China", *The Leibniz-Society Review*, núm. 5, 1995, pp. 33-35.
- SPENCE, J. D., *The Memory Palace of Matteo Ricci*, Nueva York, Viking Penguin, 1984.
- SULLIVAN, R. E., *John Toland and the Deist Controversy. A Study in Adaptations*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- TINDAL, M., *Christianity as Old as Creation: or, the Gospel, a Republication of the Religion of Nature*, Londres, s.e., 1730.

- TOLAND, J., *A New Edition of Toland's History of the Druids*, Edinburgo, R. Huddleston, 1814.
- VAN CAMPEN, J., *De Haagse jurist Jean Theodore Royer (1737-1807) en zijn verzameling Chinese voorwerpen*, Hilversum, Uitgeverij Verloren, 2000.
- VAN NORDEN, B., "Review of *Manufacturing Confucianism*", *Journal of Asian Studies*, vol. 58, num. 1, 1999, pp. 165-166.
- VENTURI, P. T., "The Letters of Matteo Ricci", en P. T. Venturi (ed.), *Opere Storiche del P. Matteo Ricci*, 2 vols., Macerata, Premiato Stabilimento Tipografico, 1911-1913, vol. 2, 1913.
- VERZIJL, J. H. W., *International Law in Historical Perspective*, vol. IV, Leiden, Martinus Nijhoff Pub., 1971.
- VISSER, M. de, "A Delft and a Chinese Vase Marked 'AK'", *The Burlington Magazine for Connoisseurs*, vol. 53, núm. 309, 1928, pp. 312-318.
- VON COLLANI, C., H. Holz y K. Wegmann, *Uroffenbarung und Daoismus. Jesuitische Missionshermeneutik des Daoismus*, Bochum, European University Press, 2008.
- VV.AA., *Poxie ji*, Hong Kong, Alliance Bible Seminary, 1996.
- WALTNER, A. B., *Getting an Heir: Adoption and the Construction of Kinship in Late Imperial China*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1990.
- WARD, A., *Pagodas in Play: China on the Eighteenth Century Italian Opera Stage*, Nueva Jersey, Rosemont, 2010.
- WITEK, J. W., *Controversial ideas in China and Europe: A Biography of Jean-François Foucquet, SJ (1665-1741)*, Roma, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1982.
- WITEK, J. W., "Review of *Manufacturing Confucianism*", *Church History*, vol. 68, núm. 2, 1999, pp. 522-523.
- WOOD, N., *Chinese Glazes: Their Origin, Chemistry, and Recreation*, Pensilvania, University of Pennsylvania Press, 1999.
- ZHANG LONGXI, "The Myth of the Other: China in the Eyes of the West", *Critical Inquiry*, vol. 15, núm. 1, 1988, pp. 108-131.

