

# Discurso sobre la teología natural de los chinos –Carta del Sr. Leibniz sobre la filosofía china al Sr. N. De Rémond, Consejero del Duque Regente e introductor de embajadores [1716]

De Leibniz, Gottfried Wilhelm. 2007 [1734].

Discurso sobre la teología natural de los chinos –Carta del Sr. Leibniz sobre la filosofía china al Sr. N. De Rémond, Consejero del Duque Regente e introductor de embajadores [1716]. Buenos Aires: Prometeo Libros – Biblioteca Internacional Martin Heidegger [263 pp.].

Renán Silva♦

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res47.2013.16>

La globalización —y sobre todo la conciencia que de ella se tiene hoy—, y el propio ascenso del capitalismo chino como una de las mayores fuerzas históricas de un mundo que ya no es bipolar, han obligado a los historiadores a volver los ojos hacia otros momentos de las relaciones que Occidente ha tenido con el gran imperio oriental, tierra del “cielo celeste”. Varios libros así lo comprueban. Señalemos por ejemplo el gran libro sobre el siglo XVII visto a escala (casi) global de Timothy Brook, titulado *Vermeer’s hat: The seventeenth century and the dawn of the global world*, aparecido en 2008, que, como sus obras

anteriores, nos muestra no sólo el carácter conectado de gran parte de la historia mundial, sino el papel de China como “centro del mundo” y como lugar de consumos y refinamientos que hacían de esa sociedad un lugar de exquisiteces y altas elaboraciones intelectuales, expulsadas tal vez de la imaginación histórica reciente por el predominio de la representación que sobre esa sociedad ha dejado la idea de “despotismo oriental”, una idea reforzada para nosotros por la “Revolución Cultural” comunista de finales de los años cincuenta y años sesenta, con sus condenas de todo lo que escapara a la regla y medida del comunismo maoísta.

♦ Doctor en Historia por la Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne, Francia. Profesor asociado del Departamento de Historia de la Universidad de los Andes, Colombia. Correo electrónico: [rj.silva33@uniandes.edu.co](mailto:rj.silva33@uniandes.edu.co)

Se trata de una reacción normal, aunque tardía, pero cada vez más profunda, contra la estrechez de miras en que por mucho tiempo —por más de dos siglos— nos ha mantenido a los historiadores el “Estado/nación” como marco limitado en el que se han planteando los problemas de la sociedad, la política y la cultura, no sólo para los siglos XIX y XX, lo que de hecho no parece una elección afortunada, sino para los siglos anteriores, pues los “países”, una unidad política formada en época reciente —en un lapso que no va más allá de los finales del siglo XVIII y muy pronto en crisis—, terminaron convertidos en el marco social, cultural y espacial en el que debía plantearse de “manera obvia” casi cualquier problema de los que analizan los historiadores, lo que llevó a verdaderas paradojas, como las de separar la historia de España de la de Portugal, o las de estudiar como realidades separadas las historias de los pueblos indígenas del sur y norte de América, o analizar dejando por fuera sus relaciones, las colonizaciones ibéricas, de tal forma que los problemas estudiados de Brasil y del resto de Suramérica terminaron planteándose por fuera de toda conexión.<sup>1</sup>

El gran cosmopolitismo y la preocupación por los seres humanos de toda la Tierra, que fueron características de la Ilustración del siglo XVIII, parecen tener grandes antecedentes en los propios siglos XVI y XVII, por lo menos al tenor de este texto de Gottfried Leibniz (1646-1716), publicado en una edición cuidadosa y trabajada, y precedido de una amplísima introducción de los editores, tan amplia que por momentos desborda los términos mismos del análisis propuesto por Leibniz y pone el texto del gran filósofo en el marco de una problemática que puede no ser exactamente la suya, o por lo menos estar presentada en un lenguaje que no le corresponde.

Lo que ponen de presente este texto de Leibniz y la informada presentación que lo acompaña —que incluye a su vez una amplia bibliografía actualizada—, es que la China era desde el siglo XV materia de alto interés cultural para los pensadores europeos, y no simplemente por razones de intercambio comercial, de proyectos de dominación o

cosas parecidas; sino que también lo era por razones de tipo intelectual, por reconocimiento de los altos valores de su sistema de escritura, y en buena medida por admiración de muchas gentes de letras y gobernantes hacia emperadores del período Ming a quienes se consideró, al parecer con buenas razones, como príncipes tolerantes. China era en aquel entonces objeto de la mirada de los más importantes pensadores europeos de esas épocas: Malebranche y Spinoza también se interesaron por ese universo cultural “extra/europeo”, aunque hacían una valoración diferente de la de Leibniz respecto de una cultura y sociedad como la china.<sup>2</sup>

Cualquiera sea el caso, la importancia del texto que comentamos es mayúscula, para comprender de qué manera la filosofía y la reflexión occidentales —europeas en este caso— no son simplemente un episodio de etnocentrismo, sino que se encuentran también hechas de una sabia meditación sobre la cultura y la tolerancia, incluido, claro, el reconocimiento de la tradición y grandeza de lejanas culturas que en épocas pasadas y presentes han sido capaces de aportar en igualdad de condiciones a la ciencia y a la cultura como patrimonio universal de la humanidad.

Leibniz empieza por reconocer los altos valores de la sociedad china y su tradición de tolerancia —valores que el recuerdo de la época comunista ha oscurecido por completo—, así como su permanente miedo ante los extranjeros y su tendencia al encierro. Sólo que esa tendencia no es la única característica de esa sociedad, y de hecho, se ve ella misma contrarrestada por otros tipos de energías culturales que hicieron posible intercambios muy tempranos con Europa y con sociedades vecinas como la india, con la que por largas épocas intercambió mercancías, ciencia, filosofía y matemáticas.

Reconocer la entidad y la importancia de la cultura china lleva a Leibniz, sin ninguna actitud etnocéntrica, a hablar de “teología natural” —desde luego haciendo uso de una etiqueta occidental y escolástica—, una designación a la que acude para mostrar el alto significado racional de los problemas que los discípulos de Confucio y de otras doctrinas religiosas chinas se han planteado y en torno a los cuales han desarrollado agudos pensamientos que cubren todos los ángulos de la reflexión que Occidente ha designado como filosofía, en sus más distintas variedades.

1 La reacción contra esas tendencias del análisis histórico ha empezado desde finales del siglo XX y fue notoria, al decir de los comentaristas, en el Congreso Internacional de Historia de Oslo en 1999, en donde el punto de la “global history” fue central en la agenda. En relación con lo que hoy designamos como América Latina, la reacción ha sido ejemplar. Véase, por ejemplo, la obra fundamental en este campo de Serge Gruzinski (2004) —hay traducción en castellano—, escrita bajo el enfoque de las “historias conectadas”. Gruzinski multiplica en sus análisis las relaciones, los puntos de encuentro, las interferencias, los préstamos culturales, las apropiaciones mestizas y todo lo que permite entender de qué manera los mundos de la Monarquía católica (c. 1580-1640) eran mundos mezclados, interdependientes, que conectaban Europa, las Américas lusa y castellana, las Filipinas, partes de la India y de la China y el África.

2 Las informaciones y los textos en los que se apoya Leibniz para hacer su comentario provienen de los medios misioneros católicos jesuitas, pero no son su única vía de información. Su correspondencia de largos años con misioneros católicos que se encontraban en China y el acceso a los textos chinos de los que se podía echar mano en ese momento parecen ser un expediente amplio de información, a pesar del desconocimiento existente sobre la China en la Europa de ese momento.

Posiblemente por razones estratégicas, pero no sólo por ellas, Leibniz no discute el problema de las ceremonias ni de los ritos religiosos en China —lo que por motivos de dogma y política podía resultar problemático en ese momento—, sino que se centra en sus doctrinas y principios —de manera particular, el gran pensador alemán se ocupará de las doctrinas de origen confuciano—, dejando de lado el núcleo que el catolicismo y Roma encontraban mucho más problemático en la cultura religiosa de esa sociedad, y a partir del cual observaba la cultura intelectual china como “exótica” y alejada de lo que sería un marco civilizado y racional.

A pesar de que para pensar ese núcleo de reflexión que designa como “teología natural” y sobre el que centra su atención Leibniz debe en gran medida interpretar las formulaciones chinas sobre la base de sus propias categorías —lo que se explica en parte, dice Leibniz, por lo poco que se sabe de esa sociedad—, con el peligro que ello entraña, no se trata de ninguna *asimilación* que arrase con el núcleo de creencias en torno a las cuales discute, reduciéndolas a un error o prejuicio, y Leibniz señala en su comentario que “todas estas expresiones de los chinos admiten un buen sentido”, refiriéndose a materias tan comprometedoras para un creyente, como él lo era, como las que tienen que ver con Dios, la materia primera del universo, el cielo, etcétera.

No podemos saber cuán históricamente fundado era el conocimiento que Leibniz tenía de la sociedad china —de su religión, de su Estado y en general de su cultura—. Parece que muchas de sus apreciaciones sobre la relación entre idea y representación a partir de la escritura ideográfica china, lo mismo que sus ideas sobre las correspondencias existentes entre sus descubrimientos matemáticos y el *I Ching*, no tienen a la luz del conocimiento presente mayor validez. Pero la importancia del texto puede estar en otra parte: en el gesto de apertura, en el cosmopolitismo, en la apertura al diálogo, en el esfuerzo de comprensión, sin ningún tipo de consideración falsamente amistosa o “populista”, un esfuerzo realizado por fuera de toda actitud de condescendencia, planteado en el terreno en que deben plantearse las relaciones entre iguales.

Durante un larguísimo tiempo, toda consideración “occidental” sobre las culturas que no pertenecían a su propia área cultural se hizo sobre la base del rasero cultural propio, usando como marco de análisis verdades consideradas como eternas y ajenas a la historia, inscritas en la propia naturaleza humana civilizada, que siempre había distinguido a Occidente, al tiempo que se consideraba a las demás formaciones culturales no occidentales como el producto de evoluciones problemáticas, productos exóticos que padecían

desde su raíz el defecto de haber sido contruidos al margen de la gran civilización occidental.

Hace algo más de medio siglo, luego de iniciado el proceso de descolonización de lo que restaba de las viejas posesiones coloniales de los imperios de ayer, se impuso la reflexión sobre la significación de esas culturas que parecían inspirarse en otros principios de racionalidad y de valoración, en lógicas que dejaban de lado lo que se consideraba como distintivo de esa “Grecia prolongada” hasta el presente, que se valoraba no como la civilización occidental, sino como la civilización misma, la civilización por antonomasia. Se impuso entonces a la consideración de los analistas el reconocimiento de la grandeza de civilizaciones y pueblos —en Asia, en África, en América precolombina— que por años habían sido poco o nada apreciados o lo habían sido solamente como exotismo que debería protegerse de su cercana destrucción.

En ese momento se impuso también, a veces como culpa insuperable, la denuncia del viejo etnocentrismo, rápidamente transformado en denuncia del “eurocentrismo”, lo que arrastró a muchos académicos occidentales que se dedicaban al análisis cultural a vivir sus propios valores culturales como una tradición que merecía, sin matices de ninguna clase, el rechazo y la condena. Se formó entonces una actitud populista de alabanza de toda forma cultural “no occidental”, formas a las que se consideró *sin matices* como alternativas y portadoras per se de una riqueza y humanidad, que no siempre los analistas nos revelaban, al mismo tiempo que se procedía a la crítica o al repudio de toda forma cultural occidental (con independencia de que se tratara del humanismo, de la lógica, de la teoría de los derechos humanos o de las ciencias), cultura de la que se sospechaba su complacencia con los valores de la dominación y del racismo.

Lo que resulta ser una profunda lección en las observaciones de Leibniz sobre la China y lo que les otorga tanta actualidad, no es su contenido, que en gran medida debe encontrarse ya superado, sino esa actitud visible que induce a que el reconocimiento de la grandeza de otras formas de pensamiento ajenas a las de su tradición, se pueda acompañar de elementos críticos, y, sobre todo, no exija una actitud injusta de desprecio respecto de la cultura propia, como ha sido tan frecuente en el último medio siglo de análisis cultural. ☼

## Referencia

1. Cruzinski, Serge. 2004. *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*. París: Editions de La Martinière.