

Estudios de
Asia y África

Estudios de Asia y África
ISSN: 0185-0164
reaa@colmex.mx
El Colegio de México, A.C.
México

GUARDE PAZ, CÉSAR
LA LECTURA ILUSTRADA EUROPEA DEL CONFUCIANISMO: ENTRE MALEBRANCHE Y
VOLTAIRE
Estudios de Asia y África, vol. XLVIII, núm. 2, mayo-agosto, 2013, pp. 327-356
El Colegio de México, A.C.
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58630440001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

LA LECTURA ILUSTRADA EUROPEA DEL CONFUCIANISMO: ENTRE MALEBRANCHE Y VOLTAIRE

CÉSAR GUARDE PAZ

Universidad de Barcelona

La primera ocasión en que Europa se abrió a la lectura interpretativa del confucianismo, desde una hermenéutica católica, y a través de las páginas fundamentalmente laicas de los filósofos ilustrados, coincide con la necesidad de reafirmar una cultura europea en crisis. Los jesuitas, primero, ya desde finales del siglo XVI, y los intelectuales del continente, después, miraron hacia el abismo del leviatán chino en busca de su filosofía, ciencia y teología, no objetivamente motivados sino, por el contrario, con la intención de encontrar ahí un reflejo de sus contrapartidas occidentales, en cuyas instituciones se había perdido la confianza. Las preocupaciones principales de estos filósofos, entre Malebranche y Voltaire, definirán un siglo de cosmopolitanismo orientado a corroborar sus propios sistemas filosóficos, desarrollados de forma independiente y con anterioridad a su conocimiento de la cuestión china. En lo que sigue examino el contagio no formativo —el conocimiento de la filosofía china no influye en la formación de los postulados de los autores, sino que más bien los ratifica— de este pensamiento sinofílico en los *philosophes* ilustrados y su relevancia en la confirmación de sus tesis.

La estrategia antispinozista del *Entretien* de Malebranche

La lectura del confucianismo, que acaparó por vez primera la hercúlea labor de los jesuitas por acercar cristianismo y tra-

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 27 de abril de 2011 y aceptado para su publicación el 8 de agosto de 2011.

dición china, fructificó sugestivamente en los escritos de los *philosophes* con un inusitado crecimiento exponencial en lo que a la presencia de motivos orientales respecta. El primero en ofrecer a Europa una visión de conjunto, comparativamente relevante a la crisis vivida en el continente y decisiva en la formación sinofílica de Leibniz, fue el francés Nicolás Malebranche, autor de un curioso *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* (1707), escrito bajo la influencia de Artus de LIONNE —obispo y futuro vicario apostólico de Sichuan entre el 22 de octubre de 1696 y 1702— y redactado con la doble finalidad de exponer y rebatir los errores del spinozismo que ambos creían presentes en la filosofía china, retractándose con ello de aquella dura polémica que con el *Grand Arnauld* mantuvo Malebranche en torno de las acusaciones de ser él mismo simpatizante de Spinoza.

A esta colaboración entre ambos pensadores siguió una amistad de nueve años, desde su temprano encuentro, en 1669, que se extendió hasta el fallecimiento de Arnauld, en 1694, concretamente un mes después de su última carta a Malebranche fechada el 25 de julio de ese mismo año.¹ Si bien su polémico debate alrededor de diferentes cuestiones epistemológicas y teológicas planteadas desde la *philosophie cartésienne* —en especial, el problema de la gracia y la relación entre el conocimiento humano y la divinidad— debe remontarse a 1678, no será sino hasta 1683 que la controversia tome la arena pública. Las acusaciones vertidas por Arnauld comienzan orientándose por su formación procartesiana y jansenista,² con la intención de reclamar la verdadera comprensión de la teología cristiana frente al pensamiento combinado de fuerte gramática agustiniana de Malebranche, que comenzaba a desembocar —siempre, según Arnauld— en una concepción deísta de la divinidad. Esta

¹ Para esta epístola, véase Malebranche, *Oeuvres Complètes de Malebranche*, 22 vols., ed. A. Robinet, París, J. Vrin, 1958-1984 (citado en adelante a partir del volumen), IX, pp. 1188-1209 (Arnauld, *Oeuvres de Mesire Antoine Arnauld*, 43 vols., París, Sigismund d'Arnay, 1780, XI, pp. 94-110). Malebranche responderá póstumamente a Arnauld con su *Contre la Prévention* (1699). La totalidad de testimonios ha sido recogida por Robinet en Malebranche, VI-IX.

² El jansenismo —término acusatorio acuñado por los jesuitas— fue un movimiento teológico francés que negaba el libre albedrío y hacía especial hincapié en la idea de un ser humano pecaminoso necesitado de la gracia divina para alcanzar su salvación.

incessante polémica, analizada con gran profundidad filológica por Moreau³ y en la que también intervendrá Leibniz, amigo de ambos entonces, no se prestaría a nuestro objeto de estudio de no ser por el proceso de gestación del *Entretien* y el modo en que esta obra será utilizada estratégicamente por Malebranche para responder a las acusaciones de spinozismo que desde diferentes ámbitos disparaban sus más fervientes detractores. La doctrina spinozista, como es sabido, se caracteriza en líneas generales por enfrentarse a la concepción dualista del mundo defendida por el cristianismo, en el que materia y espíritu se oponen transcendentalmente. Para Spinoza, sin embargo, *Deus sive Nature* forman parte del mismo proceso: una realidad monista en la que Dios carece de personalidad consciente y el libre albedrío desaparece ante la necesidad determinada de las acciones humanas. A este respecto, cabe decir que no existen evidencias de que Spinoza hubiese llegado a conocer el pensamiento chino, por lo que una influencia formativa en su *Ethica* —tesis defendida por Maverick—⁴ queda descartada. Tanto la publicación de numerosas obras sobre China, en Amsterdam, como la posible influencia de su maestro, el jesuita librepensador Francis van den Ende, no son pruebas concluyentes, y si bien es cierto que Van den Ende pudo encontrar en la filosofía china, de haberla conocido, una ratificación a sus ideas liberales —de igual forma que lo hiciera anecdotíicamente Toland—,⁵ la transmisión de su pensamiento a Spinoza nada

³ D. Moreau, *Deux cartésiens : La Polémique Arnauld-Malebranche*, París, J. Vrin, 1999.

⁴ L. A. Maverick, “A Possible Chinese Source of Spinoza’s Doctrine”, *Revue de Littérature Comparée*, núm. 19, 1939, pp. 417-428. Cf., para un análisis, D. E. Mungello, “Malebranche and Chinese Philosophy”, *Journal of History of Ideas*, vol. 41, núm. 4, 1980, p. 563, nota 34.

⁵ John Toland (1670-1722), filósofo racionalista irlandés, librepensador y panteísta, fuertemente influido por el pensamiento de John Locke e importante figura en el enfrentamiento al Antiguo Régimen. Sobre su filosofía, véase J. Morillas, “Religión, ciencia y política en la filosofía de John Toland”, tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 2008, y “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. Toland menciona a Confucio en su *Pantheisticon*, p. 64, concretamente en su genealogía de los materialistas antiguos y modernos y, de forma indirecta, en su *Adeisidaemon (Viro Reverendo, Domino E[lisba] Smith] Ecclesiae Anglicanae Presbytero, § 24)*. Según Ch. Giuntini (*Opere di John Toland*, Torino, UTET, 2002, p. 368, nota 21), Toland habría extraído su conocimiento del carácter secular de Confucio de la entrada

habría tenido que ver con una cesión de ideas chinas sino, en todo caso, con ese movimiento de librepensadores fundado a partir de la ejecución de Giordano Bruno.

En conjunto, los puntos enunciados, si bien no reducen el titánico esfuerzo contenido en la *Ethica* de Spinoza, constituyen un reflejo de aquello que la Europa de los siglos XVII-XVIII caracterizó como teología china,⁶ y que coincide, en líneas generales, no sólo con la concepción deísta de la divinidad, sino también, muy sugestivamente, con los seis puntos enunciados por el propio Malebranche en su *Avis au Lecteur*, opúsculo al *Entretien* que venía a ofrecer respuesta definitiva a las críticas jesuitas contra la obra de Malebranche:⁷

sobre Spinoza en el *Dictionnaire Historique et Critique* de Pierre Bayle; no obstante, Toland (¿o Leibniz?) cita el título de esta obra en *Parallèle entre la raison originale ou la loi de la nature*, ms. LH, IV, III, 11, 9v (II, § 13, epígrafe ausente en su *Letters to Serena*), que no aparece en Bayle. Sobre la relación de este texto con Leibniz y su problemática autoría, véase la edición de T. Dagron, *Lettres à Serena et autres textes*, París, Honoré Champion, 2004, pp. 35-44, y en especial p. 62, en donde se demuestra que el manuscrito de esta obra —diez páginas conservadas en el fondo leibniziano, fechado en el año “1700” (cf. Dagron, *Lettres à Serena et autres textes*, *op. cit.*, p. 63, “1701” *a quo*)— es en realidad una traducción de un original alemán de Toland, como demuestra la presencia de la palabra “windeln” en el texto francés, que Leibniz anotó *in margine* con una “R” (“revoir”, “reexaminar”), así como la temática no leibniziana del mismo. Dagron ha precisado, igualmente, que la primera persona del texto es sin duda inglés (véase T. Dagron, *Toland et Leibniz. L’Invention du Néo-Spinozisme*, París, J. Vrin, 2009, p. 59).

⁶ Por ejemplo, François Lamy, en carta a Louis de Puget, afirma que “Le sisteme des Chinois est un peu different de celui de Spinoza” (6 de enero de 1707, ms. 603, f. 195, en la Bibliothèque de Besançon). Por “teología china” entendemos lo que este término significó para los *philosophes* ilustrados, y reflejado en la obra de Leibniz, *Discurso sobre la teología natural de los chinos*, tr. Lourdes Rensoli Laliga, Buenos Aires, Prometeo, 2005.

⁷ El *Avis* del 23 de agosto de 1708 es la respuesta de Malebranche a las acusaciones de ateísmo spinozista en la violenta reseña de Louis Marquet (anónima; para la identificación véase Malebranche, XIX, pp. 790-791) a su *Entretien*, publicada en el *Journal de Trévoux* jesuita en julio de 1708 (LXXXIX, pp. 1134-1143), y a la que se sumaría una menos contundente y más efímera crítica anónima al *Avis* en diciembre de ese mismo año (CLIX, pp. 1977-1985, seguido de unas *Réflexions sur les Avis Précédents du R. P. Malebranche* nuevamente de Marquet, CLX, pp. 1985-2004), en la misma publicación. Malebranche recoge íntegramente la primera de estas reseñas en su *Avis*, que responde punto por punto, pero ignora, tal vez por el carácter pausado y deferente de una y la fugacidad de la otra, las dos reseñas siguientes. El autor de la segunda reseña podría ser, bien Jean Hardouin (quien parece haber atacado a Malebranche, cf. *Fonds français*, 14705, pp. 239-240, Bibliothèque Nationale de Paris), bien Joseph René Tournemine, a quien Robinet atribuye autoría compartida de las *Réflexions* (Robinet, 1955, p. 348, nota 2).

- 1º Que sólo hay dos géneros de seres, a saber, *el Ly [li]* o la soberana Razón, Orden, Sabiduría, Justicia, y la materia.⁸
- 2º Que *el Ly* y la materia son seres eternos.
- 3º Que *el Ly* no subsiste por sí mismo, e independientemente de la materia. Aparentemente lo toman como una forma, o como una cuádrilla extendida de la materia.
- 4º Que *el Ly* no es ni sabio ni inteligente, aunque es la sabiduría e inteligencia soberana.
- 5º Que *el Ly* no es libre, y que actúa sólo por la necesidad de su naturaleza, sin saber ni desear nada de lo que hace.
- 6º Que hace inteligentes, sabias, justas, las porciones de materia dispuestas a recibir la inteligencia, la sabiduría, la justicia. Pues según los letrados con los que hablé, el espíritu del hombre no es más que materia purificada, o dispuesta a ser *informada* por *el Ly*, y por éste hecha inteligente o capaz de pensar. Esto es aparentemente aquello por lo que acuerdan que *el Ly* es la luz que ilumina a todos los hombres, y que es en él que vemos todas las cosas.⁹

El origen de estos seis puntos, criticados con esmero por Mungello,¹⁰ se halla en la obra de Artus de LIONNE, *Observationes in quaesita Sinarum imperatori a Patribus Societatis Jesu proposita, et illius ad ea responsionem circa caeli, avorum et Confucii cultum...* (1701),¹¹ texto que si bien pudo conocer y manejar Malebranche, tal vez no leyera necesariamente, dado que —como él mismo afirma en una carta a Fénelon, en junio de 1713— “no lo habría emprendido sino para satisfacer las demandas reiteradas de M. El Obispo de Rosalie”,¹² Artus de LIONNE, de cuyas conversaciones parecen haber surgido las ideas principales del *Entretien*. Dado el nulo interés que Malebranche mostrara por China, es de suponer que la subsiguiente bi-

⁸ “Materia”, esto es, *qi*, que tras Leibniz se identificará en Occidente con la *vis viva*, siendo traducido —erróneamente— por “fuerza” o “energía”.

⁹ Malebranche, xv, pp. 40-41 (cursiva en el original; traducción propia si no se especifica lo contrario). La caracterización del confucianismo retratada por Malebranche es la del filósofo Zhu Xi y su escuela neoconfuciana.

¹⁰ Mungello, “Malebranche and Chinese Philosophy”, *op. cit.*, 1980, pp. 557-558. Mungello caracteriza la interpretación malebrancheana de “misleading”, “oversimplified”, “superficial”, “meaningless” y sobreestimada.

¹¹ Malebranche, xv, p. xxxiii.

¹² Malebranche, xix, p. 843. Cf. xix, p. 768 y el *Avis*, en xv, p. 39. Que De LIONNE es la fuente principal de Malebranche queda demostrado por el carácter oral de la misma, ratificado en el punto sexto del *Avis*, y el uso de la palabra *tien-chu* (“Seigneur du ciel”, xv, p. 3) para referirse a Dios, defendido por el misionero frente a la terminología jesuita, en la que se identificaba a Dios con algunas antiguas divinidades chinas.

bliografía citada al final del *Avis*, bajo el epígrafe de *Témoignages* (xv, pp. 57-59), consistente en siete títulos de importantes obras de jesuitas, le fue proporcionada por De LIONNE, quien efectivamente la usara en la composición de sus dos *Lettres*, de contenido fundamentalmente histórico.¹³ Con estos textos, y en especial con el extenso comunicado del segundo de ellos —257 páginas dirigidas contra la no menos amplia apología jesuita y antidominica de Michel Le Tellier, *Défense des nouveaux Chrétiens et des Missionnaires de la Chine, du Japon, et des Indes* (dos volúmenes, París, 1687)—, De LIONNE se oponía enérgicamente a la estrategia acomodacionista de los jesuitas, a los que expondrá como supersticiosos y traidores a la verdadera fe de Cristo, conservada por franciscanos y dominicos, que acusarán igualmente a los jesuitas de deístas y socianistas.¹⁴ De este modo recibe Malebranche el encargo de oponer el verdadero cristianismo, defendido por De LIONNE, a la transfiguración supersticiosa y el ateísmo confuciano, escrito que comenzará en el verano de 1707, de vacaciones en Montmort,¹⁵ y que finalizará a principios del año siguiente, siendo aceptado el 7 de enero y puesto en circulación a pesar de la reticencia de su autor,

¹³ Éstas son: *Lettre de M. L'Abbé de LIONNE, Évêque nommé de Rosalie... à Monsieur Charmot...* (14 de noviembre de 1693, Cantón, publicada en Roma en 1700), y *Lettre à Madame de LIONNE, sur la libelle des Jésuites contre l'Évêque de Rosalie, son fils* (10 de febrero de 1701). La idea de que Malebranche hiciera uso de otras fuentes proviene de una epístola de Rémond a Leibniz, fechada el 1 de abril de 1715, con motivo del enfrentamiento de éstos contra la filosofía malebrancheana (reproducida junto a otros testimonios circundantes en A. Robinet, *Malebranche et Leibniz. Relations Personnelles*, París, J. Vrin, 1955, p. 475, i). De ello hace eco, también, Yves Marie André en su *Vie du Père Malebranche*, 3 (xv, pp. xi-xii), publicada en 1886.

¹⁴ Por ejemplo, Noël Alexandre en su *Lettre sur les cérémonies de la Chine à Le Comte*, III, pp. 4 y ss. (Colonia, 1700). Cf. la carta de Paula de LIONNE, madre del misionero, a los jesuitas de Beijing, del 23 de abril de 1701, reproducida en C. von Collani, "Artus de LIONNE, M. E. P., et la Chine", en *Actes du vif Colloque international de Sinologie, Chantilly*, 1992, París-Taipei, Variétés Sinologiques, 1995, pp. 66 y ss. La subsiguiente acusación de ateísmo no debe ser entendida desde nuestra definición moderna. M. Muff ("Leibnizens Kritik der Religionsphilosophie von John Toland", tesis doctoral, Universidad de Zürich, 1940, p. 8) provee un ejemplo de la liberalidad con la que este término llegaba a utilizarse, incluso, sobre los primeros cristianos reclamados por el deísmo.

¹⁵ Esta fecha, reproducida por el padre André en su *Vie du Père Malebranche*, 2 (Malebranche, xv, p. vii; el original se encuentra en el Fonds français, nouv. ms. 1038, ff. 889-914), es confirmada por diferentes testimonios epistolares de Lelong a Leibniz, fechados en 4 de julio de 1707 y en septiembre de 1708 (*Id.*, xv, p. 9, nota 5).

temeroso de iniciar nuevas polémicas con la intelectualidad de la época.¹⁶ No obstante, y como reconocerá más tarde el propio Malebranche:

[...]admito sin embargo que me rendí al deseo que mis amigos tenían de que fuese impreso, y esto por dos razones: la primera, porque uno me ha revelado que aquí demuestro algunas verdades de una extrema repercusión, y que podrían ser usadas para refutar el libertinaje; aquellos que lo lean con atención, juzgarán de esto que así es. La segunda razón es que con las copias manuscritas, al estar repartidas por el mundo, corría un rumor de que escribía contra los padres jesuitas. He creído que apareciendo mi escrito, este rumor mal fundado se disipará.¹⁷

Dada la naturaleza de las reacciones del bando jesuita al *Entretien*, y que el mismo Malebranche reconoce como paráfrasis de previas disputas con Arnauld, “que yo creo haber ya mostrado en mis Respuestas”,¹⁸ no resulta extraño que tras la publicación del *Avis* y las posteriores réplicas en el *Journal de Trévoux* se decidiese a reeditar su material previo en cuatro volúmenes, bajo el sugestivo título *Recueil de toutes les Réponses du P. Malebranche à M. Arnauld* (París, 1709), con el que zanja la discusión acerca de su spinozismo, significativamente, sin añadir una sola línea a lo anteriormente expuesto.

El diálogo póstumo entre Malebranche y un Leibniz neospinozista

Paralelo a los polémicos avatares que el propio texto malebrancheano sufriera en virtud de la disputa sobre la interpretabilidad cartesiana de jansenistas y ocasionalistas,¹⁹ el pensamiento de

¹⁶ Como efectivamente sucederá. Véase Malebranche, xv, p. 39: “Je ne regardois pas ce livret comme un présent digne d’être offert au public”.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 39-40.

¹⁸ *Ibid.*, p. 51-52. Hay que destacar que no todas las reacciones fueron negativas. Véase, por ejemplo, el anónimo “Elogium Nicolai Malebranchi” publicado en *Acta Eruditorum*, 5 (mayo de 1716), pp. 232-234, en *ibid.*, xix, pp. 1016-1018.

¹⁹ Los ocasionalistas defienden, interpretando a Descartes, que cuerpo y alma son dos entidades diferenciadas y no interrelacionadas, y que es Dios quien introduce las sensaciones corporales en nuestra alma, en lugar de ser éstas percibidas directamente por los sentidos (el sujeto actúa sobre el mundo como espectador, y es Dios quien realiza las acciones). Sobre el enfrentamiento entre jansenistas y ocasionalistas,

Leibniz formó parte de dos importantes diálogos que conectan, respectivamente, a dos figuras europeas tan vitales como antagónicas: Malebranche y Voltaire. Leibniz conoció a Malebranche en París; estableció su primer contacto directo por carta en marzo o abril de 1675,²⁰ tras su primera lectura diagonal de la *Recherche de la Vérité*, recientemente publicada y, en especial, con motivo de la obra del discípulo de Malebranche, Jean Prestet, *Nouveaux éléments des mathématiques*, que Leibniz leyó en su segunda edición de 1689. El resultado de este prolífico intercambio epistolar, que habría de extenderse en forma de diversas polémicas durante cuarenta años, cristalizó en la mutua lectura de textos escritos por ambos filósofos, y proporcionó, en especial a Leibniz, terreno sobre el cual redactar algunas de sus más valiosas obras. Malebranche, sin embargo, y a pesar de la bondad de Leibniz, quien intercedió en numerosas ocasiones en sus polémicas con amistades comunes, como Foucher o Arnauld, ignoró siempre la valía filosófica del sajón.²¹ Ya desde 1679, en plena polémica, las relaciones entre Malebranche y Leibniz comenzaron a deteriorarse, precisamente, por la reticencia del primero a recibir crítica alguna a su comprensión del cartesianismo. Pero no será sino hasta la intervención de Lelong que Leibniz se transformará en un antimalebrancheano convencido: el 15 de abril de 1712 le remite al sajón los *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion* (1711, quinta edición) de Malebranche, obra de la que Leibniz leerá el primer tratado antes de marchar a Viena y contra el cual escribirá inmediatamente, ese mismo mes, un *Entretien de Philarète et d'Ariste*, donde critica la identificación entre extensión y substancia de la metafísica malebrancheana y, en la segunda parte de su escrito,

véase Th. A. Lennon, “Occasionalism, Jansenism and Scepticism; Divine Providence and the Order of Grace”, *Irish Theological Quarterly*, núm. 45, 1978, pp. 185-190.

²⁰ Tanto esta carta como su respuesta del 13 de octubre —fecha añadida al manuscrito por el propio Leibniz— pueden encontrarse en Robinet, *Malebranche et Leibniz. Relations Personnelles*, *op. cit.*, pp. 41-45. Poco antes, Leibniz habría conocido a Malebranche en persona, tal vez en el Oratorium Iesu de París, antes de iniciar su correspondencia.

²¹ Sobre la polémica con Foucher y la intercesión de Leibniz, véase Robinet, *ibid.*, pp. 71-75. La correspondencia con Arnauld ha sido editada en G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y científicas: Correspondencia 1*, eds. Juan Antonio Nicolás y María Ramón Cubells, Granada, Comares, 2007, pp. 3-152, y la relación de ambos ampliamente estudiada en Robinet, *ibid.*, pp. 133-224.

la epistemología resultante. A su vez, poco antes, Leibniz había mantenido contacto directo con John Toland, en 1701-1702, conversaciones que servirán pronto al filósofo irlandés de base a sus famosas *Letters to Serena* (Londres, 1704). El sajón había leído la obra de Toland, *Christianity not Mysterious*, probablemente a principios del verano de 1701, y le responde con unas *Annotatiunculae* en las que intenta clarificar diversos aspectos del pensamiento toladiano, especialmente en lo que a la necesidad de revelación divina se refiere para la comprensión de enunciados *supra rationem*; la discusión, de hecho, es similar a la polémica Arnauld-Malebranche sobre la gracia.²² Si bien Toland recibió importantes contribuciones del pensamiento spinozista, como en general todo el deísmo inglés,²³ la deschristianización a la que somete la teología defendida por Leibniz no le llevará sino a lo que Dagron ha denominado “néo-spinozisme”, un término que puede felizmente aplicarse a la lectura que tanto Leibniz como, de forma colateral, el propio Toland realizarán de la cuestión confuciana, y que se hará evidente en la última obra de Leibniz, su *Discurso sobre la teología natural de los chinos*, una réplica neospinoziana a los *Entretiens* con la que el sajón pretendía desprenderse definitivamente de sus influencias malenbrancheanas y mostrar su ya formada filosofía como un modelo universal que, por un lado, se oponía a su correspondiente francés y a todo spinozismo —incluido el que algunos verían en Toland—²⁴ y, por otro, finalmente, rehabilitaría el confucianismo como una filosofía abierta a la recepción de la teología cristiana.

²² Estas pequeñas anotaciones en latín se encuentran recogidas en John Toland, *A Collection of Several Pieces*, Nueva York, Garland, 1977, vol. 2, pp. 60-76. Para un análisis minucioso de la relación entre Leibniz y Toland y la influencia del primero sobre su filosofía, véase Morillas, “Religión, ciencia y política en la filosofía de John Toland”, *op. cit.*, § 3.2.

²³ Sobre este último punto, véase R. L. Colie, “Spinoza and the Early English Deists”, *Journal of the History of Ideas*, núm. 21, 1959. La crítica posterior de Toland a Spinoza ha sido analizada *in extenso* en Morillas, “Religión, ciencia y política en la filosofía de John Toland”, *op. cit.*, § 5.2.

²⁴ Por ejemplo, J. G. Walch afirmaba de él que era “un conocido ateo, y particularmente spinozista” (J. G. Walch, *Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirchen*, Jena, Bey J. Meyers Witwe, 1736, p. 115, citado en G. Carabelli y F. Angelini, *Tolandiana: Materiali Bibliografici per lo Studio dell’Opera e della Fortuna di John Toland (1670-1722)*, Florencia, La Nuova Italia, 1975, p. 285).

Antes de la decisiva misiva de Rémond que le impulsará a redactar su *Discurso*, Leibniz había conocido diferentes aspectos de la civilización china a través de sus contactos, directos o indirectos, con diferentes jesuitas. Su erudición, sin embargo, no parece alcanzar, en 1707, todavía, el horizonte filosófico del *Discurso*: el 12 de marzo escribe desde Berlín a Quesnel sobre la pretendida idolatría y ateísmo de los chinos y de los cristianos chinos, defendida por De Lionne, como algo que debe investigarse,²⁵ hecho con el que se evidencia por tanto y continúa la tesis defendida por Mungello según la cual Leibniz no habría asimilado el *Confucius Sinarum Philosophus*.²⁶ No sería sino hasta el 2 de junio de 1713 que Leibniz recuperará su interés por Malebranche, convertido ahora, obviamente, en su adversario filosófico: Rémond, al enviarle una carta de presentación donde elogia su *Teodicea*, le comenta y condena el dogmatismo de Malebranche. Meses después, el 17 de febrero del año siguiente, Leibniz conoce la réplica que le hiciera un año antes el filósofo francés y, a finales de año, el 12 de octubre de 1714, Rémond le sugiere por primera vez lo necesario que resulta para Europa una réplica al *Entretien* de Malebranche —volverá sobre ello el 1 de abril—, obra que Leibniz todavía desconoce. Aunque Lelong intentó proporcionarle una copia, en un envío realizado el 22 de junio de 1715, la situación en la corte de los Habsburgo obligó a Leibniz a abandonar Viena y regresar a Hannover, no teniendo ocasión de recibirlo a tiempo. Será finalmente el mismo Rémond quien le remita una copia el 4 de septiembre, acompañada del *Avis* y de los tratados de los jesuitas Longobardi y Sainte-Marie,²⁷ a los cuales Rémond

²⁵ G. Rodis-Lewis, *Lettres de Leibniz à Arnauld d'après un manuscrit inédit*, París, Garland, 1952, p. 111. De hecho, su conocimiento del texto de Longobardi se limita en esas fechas a una reseña leída en el *Journal des Savants* (11 de abril de 1701), según carta a Des Bosses, 12 de agosto de 1709 (GP 380, en G. W. Leibniz, *Discurso sobre la teología natural de los chinos*, tr. Lourdes Rensoli Laliga, Buenos Aires, Prometeo, 2005).

²⁶ D. E. Mungello, *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, Honolulú, University of Hawai'i Press, 1977, pp. 6, 13 y ss., refutando a E. R. Hughes, *The Great Learning and The Mean-in-Action*, Nueva York, Dutton, 1942, pp. 12-18.

²⁷ El tratado de Longobardi, *De Confucius ejusque doctrina tractatus*, fue conocido por Leibniz en la traducción francesa de Monsignor de Cicé, publicada en París en 1701 con el título *Traité sur quelques points de la religion des chinois*. El *Traité* ya mencionado de Sainte-Marie era una traducción al francés del original español, publicada el mismo año que la de Longobardi, también en París. Tanto ésta como el *Entretien*

refiere —erróneamente— la obra de Malebranche, además de la refutación de estos tratados realizada recientemente por Rodolphe Du Tertre, *Réfutation d'un nouveau système de Méta-physique, proposé par le P. M[alebranche]...* (París, 26 de junio de 1715, 3 vols.), sobre la que Leibniz enviará, en diciembre, una nota a Rémond. El 17 de enero, Leibniz anunciará a Rémond la composición de su *Discurso* sobre la teología de los chinos, finalizado el 22 de enero pero que, repentinamente, Leibniz decide mejorar, según le comunica el 27 de marzo. Fallecerá el 14 de noviembre de ese mismo año dejando su *Discours* posiblemente inacabado, aunque sí publicable.²⁸

Con todo ello, y en vista de los precedentes presentados, ora de jesuitas como Longobardi, ora de franciscanos o dominicos, ora, finalmente, del rechazo malebrancheano al spinozismo chino —y sin olvidar el fracaso del acomodacionismo en la controversia de los ritos, que el sajón siguiera—,²⁹ Leibniz emprende la tarea de refutar a todos ellos desde una perspectiva inusitada, esto es, y como confiesa a Des Bosses la Nochebuena de 1715: “[m]e parece que lo que sacan de los libros auténticos de los chinos puede recibir un buen sentido y no refieren lo que vulgarmente hoy en día se piensa que dicen los doctores chinos”, posición en la que se reafirmará el 13 de enero, tras haber “finalizado una disertación sobre la Teología natural de los chinos”, sirviéndose de lo que Longobardi y Sainte-Marie

de Malebranche poseen numerosas e interesantes anotaciones *in margine* vitales para comprender la recepción leibniziana del confucianismo, que remiten básicamente a los errores en la interpretación que del cartesianismo hace Malebranche, así como a su tergiversación de la teología china, ofreciendo demostraciones adecuadas a sus afirmaciones. Las de Sainte-Marie se encuentran recogidas por Christian Kortholt en *Leibnitii, Epistulae ad diversos*, Leipzig, 1735, II, pp. 267-412, mientras que las anotaciones sobre el *Entretien* pueden encontrarse al final de Robinet, *Malebranche et Leibniz. Relations Personnelles*, *op. cit.*, pp. 483-489.

²⁸ Ms. XXXVII, 1810, núm. 1, ff. 1-16. Tal vez por ello los editores del *Discurso*, Kortholt (*Leibnitii, Epistulae ad diversos*, II, pp. 413-494) y Ludovico Dutens (*Leibniz. Opera Omnia*, Ginebra, Fratres de Tournes, 1768, IV, pp. 169-210) lo titularon *Lettre de M. G. G. de Leibniz sur la Philosophie Chinoise à M. de Rémond*. Para esta cronología y los testimonios pertinentes, véase Robinet, *Malebranche et Leibniz. Relations Personnelles*, *op. cit.*, pp. 464-468.

²⁹ J. Davy, “La condamnation en Sorbonne des nouveaux Mémoires sur la Chine”, *Recherches de Science Religieuse*, núm. 37, 1950, pp. 366-397. Leibniz, de hecho, comienza su *Discurso* con estas palabras: “Je ne parle ici que de la doctrine, et je n'examine point les cérémonies, ou le culte, qui demande une plus grande discussion”.

“aducían para acusar a los chinos, también a los antiguos [cristianos y paganos], de ateísmo: en cuyo empeño estuvieron tan lejos de tener éxito que me parece más bien muy verosímil todo lo contrario. Es más, los chinos antiguos”, añade haciendo eco de la teoría enunciada por Ricci respecto de la corrupción neoconfuciana, “parece que fueron más allá en la verdad que los filósofos griegos, puesto que parecen enseñar que la materia misma es producción de Dios”.³⁰ Para llevar a cabo esta tarea, Leibniz dividirá su obra en cuatro secciones:

1. De la opinión de los chinos sobre Dios

En este primer punto, Leibniz comienza reafirmando la posición ricciana (*cf. II, 28*), a saber: que el pensamiento del confucianismo antiguo es superior al moderno, y que los chinos reconocieron la existencia de una realidad o de “substances spirituelles” (I, 2). Los antiguos habrían atribuido al *Li* la producción del *Ki* o materia, siendo identificado el primero de ellos con la “*intelligentia supramundana*” que es Dios (I, 4-10), mas no separando completamente ambos conceptos; posición a la que Leibniz se adscribe, reafirmándose en determinadas interpretaciones cristianas según las cuales los espíritus poseen cierta forma efectiva de materia, por ejemplo, en Orígenes o San Agustín (I, 2).

2. Del sentimiento de los chinos acerca de las producciones de Dios o del primer principio, de la materia y de los espíritus

Leibniz parte, a continuación, de diversos postulados cartesianos: en primer lugar, y siguiendo su anterior réplica a los *Entretiens* de Malebranche, asume la diferenciación fundamental entre espíritu (*Li*) y materia (*Ki*) como corroboración de una teología común entre confucianos y cristianos, a diferencia de las tesis averroístas y spinozistas que defendían, ora la fusión

³⁰ Respectivamente, GP 507 y 508, traducción citada de la correspondencia con Des Bosses.

última del alma en una suerte de espíritu universal idéntico con Dios, ora la identidad univoca de ambas substancias;³¹ en segundo lugar, y enfrentándose a las tesis newtonianas que hacían a Dios intervenir en el mundo y concebían el carácter inerte de la materia (movimiento a través de la conservación del ímpetu), Leibniz opone la permanencia de la “*vis viva*” en aquélla. Definidos estos presupuestos, centrales en el pensamiento leibniziano, el sajón reconoce un primer obstáculo en la teología natural china: que el *Li* (Dios) creó el *Ki* (la materia) al principio, y permaneciendo en él, lo ha hecho coeterno. El sajón resuelve este dilema al reconocer dos puntos: primero, la ignorancia china de la Revelación, sin cuya asistencia la sola razón no podría alcanzar a conocer el inicio del mundo (II, 24, siguiendo a Santo Tomás); en segundo lugar, su filiación con Noé y los Patriarcas, extraída del figurismo jesuita, que si bien habría acercado al pueblo chino a un cristianismo más puro (“no misterioso”, diría Toland), le habría impedido beneficiarse sin embargo de la Revelación. A continuación, y tras discutir los diferentes nombres atribuidos a Dios por los filósofos chinos y las interpretaciones de Longobardi, Sainte-Marie y Ricci (II, 25-36), Leibniz pasa a identificar los espíritus con los ángeles cristianos o las “*intelligences et formes assistantes*”, y a poner en duda las afirmaciones de Longobardi, según las cuales los espíritus no podrían ser separados de las cosas sin que esas cosas se destruyan (II, 43; esta afirmación implicaría que el confucianismo sería panteísta). Finaliza el segundo discurso defendiendo a Confucio de las acusaciones de ateísmo vertidas sobre él, así como de la idolatría: “muy lejos de negar los espíritus y la religión, él quería solamente que no se disputase sobre ellos, que uno se contentase con conocer la existencia y los efectos” de la divinidad (II, 50; traducción citada), y, a continuación, “dice que constituye una gran ignorancia ir a pedir la lluvia a los ídolos de madera y de tierra que están en los templos, mientras se descuidan las montañas y las aguas”, pues el culto debe estar fundamentado, estrictamente, en la razón (II, 54).

³¹ La idea de un Descartes averroísta fue defendida por Pierre Bayle (1647-1706), autor del famoso *Dictionnaire Historique et Critique* (1697), a pesar de haber escrito el filósofo francés sus *Meditations*, conscientemente, contra el averroísmo. Leibniz adoptó esta visión, entendiendo el spinozismo como una forma de averroísmo.

3. Del sentimiento de los chinos sobre el alma humana, sobre su inmortalidad y sobre sus recompensas y castigos

Habiendo establecido la transcendentalidad del *Li* y la existencia de substancias espirituales provistas de razón, Leibniz pasa a demostrar la individualidad e inmortalidad del alma (*Hoen*) en el pensamiento chino. Siguiendo a Longobardi, tras la muerte el alma se separaría del cuerpo y, dado el carácter doble del espíritu en la teología china, una de las almas que componen la persona (*Hoen*) ascendería al cielo, mientras el *Pe*, que Leibniz identifica con el cuerpo, retornaría a la tierra (III, 59-63). A su vez, y frente al maniqueísmo o averroísmo que el jesuita atribuye a lo que él denomina teología china —el conocimiento chino de lo divino y de Dios—, Leibniz afirma que Confucio distingüía claramente la naturaleza universal de la divinidad (*Li*) y la naturaleza particular e individual del alma (III, 64). Finalmente, Leibniz se enfrenta al problema de la redención en la teología china, concretamente en el pensamiento confuciano, en el que no encuentra a primera vista indicios ni del infierno ni de la expiación; para resolver la cuestión recurre a la existencia de almas errantes que, en su vagar entre montañas y valles, se encontrarían en una especie de purgatorio (III, 67).

4. De los caracteres de los cuales Fohi, fundador del Imperio Chino, se ha servido en sus escritos, y de la aritmética binaria

El último discurso, el más breve de todos, tiene como objetivo fundamentar y describir el sistema binario creado por el propio Leibniz —características y operatividad matemática— a través de la supuesta lógica y aritmética contenida en el *Clásico de Adivinación* o, como es conocido habitualmente, *El Libro de los Cambios*, atribuido a la mitológica figura de Fu Xi (2952 a.n.e.). Fu Xi, o Fohi en la transcripción leibniziana, había sido identificado por Bouvet con el padre fundador de China y, dentro del figurismo, con el mismo patriarca Enoch.³² Así

³² Joachim Bouvet (1656-1730), jesuita francés que participó activamente en la Controversia de los Ritos. Se especializó en el estudio del *Yijing* para buscar una conexión entre los clásicos chinos y las Sagradas Escrituras, y concluyó que la antigua

pues, al asumir una concordancia entre la aritmética de Fu Xi, perdida por los chinos modernos (iv, 68), Leibniz está sugiriendo una correlación entre las enseñanzas de la teología cristiana primigenia transmitida por los patriarcas a los chinos y su propio descubrimiento de esa misma tradición, falsificada a lo largo de los siglos y, en especial, en la modernidad, tanto a través de los diversos cismas cristianos como de las filosofías musulmana, spinozista y malebrancheana: los chinos habrían superado en realidad a los modernos, no sólo en piedad y moral sino también en ciencia.

Reacciones posleibnizianas a la cuestión china

Si bien Christian Wolff, discípulo y transformador de las ideas neospinozistas de Leibniz según aquella minimalista denominación kantiana, “Leibniz-Wolffsche Philosophie”,³³ asumió acríticamente el pensamiento sinofílico de su maestro, como bien demostró su controvertida lectura de la *Oratio de sinorum philosophia practica* en 1721,³⁴ la recepción del legado Leibniz en lo referente a cómo debía ser interpretado el confucianismo, por un lado, y más fundamentalmente, qué papel debía tener en el pensamiento de los *philosophes* de la naciente *Aufklärung*, alcanzará su máxima manifestación en dos figuras tan capitales

sabiduría cristiana le había sido entregada en época pretérita al pueblo chino, y conservada en sus textos filosóficos. Esta idea dio origen al movimiento conocido como figurismo, que vinculaba la tradición judeocristiana con el confucianismo original, a través del hijo del patriarca Noé, Sem, quien habría transmitido el conocimiento de su padre —identificado por Bouvet con Fu Xi— al extremo Oriente.

³³ KrV, A44/B61.

³⁴ Leído el 12 de julio de 1721 ante los pietistas de Halle, este discurso precipitó los hechos acaecidos en contra de la cesión de una cátedra a su protegido Ludwig Philipp Thümming, que Wolff finalmente consiguió. En su oración, el filósofo leibniziano defendía la identidad entre el confucianismo y su propio sistema, desarrollado a la sombra del filósofo sajón, y la subsiguiente armonía preestablecida del mismo, desde la cual los milagros y la gracia —cuestión que seguía exaltando la filosofía continental desde Malebranche— desaparecían y la Revelación se volvía innecesaria para fundamentar el comportamiento moral humano. La facultad tomó las medidas necesarias para que Federico I resolviese el exilio de Wolff a Prusia, siéndole revocada la cátedra a su discípulo. Para la historia completa, véase el estudio preliminar de María Jesús Vázquez Lobeiras a la lógica kantiana en M. J. V. Lobeiras, *Immanuel Kant. Lógica, acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, Madrid, Akal, 2000, p. 44, en especial nota 157.

para comprender esa verificación cultural y espiritual de la modernidad, del qué significaba ser un “moderno”, como, a su vez, opuestas entre sí, Montesquieu y Voltaire, interpretando cada uno a su modo la herencia jesuita y los presupuestos posleibnizianos.

Si bien la fuente principal de los conocimientos de Montesquieu sobre China parece haber sido, según sus propias palabras, la obra del jesuita Du Halde, *Description de la Chine*, autores posteriores han cuestionado la validez de esta afirmación. Ciertamente, Montesquieu cita en una nota a *L'esprit des Lois* las palabras de Du Halde, “C'est le bâton qui gouverne la Chine”, que habría extraído de su *Description de la Chine* (sic), vol. II, p. 134;³⁵ pero aunque Du Halde habla aquí, efectivamente, del despotismo chino, la cita no se encuentra en parte alguna de su obra, por lo que sus orígenes se han intentado buscar en un posible encuentro y conversación personal con Foucquet en Roma, en 1729.³⁶ Aunque Foucquet había servido en China bajo la protección de Bouvet, fue expulsado junto a Joseph de Prémare de la Misión por ciertas desavenencias; embarcó en 1721 y llegó a París a principios de 1723. De su resentimiento, ya en Roma desde principios de junio de ese mismo año, surgen varias filtraciones de material antijesuita en relación con la controversia de los ritos, que Foucquet proporciona a la Sacra Congregatio de Propaganda Fide, siendo por ello nombrado obispo titular de Eleutherópolis el 21 marzo de 1725.³⁷

³⁵ VIII, 21. Si bien Montesquieu cita erróneamente el título de la obra, en una nota a VIII, 6, había ya recurrido en más ocasiones a la obra de Du Halde, transcribiendo correctamente su título (de hecho, su obra aparece citada veinte veces a lo largo de todo el *Esprit*).

³⁶ Véase H. Harder, “La question de ‘gouvernement’ de la Chine au XVIII^e siècle. Montesquieu et De Prosses chez Mgr. Foucquet à Rome”, en *Actes du 1^{er} Colloque international de Sinologie, Chantilly, 1980*, Paris-Taipei, Variétés Sinologiques, 1983, p. 86; A. H. Rowbotham, “China in the Esprit des Lois: Montesquieu and Mgr. Foucquet”, *Comparative Literature*, núm. 2, 1950, pp. 354 y 357-358, especialmente nota 15. A su vez, Walter Watson ha señalado que el origen de la cita podría hallarse en el escrito montesquieuano *Geographica*, II, p. 134 (cf. la atribución “Disc. De la Chine, t. II, p. 134”, en *Esprit*, VIII, 21), en Watson, “Interprétation de la Chine : Montesquieu et Voltaire”, en *Actes du 1^{er} Colloque international de Sinologie, Chantilly, 1977*, Paris-Taipei, Variétés Sinologiques, 1980, p. 18.

³⁷ J. W. Witek, “An Eighteenth-century Frenchman at the court of the K'ang-hsi emperor: a study of the Early Life of Jean Francois Foucquet”, tesis doctoral, Georgetown University, 1973, pp. 335 y ss. Para una discusión sobre su permanencia en la

Foucquet no abandonará, no obstante, su visión figurista de un pasado remoto e ideal en el que China había sido genuinamente cristiana, mas sostendrá que la verdadera filosofía china ha degenerado en ateísmo (es decir, en una degradación de las verdaderas creencias). Montesquieu bebe indudablemente de este Foucquet tardío, pues acierta en criticar a los jesuitas de la Misión, engañados “a causa de la apariencia de orden: que les haya impresionado la ejercitación continua de la voluntad de uno solo [el Emperador]”,³⁸ y realiza una minuciosa selección de fragmentos de dudosa procedencia con los que verificar su tesis sobre la división y evolución de los sistemas gubernamentales en función de las vicisitudes ambientales; el mismo procedimiento corroborativo, de hecho, utilizado previamente por Malebranche y Leibniz. Es necesario, pues, previa explicación de lo que Montesquieu tendrá que decir sobre China, detenernos a considerar la gestación del sistema histórico-político del filósofo francés y cómo su *Esprit* se construye, ante todo, como una obra de combate político.

Culminación de diversas reflexiones anteriores, consagradas en las *Considérations* (1734) sobre la decadencia de Roma y, ya anteriormente, en las *Lettres persanes* (1721),³⁹ así como de sus visitas a numerosas ciudades europeas —Alemania, Austria, Italia, Holanda, pero especialmente Inglaterra—, Montesquieu concibe su *Esprit* como una obra más histórica que política, pero que enfundada en la primera busca soluciones a la crisis teológico-política que está viviendo el siglo XVIII, en especial la labor reformista de Francia, y que en breve acabará precipitando a Europa a la decisiva Revolución Francesa.⁴⁰ El filósofo

orden durante su obispado, véase A. Santos Hernández, *Jesuitas y obispados: los jesuitas obispos misioneros y los obispos jesuitas de la extinción*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2000, vol. 2, p. 163.

³⁸ VIII, 21, de la traducción en Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, tr. Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Madrid, Tecnos, 2002.

³⁹ Sobre la religión en Montesquieu, véase P. Kra, *Religion in Montesquieu's Lettres persanes (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century)*, ed. Theodore Besterman, Ginebra, Institut et Musée Voltaire, 1970.

⁴⁰ El carácter del *Esprit* es tal que Montesquieu la publica anónimamente en 1748, probablemente bajo consejo de su amigo y lector Jacob Vernet. El éxito no se ace esperar, pero tampoco las reacciones: Berthier lo condena de ateo —otros lo llamarían deísta— en la misma publicación que acusó a Malebranche, y El Vaticano dispone incluir su título en el índice en 1751. A su *Esprit* seguirá, a imagen de Male-

francés arremete en toda su obra contra un principio fundamental que hasta entonces había guiado Europa, y que ya desde Malebranche y hasta los empiristas ingleses —con Newton a la cabeza— había comenzado a sacudir a la sociedad europea del momento: los límites de la razón frente a la concepción teológica del mundo, de la sociedad, la política y la historia, que hasta el momento yacían ancladas en la primera. El método montesquieuano no es completamente diferente al de sus antecesores, si bien es, ciertamente, más radical, pues haciendo uso del empirismo pretende fundamentar el conocimiento y destino de la política de los pueblos en causas exclusivamente materiales, sociales, geográficas, espaciales, etcétera, frente a las previas adquisiciones *iustaturalistas*, para afirmar así la relatividad de las instituciones humanas y la consecuente necesidad de revocar los poderes despóticos afianzados en la falsa idea de una historia de los pueblos conducida por la divinidad, ya sea esto realizado de forma racional o milagrosa. Esta tesis es, de hecho, una transposición a la política de lo que posteriormente será denominado como sociología de los principios poscartesianos y newtonianos de ley natural: si las leyes son reductibles a la matematización de procesos naturales acontecidos entre las cosas, de igual forma, *mutatis mutandis*, las leyes de los Estados derivan de relaciones semejantes dependientes de las condiciones en las que éstas se han desarrollado; explica con ello no sólo la variedad de tradiciones políticas de pueblos como los turcos o los chinos, sino también, más fundamentalmente, la causa de la decadencia de pueblos nobles, entre ellos, cómo no, Francia. En busca de una solución a la crisis, Montesquieu se apoya en una monarquía no absolutista de decisiones compartidas entre el monarca y sus intermediarios, y opone a ella el gobierno republicano y el despótico, causa este último del final de Roma y que el francés atribuirá precisamente, en busca de un modelo vivo actual, a China.⁴¹

branche, una *Défense* contra Berthier redactada por La Beaumelle por recomendación de Montesquieu. Véase G. Adams, *The Huguenots and French Opinion, 1685-1787: The Enlightenment Debate on Toleration*, Waterloo, Ont., Wilfrid Laurier University Press, 1991, pp. 68, 125 y ss.

⁴¹ El mejor estudio hasta la fecha es el de J. Pereira, *Montesquieu et la Chine*, París, Harmattan, 2008.

La mención de China en el libro octavo es fundamental, pues si bien recurre a su imagen casualmente, dedica aquí un apartado entero a la cuestión, precisamente, como réplica a los jesuitas y como corroboración de su sistema:

Los misioneros nos hablan del vasto imperio de China como de un Gobierno admirable que reúne en su principio el temor, el honor y la virtud. Así, pues, se dirá que he planteado una distinción inútil al establecer los principios de los tres Gobiernos [...] China es, pues, un Estado despótico cuyo principio es el temor. Quizá en las primeras dinastías el Gobierno se apartaba un poco de este espíritu al no ser el imperio tan extenso, pero actualmente no ocurre así.

A esta interpelación indirecta responde el propio Montesquieu con las citadas palabras de Foucquet, decorando la “fuerza de azotes” con el testimonio de comerciantes, viajeros y jesuitas varios⁴² que muestran que en China, lejos de reinar la virtud, un déspota tirano esclaviza con temor y sangre fría a una excesiva población, sumida en recurrentes ciclos de pobreza como consecuencia de las vicisitudes climáticas y alimenticias, lo cual induce a una distribución infatigable del trabajo supervisada de cerca por el gobernante; lo contrario será afirmado veinte años después por Quesnay.

Cronológicamente cercano, tanto como políticamente distante, se encuentra François-Marie Arouet, más conocido con el seudónimo de Voltaire, y cuya vida corre en numerosos aspectos paralela a la sombra de Montesquieu. Como él, visitó también Inglaterra, familiarizándose con la vida intelectual del momento; abandonó tierras británicas un año después de la muerte de Newton, a quien ensalzaría junto al empirismo y a su Hércules de la Metafísica, John Locke: “Locke est le vrai

⁴² La mención del almirante inglés George Anson, autor de un *Voyage autour du monde* (Londres, 1748; Amsterdam, 1749 en traducción francesa), es una adición posterior de Montesquieu, que habría revisado la obra. Sobre Dorthous de Mairan, un newtoniano que había rechazado tempranamente el cartesianismo malebrancheano —el filósofo había solicitado cesar su mutua correspondencia en septiembre de 1714—, y Dominique Pareninin, véase Montesquieu, *The Spirit of Laws*, eds. Anne M. Cohler, Basia C. Miller y Harold S. Stone, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 127, nota 32; T. Brook, J. Bourgon y G. Blue, *Death by a Thousand Cuts*, Nueva York, Harvard University Press, 2008, p. 164; así como la nota 1 a la carta de Malebranche a De Guasco, París, 1755, en la edición de 1784, vol. 8, p. 161, LVIII.

maitre de Voltaire”, alcanzaría a decir con razón de él Victor Cousin.⁴³ Es tras esto, y conocido el éxito de las *Lettres persanes* de Montesquieu, que Voltaire se afana en la inmediata redacción de sus *Lettres sur les Anglais*, ocupándose desde al menos 1727 hasta 1733, y dedicada la séptima de ellas a defender el socianismo, con el que en cierto modo Voltaire mismo comulgaba través de sus ideas deístas.⁴⁴ El texto apareció al año siguiente en Francia en cinco ediciones diferentes: una en Londres, tres ediciones clandestinas en Amsterdam, y otra en Rouen revisada por el mismo Voltaire, en la que incluyó una carta adicional titulada *Sur les Pensées de M. Pascal* (1732-1733), en la que aplicó la epistemología lockeana a la crítica al jansenismo de Blaise Pascal. El resultado no se hizo esperar: una combinación de reprobación a la Francia de la época y a la Iglesia, combinada con una evidente simpatía al deísmo inglés —comúnmente considerado ateísmo— y un feroz ataque sobre esa base al jansenismo que gobernaba, precisamente, las instituciones francesas, le valió la condena del *Parlement* el 10 de junio de 1734.⁴⁵

También como Montesquieu, nuestro Voltaire conoció a Fouquet personalmente, tal vez tras la inmediata llegada de éste, a principios de 1723, a París, y del que significativamente dirá, *pace* Montesquieu: “El padre Fouquet, jesuita, que había pasado 25 años en China, y volvió de ella enemigo de los jesuitas, me dijo varias veces que en China había muy pocos filósofos ateos”.⁴⁶ El temprano interés de Voltaire por China debe encuadrarse en su carácter enciclopedista y universal, reflejado en un sinfín de obras trágicas cuyo marco dramático es a menudo el Oriente: *Zadig, ou La Destinée* (1747), publicado inicialmente como *Memnon* y subtitulado “*Histoire Orientale*”,

⁴³ V. Cousin, *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIX^e siècle*, París, Didier et Cie., 1829, vol. 2, pp. 311-312.

⁴⁴ El socianismo es la doctrina católica de Fausto Sozzini (1539-1604) que se opone a la divinidad de Jesús y a la Trinidad de Dios. Uno de los pilares fundamentales de este movimiento es la interpretación racional de las Sagradas Escrituras y la negación de todo misterio en el seno del cristianismo.

⁴⁵ Voltaire, *Lettres sur les Anglais*, ed. Arthur Wilson-Green, Cambridge, Cambridge University Press, 1961, xviii-xxi.

⁴⁶ Voltaire, *Ensayo sobre las Costumbres y el Espíritu de las Naciones*, tr. Hernán Rodríguez, Buenos Aires, Hachette, 1959, capítulo II, p. 191.

Le Monde comme il va (1748), ambientado en la remota Asia y, más concretamente, *L'Orpheline de la Chine* (20 de agosto de 1755), primera ópera china que fue traducida en Europa a cargo de Joseph Henri Prémare, y publicada inicialmente en la conocida obra de Du Halde, en 1735.⁴⁷ La tesis central que las subyace a otras muchas producciones del mismo periodo —pueden añadirse, por ejemplo, *Tancrede* (9 de marzo de 1760), *Les Guebres, ou La Tolérance* (1769)— es su credo anticlerical y la defensa de los *philosophes* y de la razón como único vehículo de conocimiento, presente ya en la antigüedad y, más concretamente, en *una* antigüedad: la Oriental. Este singular matrimonio entre el orientalismo de Voltaire y el déísmo que él mismo atribuye a China, a los magos persas de Zoroastro y, sorprendentemente, a la doctrina islámica de Mahoma que Montesquieu criticó como viciosa y despótica —frente al despotismo virtuoso de China—, constituye una ventana impagable para penetrar en el pensamiento de los autores hasta ahora estudiados, y que en el caso de Voltaire resulta aún más claro: el carácter corroborativo del orientalismo sirve aquí a Voltaire de crítica velada a un Montesquieu o al mismo clero: su objetivo no es, ni para él ni para Montesquieu, estudiar objetivamente ese Oriente, sino utilizarlo como arma arrojadiza, y buscar en él lo contrario a aquello que su rival filosófico encontrara. “La China, otra vez enteramente ignorada, largo tiempo entonces desfigurada a nuestros ojos”:⁴⁸ una costumbre que sin duda nace con los primeros jesuitas conocedores de las tierras del Emperador y la necesidad de hacer suya la única civilización moral y científica descubierta por Europa de la que nos hablaba Leibniz.⁴⁹

Si bien el *Essai* —escrito en su mayor parte durante su estancia en el *château* de Cirey, bajo la protección de Madame du Châtelet, hasta su muerte en 1749, pero publicado tardeñamente en 1757— no es el único texto de Voltaire sobre Chi-

⁴⁷ Sobre las ediciones de esta obra en Europa, véase A. Wylie, *Notes on Chinese Literature with Introductory Remarks on the Progressive Advancement of the Art*, Shanghai, American Presbyterian Mission Press, 1867, p. xxvii.

⁴⁸ Voltaire, *Relation du Bannissement des Jésuites de la Chine* (1768), traducción sobre la edición francesa de Lahure, París, 1860, vol. 20, p. 394.

⁴⁹ *Leibniz-Briefwechsel*, Niedersächsische Landesbibliothek, Hannover, 330, 3-5: “Hasta ahora hemos tenido numerosas relaciones con las Indias y de diversos tipos; todavía, sin embargo, no habíamos tenido relación científica alguna”.

na, sí constituye su aportación más importante al problema de la relación de esta nueva y todavía desconocida cultura con la Vieja Europa.⁵⁰ Su conocimiento de la cuestión reposa, una vez más, sobre el testimonio jesuita, numerosos volúmenes y la confirmación verbal del figurismo que obtuvo de Foucquet en aquellos ya lejanos años veinte.⁵¹ La opinión de Voltaire sobre China puede clasificarse en tres grandes grupos, enunciados en la introducción, sección decimoctava, a su *Essai* y desarrollados posteriormente en los capítulos primero y segundo: posición histórico-teológica, donde asume la tesis del carácter vicioso de las culturas presentada por Montesquieu; política, nuevamente asumiendo las premisas de su adversario, pero extrayendo conclusiones completamente opuestas; y científica, inspirada por el figurismo jesuita, y sin duda la más negativa de las tres.

Voltaire comienza, pues, de forma muy montesquieuana, afirmando la inexistencia de historias chinas sobre destrucciones cílicas, como las recogidas en el mundo griego —mitos de Deucalión y Faetón—, y que obviamente tienen su reflejo en el Diluvio bíblico. Esto sería así debido al carácter geográfico del país en cuestión y el consiguiente carácter accesorio de la superstición que, por ello, no se desarrolló nunca en China: “las demás naciones inventaron fábulas alegóricas; los chinos escribieron su historia, con la pluma y el astrolabio en la mano”.⁵² Aun a pesar de haber desarrollado ciertas creencias religiosas que sí se acercan peligrosamente a la superstición, Voltaire declara su

⁵⁰ El mayor estudio hasta la fecha que analiza las complejas relaciones del filósofo con China es S. C. Song (*Voltaire et la Chine*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1989), que incluye un estudio cronológico de los escritos de Voltaire sobre China, en pp. 235-243.

⁵¹ Sobre las numerosas fuentes literarias de Voltaire, véase B. Guy, *The French Image of China Before and After Voltaire (Studies on Voltaire and the Eighteen Century)*, ed. Theodore Besterman, Ginebra, Institut et Musée Voltaire, 1963, pp. 217-218 y 255; D. E. Mungello, “Confucianism in the Enlightenment: Antagonism and Collaboration between the Jesuits and the Philosophes”, en *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, ed. Thomas H. C. Lee, Hong Kong, The Chinese University Press, 1991, p. 122, notas 10-12 y 14; J.-R. Armogatthe, “Voltaire et la Chine : une mise au point”, *Actes du Colloque international de Sinologie, Chantilly 1974*, París, Belles Lettres, 1976, p. 30. Song recoge todos los títulos de la biblioteca de Voltaire sobre China, un total de 40 —entre ellos, destacan la edición del Laercio con biografía de Confucio y el *Entretiens de Malebranche*—, en *Voltaire et la Chine, op. cit.*, pp. 255-259.

⁵² “Introducción”, p. 77, traducción citada.

anticlericalismo a través de “su historia [que] no hace mención alguna de un colegio de sacerdotes que haya influido sobre las leyes”.⁵³ Pero no es cierto, y así lo declara reiteradamente haciéndose eco de Foucquet, que los chinos sean, como impugnaba Maigrot, ateos, sino que son “adoradores de un solo dios”, seguidores de un filósofo, Confucio, que “no recomienda sino la virtud; no predica misterio alguno”, y no habla de penas ni recompensas. La declaración de Voltaire es plenamente deísta: una religión racional, fundada por un racionalista arquetípico, Confucio, que desde sus orígenes eliminó todo misterio, toda superstición, que no cree en la gracia ni en la Revelación como condiciones necesarias para la salvación o el conocimiento de la divinidad —niega, por tanto, el pecado original—, a la que, por llegarse únicamente con la propia razón, no pueden serle asignados sacerdotes, purgatorios o infiernos, sobre los que sólo cabe lucubrar y disponer desde la más vulgar superstición.⁵⁴

La cuestión política es, obviamente, un calco de la crítica de Montesquieu, pero presentada bajo una óptica completamente opuesta: dado que China no es ni atea ni idólatra, y que su élite intelectual confuciana gobierna, en consecuencia, con una virtud que se ha transmitido incólume desde la más remota antigüedad, “por más de cuatro mil años”, su gobierno no puede en modo alguno ser despótico sino, al contrario, una utopía política de absolutismo ilustrado donde el Estado subsiste por sí mismo, racionalmente, sin el auxilio de la religión.⁵⁵ La diferencia fundamental para con el postulado montesquieuano estriba en el modo en que ambos filósofos conciben la virtud confuciana: para Montesquieu son las condiciones vicisitudinales las que precipitan a China a una economía insostenible que, ne-

⁵³ *Ibid.*, p. 78.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 79-80, 189-190. Cf. *Relation*, p. 394. La crítica remite, obviamente, a Leibniz, contra cuyo optimismo escribirá, poco después de publicar su *Essai, su conte philosophique, Candide ou l'Optimisme* (Ginebra, febrero, 1759), que resalta las miserias del mundo traídas por la Guerra de los Siete Años y el fatídico terremoto de Lisboa de 1755. La obra será condenada al mes siguiente por el Consejo de la ciudad, pero Voltaire, ya experimentado en este tipo de disputas, la tituló muy precavidamente *Candide ou l'Optimisme. Traduit de l'Allemande de M. Le Docteur Raph., S. I. [Societas Jesu]*. Sobre este enfrentamiento póstumo, tégase en cuenta W. H. Barber, *Leibniz in France from Arnauld to Voltaire. A Study in French Reactions to Leibnizianism, 1670-1760*, Nueva York, Oxford University Press, 1955, pp. 174 y ss.

⁵⁵ *Relation*, p. 394.

cesariamente, degenera en un despotismo, por lo que resulta necesario a posteriori el uso de la virtud para controlar estos excesos. Voltaire, sin embargo, al asumir tanto la existencia de un sistema deísta original como la presencia de un Estado ilustrado, invierte el argumento y afirma que

[...] [e]l cultivo de las tierras, llevado a un punto de perfección al cual ni siquiera nos hemos acercado en Europa, basta para hacer ver que el pueblo no está agobiado por esos impuestos que esquilman al cultivador; la gran cantidad de hombres ocupados en asegurar el placer de los demás demuestra que las ciudades estaban tan florecientes como fértiles las campañas.⁵⁶

Esta situación habría cambiado únicamente en la actualidad, tras la invasión manchú del siglo XVII, que habría corrompido el espíritu humano del mejor de los gobiernos jamás creados, pero permanecería en las escenas rurales recogidas en las porcelanas chinas.

Finalmente, Voltaire se mostrará crítico respecto de la ciencia china, frente a toda la tradición jesuita, e inaugurará lo que será conocido como “la cuestión Needham” o, posteriormente, “la Gran Divergencia”:⁵⁷ los chinos no han avanzado recientemente en las ciencias tanto como su contrapartida europea, “pero han perfeccionado la moral, que es la primera de las ciencias”, de donde se sigue “que los chinos aventajan a todas las naciones del universo”.

Conclusión

El horizonte iniciado por Malebranche no se agota en Voltaire. Mientras el filósofo francés abandonaba paulatinamente su interés en China, reemplazándolo por cuestiones económicas relacionadas con la India —sobre ella proyectaría los ideales

⁵⁶ *Essai*, CXCV, p. 1155. Voltaire arremeterá directamente contra Montesquieu poco después, en su resumen (CXCVII, p. 1159): “El autor del *Espíritu de las leyes* dice que no hay república en Asia”.

⁵⁷ *Essai*, p. 79. Planteada por Joseph Needham, intenta contestar, todavía sin éxito, el porqué del entumecimiento científico chino que, en líneas generales, habría corrido paralelo a Europa (también llamado por Eric Jones, muy significativamente, “the European miracle”, en su obra homónima de 1981).

deístas que habría tenido el hinduismo original y cuestionaría la cronología bíblica y del lugar el pueblo judío en la historia—⁵⁸ su contemporáneo Quesnay retomaba el apego deísta, proyectándolo, igualmente, sobre la economía agraria francesa. Denominado por sus contemporáneos el “Confucio de Europa”,⁵⁹ François Quesnay nos interesa por dos razones: en primer lugar, asumió con su modelo fisiocrático gran parte de las ideas del deísmo precedente de Voltaire. La fisiocracia considera el sistema económico unitariamente, como un organismo regido por leyes necesarias y, por tanto, científicamente cognoscible, en el que cada uno por sí mismo produce, sin saberlo, para los demás,⁶⁰ y que puede por ello ser reducido, como de hecho hiciera Quesnay, a términos matemáticos, un proyecto que llevará a cabo en 1758 bajo el título de *Tableau économique*. En segundo lugar, el economista es autor de una influyente obra titulada significativamente *Le Despotisme de la Chine* (1767) —el texto incluía originalmente unas páginas sobre la vida de Confucio, y su lugar de publicación había sido falsificado como “a Pékin” para evitar la censura—, breve ensayo que no recibió demasiada atención en su momento, pero que sin duda presentaba interesantes ecos de sus predecesores, en especial Montesquieu, a quien repudia dedicándole el capítulo séptimo. En su búsqueda por una autoridad que legitimase su sistema, Quesnay reinterpreta el gobierno chino como un Estado despótico natural, en el que el déspota se preocupa del pueblo dejándole hacer, un “vaste Empire de la Chine” en donde ciencia natural y moral conviven en una sociedad agrícola utópicamente eterna.⁶¹ Ciertos ecos de lo que serán estas ideas

⁵⁸ D. M. Figueira, *Aryans, Jews, Brahmins; Theorizing Authority through Myths of Identity*, Albany, SUNY, 2002, pp. 10 y ss.

⁵⁹ Título reclamado previamente por el poeta y físico Oliver Goldsmith en 1758 (*The Works of Oliver Goldsmith*, ed. Peter Cunningham, Est Sussex, Gardners, 2007, vol. 4, Carta VIII, p. 488; el volumen se inicia con una memoria de Voltaire). Mirabeau, “L’ami Des Hommes”, en carta a Rousseau fechada el 30 de julio de 1767, se refiere a su maestro Quesnay como el “vénérable Confucius de l’Europe” (J.-J. Rousseau, *Correspondance complète*, ed. R. A. Leigh, Ginebra, Institut et Musée Voltaire, 1965, vol. 33, p. 257).

⁶⁰ C. Napoleoni, *Fisiocracia, Smith, Ricardo, Marx*, Barcelona, Oikos-Tau, 1981, pp. 17-19.

⁶¹ Fr. Quesnay, *Le Despotisme de la Chine*, citando a Montesquieu, en VIII, 21, en Fr. Quesnay, *Oeuvres Économiques Complètes et Autres Textes*, eds. Chr. Théré et al.,

fisiocráticas podían apreciarse ya en la *Relation* de Voltaire e, incluso, en la decisiva obra de Martini, *Sinicae historiae decas prima*,⁶² pero la adaptación que de los anteriores modelos filosóficos ha realizado Quesnay le ha llevado, precisamente, a una concepción rural y naturalista atribuida habitualmente al daoísmo, un modelo económico agrario que habría convertido a China en la utopía hacia la que Europa quería dirigirse.

Tras Quesnay, otros fisiócratas tomarán las riendas de la sinofilia, entre ellos el *abbé* Baudeau —reducirá la teoría fisiocrática a la metafísica del *Yijing* estudiado por Leibniz como modelo de cálculo racional— o el mismo Adam Smith. Y si bien Europa vivirá un retroceso en su apreciación por China y un regreso a la India y la tradición clásica e indoeuropea —compárese lo que a partir de ahora dirán Schopenhauer o Nietzsche—, Quesnay será resucitado en Suiza, reeditado por Alfred Dufour, reavivado el interés por todo el complejo fisiocrático y su íntima relación con China.⁶³ El retorno de China a las brumas del olvido filosófico, tardíamente rescatada, evoca aquella dualidad que Mungello reclamara en su estudio sobre Malebranche: el enfrentamiento entre el eurocentrismo de éste y el cosmopolitanismo

París, Institut National d'Études Démographiques, 2005, vol. 2, p. 1100. El famoso adagio de Le Gendre en respuesta a Colbert, “laissez-nous faire”, corresponde a una anécdota recogida en A. K. J. Turgot, *Oeuvres*, ed. Dupont de Nemours, París, De l'ance, 1808, vol. 3, p. 250, de donde Gournay, “laissez faire et laissez passer”, p. 331.

⁶² Así Voltaire: “ils adorent un Dieu unique, ils lui offrent les prémices d'un champ qu'ils ont labouré de leurs mains. [...] Le Chang-ti [la divinidad] est sans commencement et sans fin; il a tout produit; il gouverne tout” (*Relation*, p. 394, ed. citada). Martini, por su parte, ya había situado un modelo de economía agraria en el año 2357 a.n.e. (pp. 41-42), cuando afirma también, al hablar del daoísmo, que “tamquam natura laboras et tot annis in eo perficiendo, hunc numerum excogitauere” (p. 134).

⁶³ La confluencia de estos modelos desembocaría, en 1848, en la creación del Estado Federal Suizo. Véase Chr. Gerlach, *Wu-wei in Europe. A Study of Eurasian Economic Thought*, Working Papers of the Global Economic History Network, núm. 12, 2005 [eprints.lse.ac.uk/22479/], consultado el 18 de abril de 2011], pp. 34 y ss. Sobre Adam Smith, mucho se ha discutido en torno de los orígenes de algunas de sus ideas, en especial la conocida “mano invisible” que evoca ciertos ecos daoístas. No obstante, Smith menciona su “invisible hand” ya en 1749, dentro de su obra *History of Astronomy* (A. Smith, *The Works of Adam Smith*, ed. Dugald Stewart, Londres, Printed for T. Cadell, 1811, vol. 5, III, p. 87), influido tal vez por un escolio a los *Principia* de Newton en relación con la teoría de la gravedad. El término lo recupera para sus obras *The Theory of Moral Sentiments* (I, IV) y *The Wealth of Nations* (IV, II, 6-9) con un uso económico, tal vez, ahora sí, influido por la fisiocracia francesa. Para una discusión, véase K. McCormick, “Sima Qian and Adam Smith”, *Pacific Economic Review*, vol. 4, núm. 1, 1999, pp. 85-87.

de Leibniz, posteriormente reflejados en Montesquieu y Voltaire. Pero ninguno de estos filósofos se mostró en realidad abierto a China; ninguno, de hecho, se preocupó por estudiar esa nueva civilización objetivamente: su meta, bien distinta, era restaurar la unidad perdida de Europa, comparándola, corroborativamente, con la única cultura que se alzaba por encima de la barbarie de los pueblos descubiertos. Su legado llega hasta nosotros, en forma de opiniones y prejuicios sobre el pensamiento, la historia o la ciencia, generalmente agrupados bajo el epónimo de ese artificial constructo voltaireano, el “orientalismo”, el cual nos habla retrospectivamente no sólo de un decisivo periodo de la historia europea sino, también, de nosotros mismos. Tal es el sentido genealógico último que para la filología reclamara Nietzsche, y el único desde el cual nos es lícito alcanzar a comprender no sólo nuestro pasado, sino en mayor medida, y más fundamentalmente, nuestro propio presente. ♦♦

Dirección institucional del autor:

*Universidad de Barcelona
C/Pantano de Tremp, 42, Bf. 2
08032 Barcelona (España)
✉ cguarde@live.cn*

Bibliografía

- ADAMS, G., *The Huguenots and French Opinion, 1685-1787: The Enlightenment Debate on Tolerarion*, Waterloo, Ont., Wilfrid Laurier University Press, 1991.
- ARMOGATHE, J.-R., “Voltaire et la Chine : une mise au point”, *Actes du Colloque international de Sinologie, Chantilly 1974*, París, Belles Lettres, 1976, pp. 27-39.
- ARNAULD, A., *Oeuvres de Messire Antoine Arnauld*, 43 vols., París, Sigismond d’Arnay, 1780.
- BARBER, W. H., *Leibniz in France from Arnauld to Voltaire. A Study in French Reactions to Leibnizianism, 1670-1760*, Nueva York, Oxford University Press, 1955.
- BROOK, T., J. Bourgon y G. Blue, *Death by a Thousand Cuts*, Nueva York, Harvard University Press, 2008.
- CARABELLI, G. y F. Angeli, *Tolandiana: Materiali Bibliografici per*

- lo Studio dell'Opera e della Fortuna di John Toland (1670-1722)*, Florencia, La Nuova Italia, 1975.
- COLIE, R. L., "Spinoza and the Early English Deists", *Journal of the History of Ideas*, núm. 21, 1959, pp. 23-46.
- COUSIN, V., *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIX^e siècle*, 3 vols., París, Didier et Cie., 1829.
- DAGRON, T., *Lettres à Serena et autres textes*, París, Honoré Champion, 2004.
- DARGON, T., *Toland et Leibniz. L'Invention du Néo-Spinozisme*, París, J. Vrin, 2009.
- DAVY, J., "La condamnation en Sorbonne des nouveaux Mémoires sur la Chine", *Recherches de Science Religieuse*, núm. 37, 1950, pp. 366-397.
- DUTENS, L., *Leibniz. Opera Omnia*, 6 vols., Ginebra, Fratres de Tournes, 1768.
- FIGUEIRA, D. M., *Aryans, Jews, Brahmins; Theorizing Authority through Myths of Identity*, Albany, SUNY, 2002.
- GERLACH, Chr., *Wu-wei in Europe. A Study of Eurasian Economic Thought*, Working Papers of the Global Economic History Network, núm. 12, 2005. [eprints.lse.ac.uk/22479/, consultado el 18 de abril de 2011.]
- GIUNTINI, Ch., *Opere di John Toland*, Torino, UTET, 2002.
- GOLDSMITH, O., *The Works of Oliver Goldsmith*, 4 vols., ed. Peter Cunningham, Est Sussex, Gardners, 2007.
- GUY, B., *The French Image of China Before and After Voltaire (Studies on Voltaire and the Eighteen Century)*, ed. Theodore Besterman, Ginebra, Institut et Musée Voltaire, 1963.
- HARDER, H., "La question de 'gouvernement' de la Chine au XVIII^e siècle. Montesquieu et De Prosses chez Mgr. Foucquet à Rome", en *Actes du III^e Colloque international de Sinologie, Chantilly*, 1980, París-Taipei, Variétés Sinologiques, 1983, pp. 79-92.
- HUGHES, E. R., *The Great Learning and The Mean-in-Action*, Nueva York, Dutton, 1942.
- KORTHOLT, Chr., *Leibnitii, Epistulae ad diversos*, 2 vols., Leipzig, 1735.
- KRA, P., *Religion in Montesquieu's Lettres persanes (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century)*, ed. Theodore Besterman, Ginebra, Institut et Musée Voltaire, 1970.
- LEIBNIZ, G. W., *Discurso sobre la teología natural de los chinos*, tr. Lourdes Rensoli Laliga, Buenos Aires, Prometeo, 2005.
- LEIBNIZ, G. W., *Obras filosóficas y científicas: Correspondencia I*, eds. Juan Antonio Nicolás y María Ramon Cubells, Granada, Comares, 2007.

- LENNON, Th. A., "Occasionalism, Jansenism and Scepticism; Divine Providence and the Order of Grace", *Irish Theological Quarterly*, núm. 45, 1978, pp. 185-190.
- LOBEIRAS, M. J. V., *Immanuel Kant. Lógica, acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, Madrid, Akal, 2000.
- MALEBRANCHE, N., *Oeuvres Complètes de Malebranche*, 22 vols., ed. A. Robinet, París, J. Vrin, 1958-1984.
- MAVERICK, L. A., "A Possible Chinese Source of Spinoza's Doctrine", *Revue de Littérature Comparée*, núm. 19, 1939, pp. 417-428.
- MCCORMICK, K., "Sima Qian and Adam Smith", *Pacific Economic Review*, vol. 4, núm. 1, 1999, pp. 85-87.
- MONTESQUIEU, *Oeuvres complètes de Montesquieu*, 8 vols., París-Deux-Ponts, Chez Sanson & Compagnie, 1784.
- MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, tr. Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Madrid, Tecnos, 2002.
- MONTESQUIEU, *The Spirit of Laws*, eds. Anne M. Cohler, Basia C. Miller y Harold S. Stone, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- MOREAU, D., *Deux cartésiens : La Polémique Arnauld-Malebranche*, París, J. Vrin, 1999.
- 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.
- MUFF, M., "Leibnizens Kritik der Religionsphilosophie von John Toland", tesis doctoral, Universidad de Zürich, 1940.
- MUNGELLO, D. E., "Confucianism in the Enlightenment: Antagonism and Collaboration between the Jesuits and the Philosophes", en *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, ed. Thomas H. C. Lee, Hong Kong, The Chinese University Press, 1991, pp. 99-127.
- MUNGELLO, D. E., *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, Honolulú, University of Hawai'i Press, 1977.
- MUNGELLO, D. E., "Malebranche and Chinese Philosophy", *Journal of History of Ideas*, vol. 41, núm. 4, 1980, pp. 551-578.
- NAPOLEONI, C., *Fisiocracia, Smith, Ricardo, Marx*, Barcelona, Oikos-Tau, 1981.
- PEREIRA, J., *Montesquieu et la Chine*, París, Harmattan, 2008.
- QUESNAY, Fr., *Oeuvres Économiques Complètes et Autres Textes*, 2 vols., eds. Chr. Théré et al., París, Institut National d'Études Démographiques, 2005.

- ROBINET, A., *Malebranche et Leibniz. Relations Personnelles*, París, J. Vrin, 1955.
- RODIS-LEWIS, G., *Lettres de Leibniz à Arnauld d'après un manuscrit inédit*, París, Garland, 1952.
- ROUSSEAU, J.-J., *Correspondance complète*, 51 vols., ed. R. A. Leigh, Ginebra, Institut et Musée Voltaire, 1965.
- ROWBOTHAM, A. H., “China in the Esprit des Lois : Montesquieu and Mgr. Foucquet”, *Comparative Literature*, núm. 2, 1950, pp. 354-359.
- SANTOS HERNÁNDEZ, A., *Jesuitas y obispados: los jesuitas obispos misioneros y los obispos jesuitas de la extinción*, 2 vols., Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2000.
- SMITH, A., *The Works of Adam Smith*, 5 vols., ed. Dugald Stewart, Londres, Printed for T. Cadell, 1811.
- SONG, S. C., *Voltaire et la Chine*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1989.
- TOLAND, J., *A Collection of Several Pieces*, 2 vols., Nueva York, Garland, 1977.
- TURGOT, A. K. J., *Oeuvres*, ed. Dupont de Nemours, 9 vols., París, Delance, 1808.
- VOLTAIRE, *Relation du Bannissement des Jésuites de la Chine* (1768), traducción sobre la edición francesa de Lahure, vol. 20, París, 1860.
- VOLTAIRE, *Ensaya sobre las Costumbres y el Espíritu de las Naciones*, tr. Hernán Rodríguez, Buenos Aires, Hachette, 1959.
- VOLTAIRE, *Lettres sur les Anglais*, ed. Arthur Wilson-Green, Cambridge, Cambridge University Press, 1961.
- VON COLLANI, C., “Artus de LIONNE, M. E. P., et la Chine”, en *Actes du VII^e Colloque international de Sinologie, Chantilly*, 1992, París-Taipei, Variétés Sinologiques, 1995, pp. 45-79.
- WALCH, J. G., *Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirchen*, Jena, Bey J. Meyers Witwe, 1736.
- WATSON, W., “Interprétation de la Chine : Montesquieu et Voltaire”, en *Actes du II^e Colloque international de Sinologie, Chantilly*, 1977, París-Taipei, Variétés Sinologiques, 1980, pp. 16-37.
- WITEK, J. W., “An Eighteenth-century Frenchman at the court of the K’ang-hsi emperor: a study of the Early Life of Jean Francois Foucquet”, tesis doctoral, Georgetown University, 1973.
- WYLINE, A., *Notes on Chinese Literature with Introductory Remarks on the Progressive Advancement of the Art*, Shanghai, American Presbyterian Mission Press, 1867.