

EL PROYECTO ECUMÉNICO DE LEIBNIZ

Desde sus años juveniles, antes del viaje a París que marcaría su gran entrada en el mundo científico e intelectual de la Europa de entonces, Leibniz comenzó a ocuparse del problema ecuménico a solicitud de Boineburg, a cuyo servicio se desempeñaba. Durante toda su vida continuó desarrollando teóricamente su proyecto para la reunión de las Iglesias cristianas y realizando gestiones diversas para ponerlo en práctica, si bien con escaso éxito. Pero este aspecto del ecumenismo leibniziano —el más conocido sin duda—no agota, ni mucho menos, los propósitos de un pensador fuertemente influido por el Irenismo, entre otros de Cherbury, y convencido de que todo el género humano poseía, de modo más o menos consciente, verdades universales que era necesario esclarecer y hacer del todo claras; verdades que, según Leibniz, confirmaban la superioridad del Cristianismo sobre otras religiones, pero también la no contradicción esencial entre los puntos de vista fundamentales de éstas y del Cristianismo, sobre todo en el caso de las religiones monoteístas, pues los resultados de la actividad de la razón alcanzan su forma superior a través de la Revelación, que los eleva a un grado de perfección que la razón, con su luz natural, nunca podría alcanzar por sí misma. Esta premisa gnoseológica devendría el principio fundamental para la construcción del proyecto ecuménico leibniziano.

LA CORRESPONDENCIA ENTRE FE Y RAZÓN

En 1669, poco después de conocer al barón de Boineburg, Leibniz escribió el opúsculo *Confessio naturae contra Atheistas*, publicado anónimamente, donde defendía una idea de F. Bacon: si el cultivo de las ciencias puede alejar en principio de Dios, su profundización puede acercarlo más a Él¹. En este tra-

1 Cf. Dutens I, p. 5 (Leibniz, *Opera Omnia*, ed por L. Dutens, 6 t., Genevae 1768); K. Okruhlik, 'The status of scientific laws in the Leibnizian System', en K. Okruhlik and J. R. Brown (eds.), *The Natural Philosophy of Leibniz*, Dordrecht 1985, pp. 151-170; P. Schrecker,

bajo emplea las causas naturales para demostrar que la armonía de los cuerpos entre sí y de sus leyes depende por fuerza de un principio supranatural, Dios. Esta idea de Dios como *Intelligentia Supramundana*, aunque presente en el mundo, recorrerá toda su existencia en constante evolución hasta la correspondencia con Clarke, al final de su vida. Pero la idea de Dios ocupó en el pensamiento de Leibniz un lugar más importante que el de justificación de la existencia y orden del mundo mecánico. Vida, pensamiento, memoria y fuente de la programación universal, Dios ha producido las mónadas a través de la creación-emanación² y conserva siempre una comunidad con el sujeto humano. La concepción sobre la libertad humana expuesta en la correspondencia con Arnauld encontrará su expresión definitiva en la teoría monadológica, según la cual la mónada espiritual es, además de un punto de vista sobre el universo, *autoconsciente*, es decir, capaz de orientar racionalmente su conducta. Pero una ética racional ha de tener para Leibniz una base religiosa, pues las más altas verdades de la fe concuerdan con las que la razón aprehende en su ejercicio reflexivo, puesto que la razón es el «encadenamiento de verdades, pero particularmente (cuando es comparada con la fe), de aquellas que el espíritu puede alcanzar naturalmente»³ y por ello los misterios de la fe pueden alcanzar una explicación. Salta a la vista la analogía con pensadores de la época como Toland y su cristianismo no misterioso⁴, pero también recuerda el centro criptosociniano de Altdorf, donde Leibniz se doctoró, toda vez que uno de los principios del Socinianismo es la posibilidad de explicar racionalmente las verdades de la fe. Las refutaciones del antitrinitarismo sociniano hechas por Leibniz no excluyen la influencia en él de éste y otros aspectos, como ha señalado S. Wollgast⁵.

No es casual que las ideas contenidas en el *Discurso de Metafísica* (DM en adelante), encuentren su culminación en la *Théodicée* (Théod., en adelante). El hombre es el centro del orden universal. Si en el DM la sustancia individual y su historia constituyen el núcleo, en la Théod. lo son la armonía universal y la historia humana como interacción de los individuos con dicho orden. El labe-

«Introduction», p. 27, en G. W. Leibniz, *Lettres et fragments inédits sur les problèmes philosophiques, théologiques, politiques de la réconciliation des doctrines protestantes*, Paris 1934 (en adelante, Schrecker).

2 Cf. A. Robinet, «Introduction», en G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grace fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie*, Paris 1954, pp. 1-23; G. Hunter, 'Monadic Relations', pp. 162-163, en *The natural philosophy*, ed. cit.

3 Théod., I, 1, 23 (ed. de J. Brunschwig) Paris 1969; cf. R. MacRae, 'Miracles and Laws', pp. 171-182, *The natural Philosophy*, ed. cit.

4 Leibniz dirá (Théod., I, 5): «Los misterios se pueden explicar tanto como es necesario para creerlos, pero no los podríamos comprender ni explicar por qué suceden». La propia fe se sujeta al principio de razón suficiente (cf. J. A. Nicolás, *Razón, verdad y libertad en G. W. Leibniz*, Granada 1993, pp. 107-117).

5 Cf. S. Wollgast, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung*, Berlin 1988, S. 366-409, 422.

rinto de la libertad humana encuentra su sentido en la historia. Para cada individuo será no sólo posible, sino necesario, saber que la propia orientación vital ocupa un lugar en el devenir histórico, pero su repercusión a largo plazo se escapa al exceder los límites de la sustancia individual. Es por esto que una ética racional debe basarse en última instancia en las verdades de la fe, que a la vez concuerdan con la razón y la exceden, pues sólo así se garantizaría a largo plazo, para Leibniz, una repercusión positiva de la propia conducta en la trama histórica.

Pero ello trae algunas consecuencias importantes. Si la fe no es irracional y por ende carece de sentido el *Credo quia absurdum*, si tampoco es válida enteramente la postura de Abélard, según la cual no puede creerse lo que no se entiende, si hay un acercamiento al racionalismo conciliador tomista, puede concluirse que la razón natural se aproxima a las verdades de la fe que sólo la Revelación, y la adecuada interpretación de ésta, proporcionan completamente. Esta es la base teórica para la integración de toda la experiencia histórica, de todos los puntos de vista filosóficos y de todas las religiones. En relación con la historia de cada pueblo habrá entonces niveles diferentes de aproximación a dichas verdades. Éste será uno de los puntos en los que Leibniz no coincidirá con la ortodoxia luterana, sino con la postura católica⁶.

TOLERANCIA Y ECUMENISMO

La tolerancia se hacía urgente en la época de Leibniz. No hay que olvidar que la paz de Westphalen había sido firmada en 1648, dos años después del nacimiento de Leibniz. Si el Concilio de Trento había fijado las premisas que la parte católica enarboló en las contiendas religiosas, la ortodoxia protestante había chocado también con los sectores más liberales del protestantismo, y el propio Leibniz se vio, desde la juventud, sometido a las consecuencias de dichos conflictos, y los tropiezos para su promoción académica en Leipzig son buena muestra. La censura de la Inquisición, al pensamiento y al individuo, había encontrado formas análogas en muchos sectores protestantes. Países como Holanda servían de ejemplo para las mentalidades más avanzadas debido a su política tolerante. En repetidas ocasiones —la correspondencia con el Landgrave E. von Hessen-Rheinfels y el *Nuevo Tratado* son buenos ejemplos— Leibniz se queja de las medidas represivas contra quienes profesaban, en diversos países, una religión diferente de la oficial, medidas que oscilaban entre la simple prohibición de manifestaciones y cultos externos hasta la pena de muerte, lo mismo entre cristianos que no cristianos, y de la posibilidad de mutua tolerancia y acercamiento, en el caso de

6 Cf. E. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Louvain 1952, Ch. 'La cité des philosophes'.

Europa, entre católicos y protestantes⁷. No sólo se trataba de problemas espirituales, sino de la reconciliación de Europa, paso imprescindible para la consecución de su unidad como fuerza civilizadora según Leibniz. Pero, más aún, para establecer relaciones estables y provechosas con el resto del mundo, de cuyo pensamiento y modo de vida daban noticias las misiones católicas sobre todo, y ya se habían hecho notar lo suficiente las consecuencias de la intolerancia a través de la llamada «controversia de los ritos».

Una religión, cualquiera sea, que se impone por la fuerza y reprime a las restantes para primar por el desconocimiento, muestra, cuando menos, debilidad en sus principios o poca confianza en su eficacia y esto proviene de una incorrecta relación entre metafísica y moral, a partir de los principios de dicha religión. La justicia como caridad del sabio es lo opuesto. El dogmatismo sería así el peor enemigo del amor a Dios bien entendido: «Los libros de moral que convierten la piedad en escolástica hacen perder de vista la gran meta de la caridad, que es lo único que debe regular nuestras acciones»⁸. Ello se complementa con la idea de censurar ideas contrarias a la integridad humana sin reprimir a quienes las sustenten⁹.

En la *Théod.*, entre otros documentos, expone Leibniz su doctrina sobre la tolerancia religiosa unida a dos formas de ecumenismo: el intercristiano y el inter-religioso. Se fundamentan en los niveles de acercamiento a la verdad revelada mediante la ley natural y la luz de la razón y en la conveniencia, en el caso del Cristianismo, de la unidad visible de la Iglesia, aunque sin los excesos criticados al Papado en su tiempo y que condujeron a la Reforma¹⁰.

La ya mencionada controversia de los ritos había colocado de nuevo la cuestión sobre el tapete: la inculturación de la fe, representada por el método acomodacionista jesuítico, requería una buena dosis de tolerancia, interpretada por muchos sectores europeos como traición a los principios del Cristianismo en favor de lograr —de manera rápida y oportunista, según algunos— ascendente sobre los países evangelizados. En cualquier caso el problema que debía plantearse el trabajo misionero era análogo al que afectaba a la propia Europa: ¿hasta dónde es lícito extender los límites de la tolerancia? Una figura de tanta lucidez en otros aspectos como A. Arnauld se había pronunciado apasionadamente en contra de dicha tolerancia en el trabajo misionero, en el mismo espíritu antijesuítico que inspiró las Cartas Provinciales de Pascal¹¹. Pero, ¿basta-

7 Véanse, entre otros documentos, las cartas a E. von Hessen-Rheinfels del 28-11 y 8-12-1686; de octubre de 1680; de inicios de 1681; del 23-3-1690, a un desconocido; del 2.º semestre de 1692, al mariscal de Villars; de mayo de 1704, en G. W. Leibniz, *Escritos de filosofía jurídica y política*, ed. por J. de Salas Ortueta, Madrid 1984, pp. 455-473 (en adelante EFJP).

8 *Ibid.*, p. 460.

9 G. W. Leibniz, *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, prólogo de L. Rensoli, La Habana 1988, IV, XVI, 4, p. 400 (NT en adelante).

10 Cf. Carta de Leibniz a E. von Hessen-Reinfels de octubre de 1680, EFJP, pp. 456-457.

11 Cf. A. Arnauld, *Extraits de lettres concernant les Jésuites*, Nancy 1727, pp. 7-19.

ban los excesos de la casuística y la probabilística jesuíticas para condenar el método acomodacionista? Era la pregunta que, en todo caso, quedaba en pie. Y es sabido que el tiempo, en materia de evangelización, dio la razón a los jesuitas.

El problema de la tolerancia había sido abordado con energía por J. Locke: en primer término, delimitación de funciones religiosas de la Iglesia con respecto a las civiles, aunque el monarca fuese la autoridad suprema de la Iglesia, precisamente en Inglaterra. Esto permitía, por ejemplo, defender la no extensión de reprimendas, castigos y excomuniones a las vidas y haciendas. En consonancia con la tesis luterana sobre los dos reinos, conducente a la secularización del cristiano, Locke abre las puertas a un pluralismo de ideas limitado sólo en sus efectos por el derecho civil. Leibniz seguiría en muchos aspectos las huellas de Locke. Ahora interesan dos: la relación entre salvación y conocimiento, y la adopción del Cristianismo y la diversidad confesional cristiana.

Locke había declarado absurda una idea que en los reformadores había sido fundamental: la absoluta necesidad de la fe en Cristo para la salvación. En líneas generales, las grandes figuras de la Reforma habían negado valor salvífico al tipo de fe profesada por otras religiones, dado que las obras de por sí no poseían valor salvífico; en especial tras la venida de Cristo. Zwinglio sí aceptó, en cambio, la salvación de quienes cultivasen altas virtudes fundadas en la ley natural. Para Luther y Calvino, la fe centrada en entidades falsas o incompletas hacía insuficientes a las anteriores. De ahí la condenación, no sólo a los no cristianos, sino a los católicos. Tendieron también a relegar el mandato misionero a los tiempos apostólicos, por lo cual los miembros de la Iglesia —de acuerdo con la idea del sacerdocio general de los fieles— podían predicar la fe donde pareciese conveniente, pero la Institución como tal no tenía la obligación, o al menos esto fue discutido por un buen tiempo. El corte de Luther con la idea de la luz natural portadora de valor salvífico fue profundizado por Melancton¹² y agudizado por Calvino a la luz de su teoría de la predestinación. No faltaron, sin embargo, figuras y movimientos ecuménicos y misioneros en el protestantismo, como J. A. Comenius, R. Baxter, los pietistas de Halle (s. xvii) y Ch. Elliot (s. xviii), quienes hicieron loables esfuerzos, bien por la unión de las religiones, bien en defensa de los indios de las trece colonias inglesas en América, como Baxter y Elliot, frente a quienes propugnaban su abandono y hasta su exterminio.

12 Cf. S. Wollgast, *op. cit.*, pp. 128-140, 148-153. En la p. 157 el autor escribe: «en las exposiciones usuales hay un vacío entre Melancton y Leibniz, aunque se trata de una época de continuidad cosmovisiva» (trad. L. R. L.); E. P. Meijering, *Melancton and Patristic Thought*, Leiden 1983, pp. 6-7, 138-144; T. L. Wengert, *Philipp Melancton's «Annotationes in Johanne» in Relation to its Predecessors and Contemporaries*, Genève 1987, pp. 158-166. Se refiere al carácter contradictorio para la razón, del misterio, y recrudescer el ataque luterano a la Luz Natural.

Locke, quien no pretende hacer teología, sino discernir entre poder temporal y espiritual y establecer claramente los derechos del hombre, critica acerbamente la imposición del Cristianismo a los pueblos paganos y se nota influido por la idea de ley natural en observaciones como éstas: «Si están persuadidos (los paganos, n. de la a.) de que agradan a Dios observando los ritos de su propio país y que obtendrán la felicidad de esa manera, deben ser dejados a Dios y a sí mismos»¹³, y anteriormente: «los hombres deberían su felicidad o su miseria eternas a los lugares donde hubieran nacido»¹⁴, reflexiones donde también estaba presente la idea protestante del papel decisivo de la conciencia —junto a la Escritura— en la conducta y salvación del hombre.

Las colonias obligaban así a replantearse no sólo por problemas políticos, sino cosmovisivos, la relación entre Evangelio y Salvación, sobre todo al comprobarse la existencia de reglas morales más o menos desarrolladas en éstas, y de grandes figuras filosóficas y religiosas en la India y China, especialmente. La *Carta sobre la tolerancia* es de 1690, y en 1705 escribe Leibniz en el NT: «¿Seremos desgraciados en la otra vida por haber nacido antes o en un país o en otro?»¹⁵, lo cual resultaría contrario al amor y la misericordia divinos.

De ahí que Leibniz apele a la ley natural, que Dios ha escrito en el corazón del hombre, y la mayor parte del género humano da fe de ello: el Oriente, los griegos y romanos, hasta los salvajes; y las excepciones no constituyen pruebas en contra¹⁶, al provenir de tradiciones reprobables por falta de la Revelación o de la voluntad mal orientada. Prefiere el Cristianismo —y con él, la Biblia— a otras religiones y sus libros en la medida en que «la religión natural fue completada a través de la Revelación y hecha ley por Jesús, a lo cual se acercó Mohamed, el profeta del Islam»¹⁷.

Es en el siglo XX cuando el pensamiento ecuménico de Leibniz ha sido mejor asimilado por el Protestantismo, a partir de la revalorización de la teoría del *lógos spermatikos* y la ley natural, de tal modo que la salvación es posible en quienes no han conocido o aceptado en su totalidad el mensaje de Cristo, a partir de la acción de Dios en sus almas¹⁸. «Sería la mayor crueldad del mundo (...) condenar a los hombres a sufrir penas eternas por haber carecido de una fe que no tenían el medio de adquirir»¹⁹, dice con respecto a los filósofos que no conocieron el Cristianismo y, por extensión, a sus pueblos.

13 J. Locke, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid 1985, p. 42.

14 *Ibid.*, p. 12.

15 NT, IV, XX, 3, p. 439.

16 NT, I, II, 9, pp. 85-86; IV, XVII, 23, p. 426; cf. Théod., Prefacio, 1, 2; I, 29, p. 55.

17 Cf. Théod., Prefacio, 3, p. 3. Carta a La Croze del 2-12-1706; Dutens, V, pp. 479 ss.

18 Cf. J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris 1908, pp. 5-49. La cita en p. 10; E. J. Aiton, *Leibniz, una biografía*, Madrid 1992, pp. 66-68; J. Echeverría, *Leibniz*, Barcelona 1981, pp. 22-23. Véase P. Ritter, *Leibniz' ägyptischer Plan*, Darmstadt, Reichl, 1930.

19 Cf. NT, IV, XVII, 9, p. 432; EFJP, pp. 486-492.

POLÍTICA Y ECUMENISMO

Hay dos puntos de vista en relación con las aspiraciones ecuménicas de Leibniz, establecidos en su momento por J. Baruzi y L. Lévy-Brühl: su ecumenismo a partir de un interés fundamentalmente religioso, o a partir de un interés predominantemente político. Sobre estas posiciones ha girado ulteriormente la polémica al respecto. La vasta correspondencia en torno a la reunión de las Iglesias protestantes, y de luteranos y católicos romanos —con Spinola, Pellisson, Bossuet— apoya la idea expresada hace tiempo por P. Schrecker: el nexo indisoluble entre religión y política en el caso de Leibniz y el basamento político de cualquier proyecto ecuménico, pues no habría una tajante separación entre ambas para Leibniz²⁰. No hay que olvidar que la paz de Europa había sido alterada por guerras religiosas y la propia unidad de Alemania se veía como un proyecto difícil a causa de las controversias entre luteranos y reformados y entre protestantes y católicos. Un proyecto político como el «proyecto egipcio», destinado a desviar de Alemania hacia el mundo islámico y su cabeza, el imperio turco, la atención de Luis XIV, tuvo su lugar en la etapa juvenil de Leibniz, cuando sus intereses políticos giraban en torno a Europa y los ecuménicos, en torno a las Iglesias cristianas. La primera edición de las *Novissima Sinica*²¹, en 1697, resumió una previa etapa de información y reflexión y deja sentado que los intereses de Leibniz rebasan ya con mucho Europa y el Cristianismo. El papel de la evangelización en la expansión del poder colonial europeo se revelaba fundamental, y tras la controversia de los ritos aparecían conflictos de poder entre las Órdenes religiosas y entre los países europeos católicos y las autoridades de los países del Oriente. El mundo protestante estaba en parte quedando a la zaga por la falta de misiones organizadas a gran escala que permitieran establecer vínculos políticos y espirituales con dichos países. Está también en juego la paz de Europa, su equilibrio tantas veces amenazado, y es necesario aproximar a Europa el Oriente y los países cuya situación podía calificarse de intermedia. En el prefacio a la N.S. se refiere al carácter no casual de la modernización de Rusia, impuesta por Pedro el Grande, «cuyo grandísimo reino une a Europa con China»²², y en el mismo escrito insiste sobre el pro-

20 Cf. P. Schreker, *Introd.*, pp. 30 ss.; Q. Racionero, *Metaphysische und politische vernunft dei Leibniz*, LTA, I (citado el libro en la nota 52?).

21 G. W. Leibniz, Prefacio a *Novissima Sinica* (NS en adelante), 2.^a ed., en *Escritos políticos*, II (ed. por E. Tierno Galván y P. Mariño), Madrid 1985, pp. 55-56 (en adelante EP II).

22 Cf. P. Damboriena, *La salvación en las religiones no cristianas*, Madrid 1973, pp. 166 ss.; G. Rosenskrantz, 'Missions und Kirchengeschichte', en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, T. I. Tübingen 1957, pp. 1661-1672. La historia de estas relaciones se cuenta pormenorizadamente en Ch. Le Gobien, *Histoire de l'Edit de l'Empereur de la Chine en faveur de la Religion Chrestienne*, Paris 1698; L. Rensoli, 'La controversia de los ritos', en Prefacio a G. W. Leibniz, *Discurso sobre la teología natural de los chinos*, trad. y ed. de L. Rensoli (inédito).

blema de la paz en Europa. Tal modernización debía inclinar hacia Europa la balanza de Rusia, estratégica por su extensión y situación geográfica. Debería Europa comprender que las contiendas intestinas la debilitan para hacer frente como un todo al enemigo común, en ese momento el imperio turco, y que cuantos posibles aliados elimine la intolerancia en el Oriente, serán adversarios potenciales. Un imperio como el de China emula en muchos aspectos a Europa. Lograr su conversión significa ganar sobre él un considerable ascendente. Si las ciencias parecen constituir la mejor vía, según el ejemplo de los jesuitas prueba, ¿no podrían lograrlo con mayor eficacia los protestantes, cuyos países se hallaban más avanzados en ese campo? La obstinación teológica podía acarrear perjuicios incalculables o al menos impedir beneficios importantes.

Pero esta competencia por mantener el equilibrio con los sectores católicos de Europa y aun por superarlos en las esferas de influencia en el exterior, no podía mantenerse indefinidamente, y en todo caso exigía un esfuerzo mejor aprovechable en el desarrollo conjunto de Europa, que el ecumenismo intercristiano debía facilitar. La cristiandad unida se ve entonces no sólo como una meta, sino como una condición para alcanzar la paz y la unidad de Europa y, por consiguiente, un diálogo más constructivo con China y el resto del mundo no europeo, toda vez que los conflictos entre las misiones habían afectado profundamente dicho diálogo²³. El complejo panorama interno europeo, resumido en la carta sobre la paz de Utrecht²⁴, se complementaba con el temor a la expansión del imperio turco y a que los errores políticos de Luis XIV²⁵ no condujeran sino a favorecer la anterior (ya los turcos habían estado, en 1681, a las puertas de Viena). Con razón señala Baruzi que, con dicha unión, «l'Europe cesserait de conspirer contre elle-même»²⁶. Si a esto se unen los abusos de la dominación turca, que alcanzaban a los propios árabes y podrían favorecer que los últimos viesan a Europa como liberadora, se tendrá un cuadro más completo del proyecto egipcio y de los móviles políticos del proyecto ecuménico leibniziano, inspirado, sin que se pretenda un retorno a la Edad Media, en el Imperio romano-germánico, según señalara Levy-Bruhl²⁷. Alemania unificada, Europa unificada y en paz interna, equilibrio mundial, marchan en consonancia con la reunión de las Iglesias —y no identificación o disolución en una— y el desarrollo del proyecto comeniano para la unión de todas las religiones, dirigidos todos hacia el desarrollo conjunto y la paz mundial. Parte de las investigaciones históricas de Leibniz se dirigen²⁸ a esclarecer los anteceden-

23 G. W. Leibniz, 'La paz de Utrecht, inexcusable' E.P. II, pp. 79-231.

24 G. W. Leibniz, 'Mars Christianissimus', EFJP, pp. 247-274.

25 J. Baruzi, op. cit., p. 10. Sobre ello insiste en pp. 267 ss.

26 Cf. L. Lévy-Bruhl, *L'Allemagne depuis Leibniz*, Paris 1830, pp. 16 ss.

27 Cf. G. W. Leibniz, 'Consideraciones acerca de la situación actual del imperio', pp. 235-239, 270-274; Q. Racionero, 'Wissenschaft und Geschichte bei Leibniz', *Studia Leibniziana*, Bd. XXIII/1, 1991, S. 57-58

28 Cf. G. W. Leibniz, Prólogo al *Codex Iuris Gentium Diplomaticus*, EP, II, pp. 3-52 (publicado en 1693 en Hannover).

tes históricos de este proceso de enfrentamiento entre los reyes y emperadores europeos y enemigos comunes. Indaga también aquí los puntos comunes a la civilización cristiana, vale decir, europea, lo cual supone establecer las premisas culturales de la Europa unificada, por ejemplo, el tipo de derecho tradicionalmente imperante y sus fundamentos religiosos. El progresivo conocimiento de China le llevará a acrecentar su interés por las religiones no cristianas y su basamento en la ley natural, a diferencia de la Revelación cristiana, pero también en complemento con ella, como prueba su deseo de que los misioneros chinos acudiesen a predicar a Europa ²⁹.

Baruzi señaló en su momento ³⁰ la necesidad de diferenciar, en el caso de Leibniz, la Iglesia católica, en su sentido de universal, y la Iglesia romana. Las diversas Iglesias y confesiones cristianas tendrían que recuperar las verdades fundamentales del Cristianismo y la correspondiente caracterización de la Iglesia universal, su organización y atribuciones. Si, como han señalado entre otros, Loosen y Vonessen ³¹, existen verdades universales que los pueblos han ido descubriendo, esclarecidas en su más alto sentido por Cristo, dentro del Cristianismo, las polémicas y cismas han girado sobre dos grandes ejes: el modo de vivir la fe y las prerrogativas y organización de la Iglesia. La correspondencia con Bossuet —pensemos en la célebre Carta del 8 de febrero de 1692— gira en torno al segundo punto, objeto de las críticas más acerbas por parte de todos los bandos, pues se considera el eje de la mayor parte de los errores, en especial cuando se trata de definir nuevos dogmas, no aceptados desde los primeros tiempos del Cristianismo ni formulados en los Evangelios ³². Leibniz se muestra muy prudente, sin dejar de inclinarse por la infalibilidad del Concilio y no del Papa. La unidad de la Iglesia se apoya teóricamente en los Evangelios, pero también en la propia unidad de la fe, de la verdad y de la razón concordante con ellas, y no en la mayor posesión de la verdad por parte de ninguna de las Iglesias actuales. Es por esto, a nuestro juicio, que en la famosa carta del 11 de enero de 1684, Leibniz escribe a Hessen-Rheinfels que, de haber nacido católico romano, no hubiese abandonado esa Iglesia, como no podía, por serias razones de conciencia, adherirse a ella ni abandonar la luterana ³³. Su estrategia de pensamiento se expresa claramente en el texto «Sobre el cam-

29 Cf. J. Baruzi, op. cit., pp. 269 ss.

30 Cf. R. Loosen, 'Leibniz und die chinesische Philosophie', en G. W. Leibniz, *Zwei Briefe über das binäre System und die chinesische Philosophie*, hrsg. v. R. Loosen und F. Vonessen, Stuttgart 1968, pp. 27-33.

31 Cf. EFJP, pp. 529-535.

32 Cf. Carta al Landgrave E. de Hessen-Reinfels, de enero de 1684, en FJP, pp. 481-484; J. Guitton, *Pascal et Leibniz*, Paris 1951, ch. IX-X. En la p. 137 señala una idea con la que coincidimos, que el contacto con el catolicismo no convierte a Leibniz ni lo reafirma en el luteranismo, sino lo conduce «vers une sorte de transchristianisme où le catholicisme et le protestantisme seraient intégrés».

33 Cf. EFJP, pp. 493-496.

bio de religión y el cisma»³⁴, donde explica la necesidad de poseer razones suficientes que obliguen a la conciencia del interesado, no sólo a reconocer ciertos méritos en otra confesión o Iglesia, sino a considerarla por ello la verdadera representante de la fe.

Por todo ello, una Iglesia universal debe eliminar los excesos de poder de las actuales y conjugar la libertad de conciencia con la fidelidad al dogma para evitar el relativismo religioso, toda vez que el dogma responde a la ley de Dios escrita en el corazón del hombre, que la razón es capaz de encontrar y esclarecer. Se trata de un ecumenismo intercristiano convergente³⁵. El resto de las religiones lo seguiría de cerca en la medida en que se aproximasen, de acuerdo con la ley natural, a un monoteísmo cuyos principios no contradijesen el orden racional. Es aquí donde debe situarse el análisis leibniziano del Confucianismo.

LA TEOLOGÍA NATURAL DE LOS CHINOS

Como en cualquier análisis histórico, ha de tenerse en cuenta que Leibniz juzga el confucianismo y las religiones chinas en general de acuerdo con el grado de conocimiento que al respecto poseía su época. Sus opiniones están condicionadas por el llamado figurismo chino, surgido en el transcurso de la larga y compleja controversia de los ritos, que en la segunda mitad del siglo XVII y principios del XVIII había alcanzado un punto álgido, pues había rebasado con creces el marco de las misiones y aun de Roma y devenido enfrentamiento entre teólogos y filósofos, entre los cuales sobresalían el *Teatre jesuitique* y las invectivas de A. Arnauld, entre otras figuras³⁶.

La opinión general acerca de las llamadas «tres sectas» era que sólo el Confucianismo o la «Secta de los Letrados» merecía ser tomada en cuenta como una religión avanzada y cercana en muchos puntos al Cristianismo, pues los taoístas eran considerados magos³⁷ y los budistas idólatras³⁸, unos y otros des-

34 Cf. EFJP, pp. 457, 477-480 (nota de J. de Salas), pp. 505-513; *Die Werke von Leibniz*, hrsg. v. O. Klopp. Hildesheim, Olms (vols. 7-11, 1970-73), vol. 7, pp. 87-96; Théod., I, 60-69; NT, IV, XVIII, 9, pp. 429-430.

35 Cf. A. Arnauld, *Extraits de lettres...*, pp. 7-12, 18-19, 37 ss.; J. Du Cambout de Pontchateau, *La morale pratique des Jésuites*, Còlogne 1669-83, vol. I, pp. 25 ss.

36 Cf. A. Kircher, *La Chine illustrée*, Amsterdam 1670, pp. 185b ss., 176a ss.; M. Martini, *Atlantis Sinici*, Amsterdam 1659, pp. 9b ss.; M. Ricci, *De christiana expeditione apud Sinas*, Roma 1615, Lib. I, caps. IX-XI; P. Intorcetta, Ch. Herdtrich, F. Rougemont, Ph. Couplet, *Confucius Sinarum Philosophus*, Paris 1687. Proemialis declaratio; R. Wilhelm, *La sabiduría del I-Ching*, Barcelona 1977, p. 128; Ch. Le Gobien, *Histoire de l'Edit de l'Empereur de la Chine en faveur de la Religion chrestienne*, Paris 1698, Préface, pp. 1-8, pp. 164 ss.

37 Cf. Théod. *Discours*, 34; I, 10; Dutens, IV, pp. 189-190.

38 Cf. Ch. Le Gobien, op. cit. Prefacio y apéndice (aclaración sobre los honores rendidos a Confucio y a los muertos); L. Le Comte, *Des ceremonies de la Chine*, Paris 1700,

viados hacia supersticiones y cultos groseros, no así los primeros, cuyos puntos polémicos eran el culto a Confucio y a los antepasados y el carácter civil o religioso de ambos³⁹. La complejidad del Budismo y sus vías de conocimiento no se conocían, y los misioneros identificaban bodisattwas e ídolos. Las diferencias entre el taoísmo filosófico, representado por la figura de Lao-tzú y el de alquimistas y magos tampoco se conocían. Como premisa para la comprensión de la visión que sobre el Confucianismo tenía el siglo XVII, y Leibniz en particular, debe tenerse en cuenta la diferencia entre las doctrinas originales, de Confucio y Mencio, y el ulterior devenir de la escuela confuciana. Esta diferencia se acentuó especialmente a partir del siglo X, con el auge del neoconfucianismo, finalmente establecido como religión del Estado en el siglo XIV⁴⁰.

Hay algunos rasgos particularmente importantes: mientras que el Confucianismo tuvo desde el inicio, al igual que el taoísmo, un marcado carácter filosófico, el Budismo, introducido en China sobre el siglo II, lo adquirió más tarde, en el siglo III, y empleó inicialmente la terminología taoísta⁴¹, mientras que en el taoísmo se destacaron, después de Lao-tzú, más bien sus aspectos mágicos, pues la reelaboración de sus conceptos fue hecha en muchos casos por figuras de base filosófica confuciana, y esto nos conduce a la segunda cuestión importante: el proceso de síntesis entre las tres escuelas. Pese a mantener sus diferencias como líneas relativamente independientes, sus conceptos fundamentales fueron integrándose hasta el punto de no resultar comprensible, por ejemplo, el neoconfucianismo sin tener en cuenta la influencia budista. Esto fue acompañado, en el caso del pueblo, de un complejo proceso de sincretismo, facilitado por la no contradicción raigal entre las tres religiones, que apuntan bien en direcciones diferentes y fácilmente conciliables⁴², al punto de llegar a complementarse en la devoción popular y en muchas posturas filosóficas.

Los equívocos del figurismo chino se apoyan, sobre todo, en dos puntos: la atribución de la noción de Li —en el plano ontológico y con un sentido trascendente— al confucianismo original, y la interpretación excesivamente entusiasta, en consonancia con lo anterior, de la famosa estela de Si-ngan-fou, descubierta alrededor de 1623⁴³. Leibniz se hizo eco de los figuristas al expresar

pp. 29-32 ss. El punto de vista opuesto, en Longobardi, *Dutens*, IV, y *Santa María*; G. W. Leibniz, *Epistolae ad diversos*, ed. por Ch. Kortholt, 3 vols., Lipsiae 1734, vol. II; N. F. Gier, 'On the Deification of Confucius', en *Asian Philosophy*, vol. 3, n. 1, 1993, pp. 43-54.

39 Cf. C. Elorduy, *El humanismo político oriental*, Madrid 1976, p. 163; J. B. Se-Tsien Kao, *La filosofía social y política del Confucianismo*, B. Aires 1945, p. 53.

40 Cf. Fung Yu-lan, *History of Chinese Philosophy*, Princeton 1973, vol. II, pp. 239 ss.; H. Maspero, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris 1971, pp. 48, 279-291; J. Needham, *Science and civilisation in China*, 6 vols., Cambridge 1975-79, vol. II, pp. 406-88.

41 Cf. Fung Yu-lan, *op. cit.*, II, pp. 422 ss.; Needham, II, pp. 455-485, 519-532; H. Maspero, *op. cit.*, pp. 84 ss.

42 Cf. A. Kircher, *La Chine illustrée*, pp. 10b, 178b, 179b, 303a ss. La estela data del 781, aproximadamente

43 Cf. *Discours*, 24; *Dutens*, IV, pp. 182-183.

que la noción de Li implicaba una idea de la Creación probablemente aprendida de los Patriarcas bíblicos ⁴⁴. El tratamiento leibniziano de la teología natural confuciana se extiende desde las *Novissima Sinica* hasta el *Discours sur la théologie naturelle des chinois*, concluido alrededor de enero de 1716, pocos meses antes de su muerte, y abarca una vasta correspondencia con diversas personalidades y numerosas referencias en sus obras principales. Es, sin embargo, en la segunda de las mencionadas donde se concentran sus ideas fundamentales, expresadas de un modo definitivo. Es por ello que se hace posible concentrar cualquier análisis en el *Discours*, que se dirige sobre todo a los problemas teológicos y filosóficos, sin dejar de hacer referencias políticas que recuerdan las reflexiones vertidas en el prefacio a las *Novissima Sinica*.

Una obra con muchos puntos en común había aparecido en la época: el *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, de N. Malebranche (1707), escrito con propósitos apologéticos ⁴⁵. Mientras que el *Entretien* se proponía resaltar las diferencias entre el Confucianismo y la doctrina cristiana con vistas a mostrar la indiscutible superioridad de la segunda, el *Discours* subraya preferentemente los puntos en común. Una y otra se dirigen también a un aspecto que la controversia de los ritos había puesto de nuevo sobre el tapete: si la verdadera fe se recibe sólo a través de la Revelación, y la consiguiente continuidad entre paganismo y cristianismo. El pensamiento protestante, según ya se ha hecho notar, tendía a responder al primer aspecto de modo afirmativo y negativamente al segundo, pese a los matices, y no poco había influido en ello la polémica contra el Socinianismo, y con filósofos relacionados con éste, como Toland. El Catolicismo, aunque contaba con algunas concepciones similares, se inclinaba del lado opuesto, a partir de su tratamiento de la ley natural. Y Leibniz interpretó la teoría acerca del Li y el Ki y la producción del universo como la Creación en el sentido judeo-cristiano, aunque estuviese expresada de un modo metafórico que dificultaba su comprensión. Al unir a ello la Ley del Cielo confuciana interpretada como Ley de la Razón, concluye que: «es el más puro Cristianismo en la medida en que éste renueva la Ley Natural inscrita en nuestros corazones, con excepción de aquello que la Revelación y la Gracia le añaden para dirigir mejor la naturaleza ⁴⁶.

Leibniz conoció la obra de Malebranche y sin duda alguna la tomó en cuenta para elaborar el *Discours*. De acuerdo con la opinión común entre los sectores contrarios a los jesuitas, el *Entretien* colocaba al filósofo chino en una posición desventajosa, a partir de suponer que sus puntos de vista adolecían de

44 Cf. A. Robinet, Introduction a N. Malebranche, *Oeuvres*, t. XV, Paris 1970, p. IV.

45 *Discours*, 31; *Dutens*, IV, pp. 187-188. Esta traducción, como todas las del *Discours*, han sido realizadas por la autora de este trabajo, en la mencionada edición de la obra.

46 Cf. D. S. Nivison, 'Li', en M. Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, vol. 8, New York-London 1987, pp. 535-536.

inconsistencia interna, lo cual resultaba inadmisibile para Leibniz quien, al criticar las opiniones de Longobardi y Santa María, respondía implícitamente a todos los que cuestionaban la validez de los fundamentos del Confucianismo.

Que el Li al que se refieren los figuristas y Leibniz no corresponde a la definición del primer Confucianismo —en el cual significaba la esencia de las cosas⁴⁷—, sino al neoconfucianismo, a partir del siglo X, que en dicha forma de Li se ha apreciado la influencia budista⁴⁸ y que difiere notablemente de la noción cristiana sobre Dios⁴⁹ ha sido señalado en muchas ocasiones. En este caso nos interesa mostrar cómo se inserta la visión leibniziana del mismo, con sus inexactitudes, en su proyecto ecuménico.

Ha de subrayarse la singularidad del proyecto leibniziano en su época. El antecedente más importante es Jan Amos Comenius, filósofo, teólogo y estudioso de las ciencias naturales como el propio Leibniz, pese a marcadas diferencias entre ambos. Testigo y víctima de la guerra de los Treinta Años, rectificó las posiciones extremas del luteranismo y el calvinismo y defendió en sus años de madurez un proyecto para la integración del género humano, muy similar al que Leibniz elaboraría más tarde, el cual abarcaba las tres grandes religiones monoteístas. Leibniz daría al Confucianismo un lugar de honor.

Se ha señalado que en las preocupaciones irénicas y pansóficas del joven Leibniz hay una gran cercanía a Comenius que, añadiríamos, evoluciona con el propio Leibniz⁵⁰. La *Consultatio Catholica* comeniana pretendía, a partir del ideal pansófico, una renovación del hombre y de la sociedad donde la religión, fuente de la orientación vital y oral, ocupaba una posición fundamental. A partir de la Luz Natural, Comenius colocaba cerca del Cristianismo los monoteísmos judío y musulmán⁵¹.

La discusión sobre las diferentes religiones y la argumentación de la superioridad del Cristianismo que figuran en el Prefacio y en la primera parte de Théod., han asimilado estos puntos de vista. La religión universal de Leibniz

47 Cf. Fung Yu-lan, *op. cit.*, II, pp. 422 ss.; H. Maspero, *op. cit.*, pp. 84 ss.; F. Hoang, *El Budismo*, Andorra 1964, pp. 106 ss.; E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, London 1963, pp. 205-224.

48 Cf. Needham, II, pp. 408, 519-532; Yanbing Zhu, 'Leibniz und Zhu Xi', en *Leibniz, Tradition und Aktualität, V Internationaler Leibniz-Kongress*, Hannover 1988, I, pp. 1052 ss.

49 Cf. J. Danek, 'L'idée pansophique, Leibniz et Comenius', en *Leibniz Tradition und Aktualität*, I, pp. 181-188; E. Čapek, *Comenius als Erzieher*, Melbourne 1970; J. Beneč, 'Juan Luis Vives y Comenio' (manuscrito de su contribución al Congreso «History and Utopy in Comenius» celebrado en Baleares, en octubre de 1992); W. Kabitz, *Die Philosophie des jungen Leibniz*, Heidelberg 1909.

50 J. A. Comenius, *Consulta universal*, Barcelona 1989, pr. de D. Čapková, pp. 42 ss., 136 ss.

51 Cf. P. Cammarota, *Scuola et società umana. J. A. Comenius*, vol. 2, pp. 44-49, 68, 210-211.

sigue de cerca a la comeniana⁵², basadas ambas en el nexo entre fe y razón, y en el poder de la Luz Natural para ascender a la verdad. Ésta es la base de la *Consultatio Catholica* comeniana y de las *Demonstrationes Catholicae* de Leibniz, aunque las segundas no llegaron a desarrollarse.

El Confucianismo es para Leibniz el ejemplo más perfecto de la religión natural. Por ello es con él y sólo con él que se hace posible el diálogo con plena igualdad para ambos interlocutores, como ha señalado A. Cardoso⁵³. El universo y el hombre suponen la Unidad y la Creación, pero también suponen un orden de la vida, una moral sujeta a la Ley Natural. China resulta un caso singular, porque en ella no se ha producido, como en Europa, un desarrollo simultáneo y concordante de las ciencias, la religión y el binomio metafísicamoral. La experiencia de los Hermanos de Halle, una de las escasas iniciativas de misión protestante hasta el momento⁵⁴, no resultaba provechosa en el caso de China, más consecuente que Europa en la aplicación de las reglas de la más elevada moral a los órdenes personal y social de la vida, aunque menos avanzada científicamente. La misión entonces no podría tener un cometido civilizador, como en el caso de los pueblos bárbaros, sino de integración mutua y de rectificación de los principios de la fe, según la experiencia de los jesuitas mostraba. Que, pese a todo, no hubo siempre tal desventaja con respecto a Europa en el caso de las ciencias lo prueba, para Leibniz, la posesión de la diádica por los chinos tres mil años atrás, mientras que dicho sistema de representación binaria de los números era una de las más recientes y notables conquistas de la ciencia europea. Leibniz y Bouvet⁵⁵ creyeron que dicho conocimiento se había ido perdiendo entre los chinos, hasta considerarse en el presente un simple sistema adivinatorio, contenido en los 64 hexagramas del I-Ching atribuidos entonces al mítico Fo-Hi⁵⁶.

52 Cf. A. Cardoso, 'Leibniz e a imagen do Oriente'. Prefacio a G. W. Leibniz, en *Discurso sobre a Teologia Natural dos chineses*, Lisboa 1991.

53 Sobre las dificultades en cuanto al envío de misiones protestantes en la época de Leibniz, véase H. Wyder, 'Chinesische Religion und christliche Botschaft', en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. I, Tübingen 1957, pp. 1661-1672; H. W. Gensinchen, 'Missionsgeschichte', en *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. III, Göttingen, 1992, pp. 449-453; G. W. Leibniz, 'Consideraciones sobre cómo organizar del modo más favorable posible la propagación de la fe por las ciencias en la nueva Sociedad Real de Ciencias' (en adelante, 'Consideraciones...'), EFJP, pp. 393-401.

54 Cf. H. Zacher, 'Einleitung', en *Die Hauptschriften zur Dyadik von G. W. Leibniz*, Frankfurt am Main 1973, S. 72-122; R. Windmaier, *Leibniz Korrespondiert mit China, der Briefwechsel mit den Jesuiten Missionaren (1689-1714)*, hrsg. v. R. Windmaier, Frankfurt am Main 1990, t. I, p. 59 ss.

55 Sobre Fohi, M. Granet, *La civilisation chinoise*, Paris 1929, pp. 10-12 ss.; I-Ging. *Das Buch der Wandlungen*, hrsg. v. R. Wilhelm, München 1989, pp. 17 ss.; M. Eliade, *Historia de las ideas y creencias religiosas*, t. II, Madrid 1979, p. 29.

56 G. W. Leibniz, 'Consideraciones...', EFJP, p. 394.

Todo esto hace necesario tomar en cuenta las Consideraciones (citadas en 19), el prefacio a las N.S. y el *Discours* como los tres documentos clave para comprender el lugar asignado al Confucianismo y a China en el proyecto leibniziano, lugar que parece resumible en algunos puntos:

- La necesidad de presentar la fe cristiana a través del prisma científico-cultural en el caso de países con un desarrollo espiritual como el de China: «en estas misiones que no van a los pueblos bárbaros, sino a los civilizados, es sabido que junto al apoyo de Dios, las ciencias reales son el mejor instrumento, como ha demostrado la experiencia»⁵⁷.
- El intercambio ha de ser bilateral, a partir de la conveniencia para Europa de aprender de China: «mihi videtur esse conditio, gliscentibus in immensum corruptelis, ut propemodum necessarium videatur Missionarios Sinensium ad nos mitti, qui Theologiae Naturalis usum praxinque nos doceant, quemadmodum nos illis mittimus qui Theologiam eos doceant revelatam»⁵⁸.
- La Evangelización se revela como parte de un proyecto para lograr la unidad del género humano, donde política y religión tienen en común la dirección de la sociedad y de la vida humana desde distintas perspectivas, aunque no sea ésta la única función de una y otra. El desarrollo espiritual se orientaría hacia objetivos comunes basados en la unión entre metafísica y moral, que para Leibniz no puede fundamentarse cabalmente si no es a partir de la unidad entre fe y razón⁵⁹.

Por todo esto, China constituye, a juicio de Leibniz, el testimonio vivo que «prueba» la exactitud de sus tesis: la Razón conduce a la fe por las vías de la naturaleza, y la Revelación la lleva a su más alto grado. La *philosophia perennis* requiere la unión entre metafísica y moral y ésta sólo excepcionalmente puede aparecer en los ateos, nunca totalmente sustentada⁶⁰.

Por todo ello, el Confucianismo parece ocupar para Leibniz un lugar superior al del Islam a causa de su concordancia más plena con la ley natural, según

57 G. W. Leibniz, Prefacio a NS, *Dutens*, IV, p. 82. Trad. en EP II, p. 64; Ch. Wolff insistiría sobre la 'piedad filosófica' de los chinos en su «Discours sur la morale des chinois», tr. de J. H. S. Formey, en *La Belle Wolfienne*, t. II, La Haye 1741, p. 1029. Ya habían quedado descartadas las ideas del figurismo.

58 Cf. C. Wilson, *Leibniz' Metaphysics. A historical and comparative Study*, Manchester 1989, ch. VIII, 'The Problem of Theodicy'; J. Jalabert, *Le Dieu de Leibniz*, New York 1985, pp. 8-10; D. J. Cook, 'Metaphysics, politics and Ecumenism, Leibniz' Discourse on the natural Theology of the Chinese', en *Theoria cum Praxi I*, Wiesbaden 1980; R. F. Merkel, *Leibniz und China*, Berlin 1951.

59 Cf. NT, IV, XVI, 4. A. Heinekamp, *Das Problem des Guten bei Leibniz*, Bonn 1969, pp. 166-181; C. Wilson, *op. cit.*, pp. 70-77. A. Becco considera que en el caso de Leibniz Dios es el propio orden universal ('Monde et univers selon Leibniz', en A. Robinet, *Recherches sur le XVII^{ème} siècle*, Paris 1976, pp. 173 ss.); J. Jalabert, *Le Dieu de Leibniz*, pp. 210-216.

60 Cf. *Dutens*, IV, pp. 479 ss. (*Discours*, 31).

la Carta a La Croze del 2 de diciembre de 1706. Por consiguiente, si la unión de las Iglesias cristianas constituye el primer paso, el segundo sería la unión de éstas y el Confucianismo, que con ayuda de las primeras lograría una completa fundamentación del orden de vida ya logrado por él a partir de la ley natural.

Sin identificar ecumenismo y política o subordinar éste a aquélla, es evidente el considerable alcance social y político del proyecto ecuménico de Leibniz. El Confucianismo habría formulado por primera vez la anhelada *philosophia perennis* y comprobado su efectividad en la dirección de la vida del Estado ⁶¹, aunque en un grado diferente, en una etapa anterior a la Revelación. Al igual que la sustancia individual encierra, en forma de ley, su propia historia —tema del DM y de la correspondencia con Arnauld—, y que cualquier proyecto filosófico debe, en consonancia con esta ley interna del ser, unir antiguos y modernos, de modo tal que nada se pierda, la correspondencia entre Cristianismo y Confucianismo equivale al fenómeno religioso en dos etapas de su desarrollo ascendente. No debe olvidarse que el Judaísmo fue la primera Revelación histórica, pero no provino del empleo por la razón de la ley natural ⁶². Según los figuristas fue asimilado por los chinos a través de los Patriarcas bíblicos, pero el Confucianismo le dio forma mediante los principios de la educación, el control y la tolerancia. Toda vez que resulta imposible prescindir de la historia en su integralidad —la revolución es tan inconsistente como indeseable— incorporar las verdades y las conquistas prácticas del Confucianismo se vuelve una necesidad, porque recuperar la historia supone recuperar la totalidad del ser. Confucianismo y Cristianismo —y con ellos, China y Europa— conforman un binomio que preside el pensamiento en el camino de la teología natural a la revelada, y el nivel científico y social a alcanzar en el desarrollo humano.

La Iglesia universal con la que Leibniz soñó, asamblea universal humana, donde poder espiritual y temporal marchen en concordancia, deberá estructurarse sobre la unidad de ambos.

LOURDES RENSOLI LALIGA

61 Cf. J. Baruzzi, *op. cit.*, pp. 97-53; B. Orio de Miguel, 'Leibniz y la *philosophia perennis*', en *Estudios filosóficos*, Valladolid, enero-abril de 1987, pp. 29-57; S. Brown, 'Leibniz: Modern, Scholastic or Renaissance Philosopher?', en *The Rise of modern Philosophy*, ed. por T. Sorell, Oxford 1993, pp. 213-230.

62 Cf. G. W. Leibniz, «Parallele entre la raison originale ou la loy de la nature, le paganisme ou la corruption de la loy de la nature, la loy de Moyse ou le paganisme réformé, et le Christianisme ou la loy de la nature rétablie», posterior a 1704, según G. Grua, en *Textes Inédits*, ed. par G. Grua, Paris 1948, t. I, pp. 46-60; NT, IV, XVII, 23; G. Grua, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, New York 1985, pp. 398-446.