

GABRIEL TEROL ROJO

**EL DAOÍSMO
Y LA RECEPCIÓN
DEL PENSAMIENTO CHINO
EN LA FILOSOFÍA
OCCIDENTAL**

Herder

OPERAACADEMICA

Gabriel Terol Rojo

El Daoísmo y la recepción del pensamiento chino en la filosofía occidental

Prólogo DR. D. JOSÉ RAMÓN ÁLVAREZ (Universidad Católica de Fujen-Taiwán)

Herder

Publicación avalada por:

Dr. D. José Ramón Álvarez (Universidad Católica de Fujen-Taiwán)

Dr. D. José García Roca (Universitat de València)

Dr. D. Antoni Prevosti i Monclús (Universitat de Barcelona)

Dr. D. Vicente Sanfélix (Universitat de València)

Diseño de la cubierta: Herder

Edición digital: José Toribio Barba

© 2016, *Gabriel Terol Rojo*

© 2016, *Herder Editorial, S.L., Barcelona*

1.ª edición digital, 2016

ISBN DIGITAL: 978-84-254-4005-2

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

PRÓLOGO. *Dr. D. José Ramón Álvarez*

1. LA VISIÓN DE CHINA EN EUROPA DEL RENACIMIENTO A LA ILUSTRACIÓN

Los comienzos de la sinofilia entre los filósofos europeos: de Montaigne a los «libertinos» del siglo XVII

Gottfried Wilhelm Leibniz

La actitud de rechazo a la cultura china: Fénelon, Malebranche, Montesquieu y Rousseau

Christian Wolff

François Quesnay y los fisiócratas

Voltaire

David Hume

2. DE KANT A HEGEL

Immanuel Kant

Herder y el Romanticismo alemán

G. W. F. Hegel

3. EL ORIENTALISMO DE ARTHUR SCHOPENHAUER

La formación sinológica de Schopenhauer

La crítica de Schopenhauer al kantismo

La metafísica orientalista de Schopenhauer

4. DE NIETZSCHE A HEIDEGGER

[Friedrich Nietzsche](#)

[Karl Jaspers](#)

[Ernst Bloch](#)

[Martin Heidegger](#)

[BIBLIOGRAFÍA](#)

Prólogo

El presente estudio del doctor Gabriel Terol Rojo es una presentación de cómo Europa, en los siglos XVII y XVIII, conoció, recibió y aceptó de manera bastante optimista el pensamiento de la China tradicional, representado principalmente por el confucianismo.

Esta obra analiza y explica con detalle y rigor cómo los intelectuales europeos ilustrados de dicha época creyeron ver en China un modelo tanto ético como político muy de acuerdo con las ideas racionalistas e idealistas de la Europa posrenacentista moderna.

Los estudios acerca de China en el ámbito intelectual de Europa han tenido muchos altibajos y diferentes etapas, pero aquí nos interesa centrarnos en dos momentos de suma importancia para entender el desarrollo de cómo Europa ha visto a China en el pasado.

Si prescindimos de los primeros contactos de China con Europa, a través de la Ruta de la Seda, y de algunas visitas esporádicas de tipo diplomático (*Embajada a Tamorlán* [pp. 11/224] de Clavijo) o semicomercial (Marco Polo) es con la entrada de los misioneros católicos —portugueses, italianos y españoles—, como comienza el descubrimiento de China por Europa.

Este primer período es fundamentalmente misionero, pero pronto se convirtió en un intercambio cultural que sobre-

pasó la mera preocupación misionera. Al intentar comunicar el Evangelio al mundo chino, algunos descubrieron que se podía usar la antigua sabiduría china como vestido para las viejas doctrinas católicas. Los esfuerzos de estos primeros misioneros por acercarse a la mentalidad y valores de la cultura china hubieran dado sus frutos de no haber sido por controversias internas entre los mismos misioneros (controversia sobre los ritos chinos) que hicieron que poco a poco a estos se les cerraran las puertas de China, perdiéndose así la primera y única ocasión de un diálogo intercultural y de valores que quizás ahora, en el siglo XXI, podría pensarse en repetir.

Este primer período misionero se desarrolló en dos frentes, uno en la misma China y otro en Europa. En el primer caso, los misioneros, sobre todo los jesuitas, intentaron adaptarse en todo lo posible a los valores y costumbres de la cultura china, pero tuvieron que enfrentarse a los que solo aceptaban la doctrina tradicional católica sin adaptaciones, especialmente dominicos y franciscanos. En esta continua lucha intelectual y religiosa, los primeros buscaron el apoyo de algunos chinos que veían con buenos ojos el gran nivel intelectual de misioneros como Ricci o Pantoja, y también de la curia romana, que al fin y al cabo sería la que tendría que aprobar o rechazar las [pp. 12/224] nuevas ideas y prácticas evangelizadoras. La parte contraria de los que se oponían a cualquier adaptación de la doctrina y prácticas católicas también contaba con el apoyo de Roma, además de con otro más oculto pero más sutil: el de muchos intelectuales y mandarines chinos que de ningún modo aceptaban una doctrina extranjera para ellos de mucho menos valor que la suya. Este es un aspecto que a veces se olvida cuando se habla de la controversia de los ritos, ya que no fue solo un asunto entre misioneros, sino que movió piezas muy importantes entre los intelectuales chinos y hasta en el círculo del emperador, que al final no pudo aceptar que gente que predicaba una misma religión fuera incapaz de dialogar y aceptar unas reglas comunes de actuación.

Todas estas controversias pasaron poco a poco de China y Roma a Europa, donde encontramos el otro frente de desarrollo del conocimiento europeo acerca de China. Porque, realmente, las primeras relaciones entre los misioneros europeos y los intelectuales chinos, así como las controversias entre los mismos misioneros, dieron como resultado un estudio serio y profundo de la cultura china que, gracias a lo que podemos llamar «primeros sinólogos», llegaría a Europa entre los siglos XVII y XVIII. En este período los misioneros dieron a conocer, quizá con demasiado idealismo, la filosofía confuciana, base de la política y la ética de la China antigua. Los jesuitas, sobre todo los franceses, preocupados por defender la línea de adaptación cultural que había comenzado Ricci, fueron influyendo poco a poco con sus cartas y sus obras en los intelectuales europeos, en especial alemanes y franceses [pp. 13/224], creando un movimiento de interés y curiosidad intelectual hacia China.

Este período de recepción de China en Europa es el que estudia Gabriel Terol en la presente obra. No es pues un estudio general acerca de China, sino solo de cómo Europa, a partir de los filósofos ilustrados de los siglos XVII y XVIII, conoció la China antigua y la idealizó hasta tal punto que hoy nos sigue llamando la atención tal optimismo.

El mérito del doctor Terol es presentarnos, objetiva y rigurosamente, cómo y por qué los intelectuales europeos de aquella época creyeron que el modelo chino podría servir para Europa. Es curioso que, aun siendo el pueblo chino muy poco racionalista e idealista, este fuera estudiado y admirado por mentes tan racionalistas y de esquemas intelectuales de corte idealista como lo eran muchos de los filósofos europeos que se analizan en este libro. Pero cada uno es hijo de su época, y un estudio riguroso y académico de estos intelectuales europeos nos enseña que las teorías pueden ser muy peligrosas si se absolutizan.

La bibliografía acerca de esta interacción entre la intelectualidad europea y los misioneros de China es muy abundante en inglés, francés, alemán y otros idiomas europeos, pero desgraciadamente escasísima en nuestro idioma. Ni

siquiera en temas menos intelectuales, como es el caso de la «chinoiserie» (chinería), encontramos estudios suficientes, de tal modo que alguien que quiera conocer bien estos asuntos tiene que consultar obras en otros idiomas.

En la actualidad China está de moda, si bien en España, a la hora de conocerla con cierta profundidad, seguimos [pp. 14/224] atrasados en comparación con Europa. Es llamativo que en español no dispongamos de una buena bibliografía (no traducciones) de historia, filosofía, religión, arte, política... acerca de China, aunque en los últimos años se ha producido un gran avance en este sentido, excepto en algunos campos como la traducción, el arte, las artes marciales o la acupuntura, donde aún hay grandes lagunas.

La presente obra de Gabriel Terol viene a llenar un hueco en dicho aspecto. Es más: creo que es la primera en castellano que trata con rigor académico y amplitud necesaria este tema. Hay bastantes artículos monográficos de pensadores como Voltaire, Leibniz o Schopenhauer, también en su relación con el pensamiento chino, pero faltaba en nuestra lengua una obra que tratara el tema para darnos una idea global, no superficial, de la aceptación que tuvo la filosofía china, en especial el pensamiento confuciano, en el mundo intelectual de estos dos siglos.

Basta ojear el índice de esta obra para darse uno cuenta, rápidamente, de la importancia de los pensadores franceses y alemanes en la transmisión del conocimiento acerca de China en Europa. Ya hemos avanzado la explicación de que fue gracias a los franceses, jesuitas y otras congregaciones posteriores como se dio a conocer el pensamiento filosófico y religioso de la China antigua entre la intelectualidad europea. Ello explica también que exista una errónea opinión entre muchos sinólogos europeos de que son los franceses los pioneros en los estudios de la China antigua, cuando en realidad fueron los agustinos y dominicos —portugueses y españoles— los primeros en escribir relaciones acerca de la vida y la cultura de China [pp. 15/224], y solo más tarde los jesuitas franceses, apoyándose en todo el trabajo anterior del siglo XVI de los primeros misioneros españoles

e italianos, ampliaron y profundizaron más en muchos otros aspectos del pensamiento chino.

Un refrán chino dice que «la luna en el extranjero es más redonda y brillante». Podemos dar varias interpretaciones, como la que explica el dicho por el afán y tendencia de muchos chinos a emigrar a otros países, aunque una interpretación más realista está indicando que este aserto solo lo hará un ignorante, pues sabemos bien que la luna es igual se mire desde donde se mire. En el caso de la recepción del pensamiento chino por los intelectuales europeos de los siglos XVII y XVIII no podemos decir que fueran ignorantes de su propia cultura, pero quizás, influidos por la redondez y brillantez de la luna china, pensaron que se podrían cambiar y mejorar ciertos aspectos del pensamiento tradicional europeo considerados como poco ilustrados, anticuados, acientíficos, míticos y simplemente no creíbles.

Esta obra del doctor Gabriel Terol nos puede ayudar a eliminar nuestra ignorancia de una cultura, la china, que quizás habíamos considerado muy lejana, pero que nos ofrece muchos puntos de reflexión para enriquecer nuestra visión del mundo; y también, a descubrir cómo los intelectuales europeos de los siglos XVII y XVIII recibieron las ideas de dicha cultura y creyeron que en algunos aspectos podían sustituir las viejas ideas de Europa. Este diálogo intelectual y cultural con los grandes filósofos de la época puede ser muy enriquecedor para nosotros [pp. 16/224] con tal de que el conocimiento y la reflexión nos liberen del engaño de creer que «la luna en el extranjero es más redonda y brillante».

JOSÉ RAMÓN ÁLVAREZ
Catedrático emérito.

Universidad Católica Fujen Taipéi, Taiwán [pp. 17/224]

1. La visión de China en Europa del Renacimiento a la Ilustración

Los comienzos de la sinofilia entre los filósofos europeos: de Montaigne a los «libertinos» del siglo xvii

La *Historia del gran Reyno de la China* de Juan González de Mendoza, publicada en Roma en 1585 y traducida a varios idiomas europeos, tuvo un papel destacado en el suministro de información acerca de la civilización china a los europeos de finales del siglo xvi y comienzos del xvii. Los primeros testimonios de la lectura de la obra del agustino español por parte de los filósofos del Renacimiento tardío los encontramos en algunas referencias, breves y ocasionales —aunque, en general, anunciadoras del interés y admiración que progresivamente irían difundiéndose entre los lectores cultos europeos—, que podemos hallar en Montaigne y en Bacon y de las que ofreceremos algunos ejemplos.

Así, en el ensayo «Sobre los carruajes» («Des coches», *Essais*, III, 6), publicado en 1588, Michel de Montaigne [pp. 21/224], reflexionando acerca de la antigüedad del mundo y

de nuestro general desconocimiento de la cambiante historia humana, observa lo siguiente:

Nos admiramos del milagro de la invención de nuestra artillería, de nuestra imprenta; otros hombres, otro extremo del mundo, en la China, gozaban de ellas mil años antes que nosotros. Si viéramos tanto mundo como dejamos de ver, advertiríamos sin duda una perpetua multiplicación y vicisitud de formas.¹

Francis Bacon, por su parte, señala en *The Advancement of Learning* (publicado en 1605) las ventajas que para la administración y la cultura de un vasto imperio con gentes que hablaban diversas lenguas y dialectos, muchos de ellos mutuamente incomprensibles, representaba el uso de una escritura ideográfica, con caracteres «reales», es decir, no verbales o fonéticos:

Es de uso en China y en los reinos del Lejano Oriente el escribir con caracteres reales, que no [pp. 22/224] expresan ni letras ni palabras en su materialidad, sino cosas o nociones, de manera que países y provincias que no entienden unos las lenguas de los otros, pueden sin embargo leer sus respectivos escritos, porque los caracteres están difundidos con una extensión más general que las lenguas; y por ello tienen una vasta multitud de caracteres; tantos, supongo, como palabras independientes.²

Una de las muchas breves referencias de Bacon a China ofrece particular interés para la temática de nuestro trabajo por cuanto supone una alusión a la búsqueda daoísta de la prolongación de la vida, que, en palabras del filósofo inglés, en China se había convertido en una obsesión. En su tratado *Historia vitæ et mortis*, publicado en 1623, al señalar que los isleños por lo general gozan de una longevidad mayor que los habitantes de los continentes, Bacon aduce entre otros ejemplos que [pp. 23/224]

también los japoneses viven más que los chinos (a pesar de sentir estos un deseo de lograr la longevidad que raya en la locura).³

La publicación, diecinueve años después de la *Historia* de González de Mendoza, del *De Christiana expeditione apud*

Sinas —la traducción al latín realizada por Nicolas Trigault de las memorias que Ricci había escrito en italiano— supuso otra importante contribución al conocimiento de la historia y la cultura de China. Pero aún tardaría más de medio siglo en producirse en Europa el primer debate de ideas provocado por las informaciones que de China iban difundiendo los misioneros, principalmente los jesuitas.

En 1659, el jesuita Martino Martini publicó su *Sinicae historiae decas prima*, que databa el origen de la historia china a partir del reinado de Fu Xi (*Fú Xí*, 伏羲) en 2952 a.C. Unos años antes de la aparición del libro de Martini, James Ussher (1581-1656), arzobispo de Armagh y primado de Irlanda, había publicado una cronología bíblica⁴ en la que fijaba la fecha de la Creación en el año 4004 a.C. y la del Diluvio en el 2348 a.C. La cronología de Ussher, que fue [pp. 24/224] incorporada en los márgenes de las sucesivas ediciones de la Biblia anglicana (la llamada *King James' Version*), tuvo también una gran difusión y aceptación en otros países europeos. Pero si el pueblo chino tenía una historia que se remontaba a una fecha anterior a la del Diluvio, esto planteaba para el mundo cristiano el problema de que, o bien el Diluvio no había sido universal y Noé no era el padre de toda la humanidad, o bien una de las dos cronologías, la bíblica o la china, estaban equivocadas.⁵ Pronto los llamados «libertinos», o *esprits forts*, comenzaron a hacer uso de la excepcional antigüedad de China y de la elevada moralidad que los misioneros jesuitas atribuían en sus escritos a las doctrinas de Confucio para cuestionar la cronología bíblica y la historicidad de relatos como el del Diluvio, así como la necesidad de la religión y la revelación como fundamento de la moralidad y de la felicidad humanas.

El erudito y bibliotecario holandés Isaac Vossius (1618-1689), en su *Variarum observationum liber* (Londini, Prostant apud Robertum Scott, 1685), fue uno de los primeros [pp. 25/224] *esprits forts* en exaltar a la sociedad china no solo como el pueblo más antiguo dentro de la civilización humana, sino también como el más encomiable en términos de

paz, estabilidad y cultivo de las artes y las ciencias.⁶ Era China la que, más que ninguna otra nación del mundo, se había aproximado al ideal de la república platónica:

Estas cosas podrían parecer increíbles, pero solo para quienes ignoran que entre los chinos siempre ha florecido una república platónica, y que desde hace ya tantos miles de años solo han gobernado allí por lo general los filósofos o los amantes de la filosofía. Ellos han sido los asesores y consejeros de los reyes, ellos sus cortesanos. No existe allí ninguna nobleza hereditaria; entre los chinos, los nobles son solamente los letrados, y si sus descendientes [pp. 26/224] son ignorantes e indolentes, vuelven de nuevo a la condición originaria y se les cuenta entre los miembros de la plebe. Las artes de la política, de las que Platón afirma que no son virtudes, sino sombras de virtudes, no son alabadas por ellos si no van acompañadas de la justicia y la equidad. Y aunque todos están sometidos por igual a las leyes, sin embargo quienes las violan no son castigados por igual, pues cuanto mayor es la condición del que comete una falta, tanto mayor es la pena con la que se le castiga, y no hay pena más severa que la que se aplica a los propios filósofos, es decir, a los gobernantes y magistrados del pueblo. [...] Y si fuesen los reyes quienes cometiesen una falta, los filósofos gozan de una libertad tan grande para amonestarlos como aquella de la que en otro tiempo apenas llegaron a gozar los profetas de Israel [pp. 27/224].⁷

El diplomático y ensayista inglés *sir* William Temple (1628-1699) unió a su admiración por Montaigne, Maquiavelo y otros escépticos y libertinos franceses e italianos, una gran admiración por el Confucio de los informes, exposiciones y traducciones de los misioneros jesuitas, refiriéndose a él en varios de sus ensayos (incluidos sus *Miscellanea: The First Part*, Londres, Edward Gellibrand, 1680, y *The Second Part*, Londres, Simpson, 1690, con sucesivas ediciones corregidas y aumentadas por el autor),⁸ calificándolo como «el más instruido, sabio y virtuoso de todos los chinos»⁹ y llegando a suponer que Pitágoras, Demócrito, Licurgo y otros filósofos y legisladores griegos de los que sus biógrafos decían que habían viajado a Egipto, Caldea o la India, habían tomado en última instancia de los chinos los fundamentos de su filosofía natural y moral.¹⁰ Temple resume así lo esencial de la filosofía de Confucio:

El principio supremo que parece establecer como fundamento, y sobre el que edifica su doctrina, es que todo hombre debería estudiar y esforzarse [pp. 28/224] por mejorar y perfeccionar su razón natural hasta el máximo grado de que sea capaz, de modo que nunca (o tan raramente como sea posible) incurra en error y se aparte de la ley de la naturaleza en el curso y dirección de su vida; que esto, no pudiendo hacerse sin mucho estudio, indagación y diligencia, convierte en necesarios el estudio y la filosofía, la cual enseña a los hombres lo que es bueno y lo que es malo, bien en sí mismo o en relación con ellos, y consiguientemente lo que ha de hacer y lo que ha de evitar todo hombre en su particular ocupación o capacidad. Que en esta perfección de la razón natural consiste la perfección del cuerpo y de la mente y la suma o suprema felicidad de los hombres; que los medios y reglas para alcanzar esta perfección consisten principalmente en no querer o desear nada que no concuerde con la razón natural de cada uno, ni nada que no sea acorde con el bien y la felicidad de otros hombres, así como con nosotros mismos. Con tal finalidad se prescribe el constante ejercicio y práctica de las diversas virtudes, tan generalmente conocidas y aceptadas en el mundo, entre las cuales la cortesía o civismo y la gratitud desempeñan un papel cardinal [pp. 29/224].¹¹

Junto a Isaac Vossius y *sir* William Temple, la tercera figura destacable en este momento particular de la valoración europea de la filosofía china es Charles de Marguetel de Saint-Denis. De condición noble como el *baronet sir* William Temple —era *seigneur* de Saint-Évremond—, y también próximo filosóficamente como Vossius y Temple al hedonismo epicúreo —el señor de Saint-Évremond había sido además discípulo de Pierre Gassendi en París—, este ensayista y crítico literario francés compartió la sinofilia de los dos anteriores. Los tres se conocieron personalmente; durante un tiempo en la década de 1660 coincidieron en La Haya, donde fueron prácticamente vecinos, y allí se relacionaron con Spinoza.¹² El común elogio de la civilización china hecho por los tres, y en especial del papel desempeñado en [pp. 30/224] ella por la filosofía de Confucio, se expresaba en términos que claramente evocaban en los lectores analogías con la filosofía de Epicuro, lo que para los pensadores ortodoxos de aquel tiempo equivalía a tachar el pensamiento dominante en China de irreligioso o ateo. En la época inmediatamente posterior, como veremos más ade-