

## La imagen de Confucio en la *Oratio de Sinarum philosophia practica* de Christian Wolff

Adrián Granado  
Universidad de Salamanca

El presente trabajo busca interpretar el célebre acuerdo establecido por Christian Wolff en su *Oratio de Sinarum philosophia practica* (1721) entre la filosofía práctica de los chinos y la suya propia a la luz de la figura de Confucio, tal y como fue forjada por los misioneros jesuitas durante el siglo XVII. Se trataría, por tanto, de exponer el proceso de constitución del personaje que Europa terminó conociendo como Confucio para lograr entender su encarnación como filósofo moral en el discurso wolffiano. Esto supone el examen crítico de la idea, aún ampliamente difundida incluso en la literatura especializada, de que los jesuitas se limitaron transcribir fonéticamente un nombre chino («Kong Fuzi») y forjar un homófono latino («Confucius»), mostrando, en cambio, que se trató más bien de una creación de la comunidad jesuítica para reinventarse a sí misma en suelo chino como depósito de una supuesta doctrina monoteísta ancestral enseñada por el Kongzi histórico mil setecientos años antes. El objetivo de esta crítica es el de resaltar por contraste la novedad del planteamiento wolffiano, pues el supuesto santo concebido por Mateo Ricci y sus sucesores, casi en términos patrísticos como un profeta del monoteísmo cuyas enseñanzas habrían perecido durante la quema de libros de la dinastía Qin (221 - 207 a. C.) se transformaba, en manos de Wolff, en la prueba tangible de la capacidad de la razón humana para establecer un ámbito moral independiente de toda revelación. No se trata, en ningún caso, de convertir al Confucio jesuítico en la fuente de la «filosofía práctica universal», sino de comprender la significativa transformación de Confucio en un filósofo moral para el cual ya no regía el lema agustiniano de las virtudes paganas como vicios espléndidos. Pero sin duda, lo interesante en el contexto de la *Oratio* son los cambios mismos en el modo de presentar la figura de Confucio desde la posición sistemática de una *philosophia perennis* «que no deja de lado las dificultades, sino que las supera y resuelve dentro de un amplio sistema»<sup>1</sup>; pues

---

1 M. ALBRECHT, «Die Tugend und die Chinese. Antworten von Christian Wolff auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Religion und Moral», en Ch. WOLFF, *Gesammelte Werke*, III, 31, Olms, Hildesheim, 1992, p. 261.

significan variaciones importantes y no siempre congruentes en el desarrollo del sistema o, mejor aún, en las tensiones planteadas por el concepto de filosofía práctica universal.

## 1. CONFUCIO COMO CREACIÓN JESUÍTICA

La dificultad de aproximarse a la figura histórica de Kongzi o Kongqiu (551 - 479 a. C.) estriba fundamentalmente en la inexistencia de textos que puedan considerarse obra suya. Kongzi fue uno de los maestros errantes, que, miembros de la antigua nobleza y descendiente de eruditos, instituyeron un tipo de educación privada (*si xue*) a finales del período de Primavera y Otoño (722 - 481 a. C.), cuando empezó a resquebrajarse el sistema oficial de educación basado en rituales y música, denominado aprendizaje oficial (*guan xue*), instaurado a principios de la dinastía Zhou (1027 - 249 a. C.). Desde comienzos de la dinastía Han (206 a. C. - 220 d. C.) se ha considerado que, con anterioridad a Kongzi, existía toda una serie de textos perdidos y dispersos que este se habría encargado de editar, reunir y recuperar.<sup>2</sup> Hay autores que atribuyen al Kong Zi histórico la labor de transmisión y ordenación de los documentos históricos y religiosos de las dinastías Hsia (1994 a. C. - 1523 a. C.), Shang (1523 a. C. - 1027 a. C.) y Zhou. Según esta interpretación, Kongzi habría editado los denominados «cinco clásicos», libros cuya versión definitiva habría que atribuirle. Una variante de esta opinión, en armonía con el papel de Kongzi como maestro privado, sería la que considera que esta reordenación textual tenía un carácter eminentemente didáctico, que buscaba utilizar textos de principios de la dinastía Zhou como libros de texto. Finalmente, otros estudiosos han negado cualquier tipo de relación de los clásicos confucianos con Kongzi, bien porque fueron compilados con anterioridad a él, bien porque «no hay ninguna prueba convincente de que escribiese ni editase obra alguna»<sup>3</sup>.

El nacimiento de Kongzi bajo la encarnación de «Confucio» dos mil años después de su muerte constituyó la traducción de un objeto cultural extraño en el horizonte de comprensión preexistente de los misioneros jesuitas, el de la ubicuidad de la idea de Dios en todas los pueblos capaz de «equalizar» cualquier tipo de diferencia cultural dentro del marco proselitista cristiano. Para los chinos, Kongzi era un *shengren*, un hombre-dios; para los jesuitas, «Confucio» sería un profeta que había predicado entre los chinos la buena nueva del monoteísmo, posteriormente olvidada tras siglos de idolatría y ateísmo. La restauración de esta doctrina verdadera (*zhengxue*) y de la idea de un verda-

2 X. YAO, *El confucianismo*, Cambridge University Press, Madrid, 2003, p. 79.

3 H. G. CREEL, *Confucius and the Chinese Way*, Harper Torchbooks, Nueva York, 1960, p. 106.

dero Dios (*Shangdi*) quedaba de este modo en manos de los misioneros de la Compañía de Jesús y suponía, al mismo tiempo, la reinención de los propios jesuitas como los auténticos *ru*, defensores de la doctrina original de Kongzi. De este modo, los primeros misioneros jesuitas con Mateo Ricci y Ruggieri a la cabeza, encarnaban la secta China fundamentalista que proclamaba una teología de sincretismo cristiano - confuciano como el modo más rápido de atraer a los chinos hacia la fe cristiana.

El acomodacionismo, tal y como fue concebido por Alessandro Valignano tras el escaso éxito de la misión fundada por Francisco Javier en Japón, fue la estrategia misionera en la que se apoyaba la prédica de esta teología sincrética. No es este el lugar para discutir detalladamente los rasgos de esta estrategia, objeto de elaborados estudios<sup>4</sup> ni los intentos de búsqueda que impulsó a los jesuitas a cambiar los hábitos budistas que adoptaron nada más llegar a China por el atuendo de los *ru* o descendientes del Kongzi histórico a fin de integrarse en la sociedad china.<sup>5</sup> El núcleo del acomodacionismo es el invento, por parte de los misioneros de la Compañía de Jesús, de una tradición nativa que denominaron *xianru* en chino, *i veri letterati* en italiano y *homes letrados* en portugués, cuyo patriarca, Kong Fuzi, terminaría siendo conocido por distintos nombres en latín y lenguas vernáculas europeas. Son de sobra conocidos los réditos que supuso esta invención para la exitosa labor misionera de la Compañía en China. Sin embargo, no es posible comprender el impacto del símbolo de racionalidad filosófica que «Confucio» representó para la mentalidad científica europea de segunda mitad del siglo XVII y principios del XVIII como un trasvase fiel de lo que los misioneros acomodacionistas encontraron en los textos de la antigüedad china. El resultado de las traducciones jesuíticas no pudo ser inequívoca porque toda traducción es una representación de materiales seleccionados y reordenados en un orden distinto del original. Los jesuitas, enfrentados a la necesidad de dar cuenta de su éxito y de mantener vivo el programa acomodacionista frente a las autoridades del Vaticano, forjaron la equivalencia entre «Kong Fuzi» y «Confucio». La verosimilitud de esta equivalencia nunca fue puesta en duda por las autoridades eclesiásticas, pero en la figura de Confucio se jugaba tanto la continuidad del proyecto acomodacionista tras la muerte de Ricci en 1610 como la defensa de la ortodoxia de los métodos jesuíticos de evangelización. Si Confucio había

---

4 J. BETTRAY, *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S.I. in China*, Universidad Gregoriana, Roma, 1955, pp. 235-327; D. E. MUNGELLO, *Curious Land: Jesuit accomodation and the origins of Sinology*, University of Hawaii Press, 1989, pp. 44-73, 297-299.

5 Para una discusión sobre el significado del término *ru*, cf. X. YAO., o. c., pp. 38-43; L. M. JENSEN, *Manufacturing Confucianism*, Duke University Press, 1997, pp. 151-217; N. ZUFFEREY, *To the origins of Confucianism: The ru in pre-Qin times and during the early Han dynasty*, Peter Lang, Bern, 2003, pp. 15-161.

sido la puerta hacia la conversión de China, debía de comprenderse como un profeta histórico del monoteísmo ancestral, pero en ningún caso como un hombre-dios al que las autoridades imperiales rendían culto. El Vaticano no habría podido admitir que la propagación de la fe necesitase del impulso de rituales paganos. Para ello, los jesuitas debían recorrer el estrecho espacio entre lo que vieron en China (*Kongzi*) y lo que creyeron ver (*Kong Fuzi*), forjando una equivalencia asimilable en Europa por las autoridades eclesiásticas, de consecuencias imprevisibles en el ámbito científico. El hecho de que los misioneros de la Compañía fueran no sólo los creadores de esta equivalencia sino los inventores del propio nombre propio que la fundamenta es el punto central en la historia de la recepción de la figura de Confucio en Europa que no ha sido puesto suficientemente de relieve hasta ahora.

Un estudio detallado de las fuentes chinas, como el llevado a cabo por Jensen<sup>6</sup>, nos lleva a la conclusión de que los padres misioneros no fueron responsables únicamente de esta identidad, sino de la creación misma de un nombre nativo, en realidad un apelativo honorífico extraño a la literatura china, «Kong Fuzi», que serviría como sustrato lingüístico para forjar el nombre del sabio chino que, a partir del *Confucius sinarum philosophus* de 1687, acabó convirtiéndose en «Confucio» para toda Europa. En efecto, «Kong Fuzi» es una expresión china inconsistente con los protocolos lingüísticos de la época posterior a la dinastía Zhou, extraña a la dinastía Han y ajena a la comunidad *ru* de la que los jesuitas decían ser los verdaderos seguidores. Este apelativo honorífico de carácter superlativo tampoco aparece en ninguna de las tradiciones retóricas de otros Estados Guerreros ni en los comentarios de eruditos confucianos (*ru*) como Dhong Zhongshu (179 - 104 a. C.). Los rituales imperiales de culto a Kongzi, lugares idóneos para exageradas expresiones de respeto, tampoco se dirigen al sabio chino en estos términos, sino que utilizan expresiones como *xianshi* (primer maestro), *zungshi* (maestro ancestral) o, a partir de la era Song, *xiansheng* (primer sabio) Tampoco contienen referencia alguna a «Kong Fuzi» las antologías y comentarios utilizados por los jesuitas para familiarizarse con los textos de la tradición, como el *Xingli daquan*, un compendio de filosofía Song de la era Yongle (1403 - 1425 d. C.) o un comentario de los cuatro libros denominado *Sishu zhijie*, utilizado como base para la traducción del *Confucius sinarum Philosophus*, en los que volvemos a encontrar las expresiones *xiansheng* y *xianshi*.

Podemos admitir, al menos hipotéticamente, que los jesuitas necesitaron acuñar un superlativo honorífico extraño a las costumbres lingüísticas chinas para expresar el supuesto respeto incomparable que Kongzi despertaba en el alma china. De este modo, consiguieron poner de relieve la figura de un sabio

6 L. M. JENSEN, o. c., pp. 83-86.

que de otro modo sería indistinguible de otros muchos maestros (Giunzi, Laozi, Zhuangzi, Zhengzi, Xunzi, Han Feizi), al mismo tiempo que trazaban una línea divisoria entre la comunidad jesuítica, autoconcebida como *xianru*, verdaderos seguidores de Kongzi y los neoconfucianos o *neoterici interpretes* que Ricci y sus seguidores consideraban como falsos *ru*. La ausencia de tal apelativo en los textos históricos chinos no supuso un problema para los jesuitas, sino la condición ineludible de la invención de Confucio y la prueba, de cara a Europa, del profundo conocimiento de los jesuitas de la otredad representada por China.

¿Cuál podría ser la fuente de este respeto incomparable? Para los jesuitas no había ninguna duda: Confucio, tal y como fue construido, ofrecía en el *corpus textuale* que los jesuitas forjaron como obra suya el testimonio más evidente de la teología natural de los chinos y su compatibilidad con la teología cristiana revelada. Estas similitudes no eran, en ningún caso, fortuitas sino que la otredad representada por Confucio significaba una «otredad cristiana». Por eso el título oficial atribuido a Kongzi, *shengren*, traducible mediante la díada léxica sabio / santo, fue vertido por Ricci al italiano del siglo XVII como «santo», posibilitando su identificación con los padres de la Iglesia. Curiosamente «sapiéntissimo», el otro término con el que los jesuitas podrían haberlo traducido, se aplicaba a filósofos paganos como Aristóteles o Séneca, conocidos y apreciados por los miembros de la Compañía.<sup>7</sup> La contribución de Leibniz, ya en plena efervescencia de la polémica de los ritos, en favor de los jesuitas sólo podía seguir esta dirección, desarrollando y defendiendo la existencia de una teología natural en China.

Como se sabe, la muerte de 1610 de Mateo Ricci significó el comienzo de lo que, hasta finales del siglo XVII, Europa conocería como polémica de los ritos<sup>8</sup>. Esta polémica enfrentó a la mayoría de la comunidad jesuítica en China con las autoridades eclesiásticas europeas en tres puntos: la crítica de la equivalencia entre cristianismo y el *zhengxue* de Kongzi, la traducción del término Dios mediante sinónimos chinos o la participación de los jesuitas en los ritos civiles de culto a Kongzi, que terminaron siendo objeto de condenas papales a partir de 1704. Niccolò Longobardo, el sucesor de Ricci al frente de la misión jesuita en China, rechazó muy pronto la interpretación de las palabras chinas para «cielo» (Tien) y «Señor de lo alto» (*Shangdi*) en clave monoteísta y el propio Pascal retrató el acomodacionismo jesuita en su quinta provincial como la negación del escándalo de la cruz «en los países donde un Dios crucificado pasa por locura» y el culto civil a Confucio como «un modo

7 Ibid., p. 90.

8 Cf. D. E. MUNGELLO (ed.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Steyler, Nettetal, 1994; R. ETIEMBLE, *Les Jésuites en Chine. La querelle des rites (1552–1772)*, R. Julliard, Paris, 1966.

de permitir a los propios cristianos la idolatría»<sup>9</sup>. En este contexto, la voluntad de los jesuitas fieles al proyecto acomodacionista original por poner en evidencia ante el Vaticano la complementariedad teológica entre la doctrina de los *ru* sobre el trasfondo de China como ámbito del monoteísmo ancestral de Confucio se concretó en una serie de traducciones de textos chinos al latín que culminaron con la publicación, en 1687, del *Confucius sinarum philosophus* por un equipo de misioneros jesuitas encabezados por Philippe Couplet (1623 - 1693). Esta recepción en Europa de lo elaborado en China significó la presentación de «Confucio» no como un mecanismo hermenéutico al servicio del proyecto acomodacionista sino como un símbolo universal capaz de replantear problemas epistemológicos planteados por las ciencias naturales del siglo XVII.

Es sabido que la representación occidental del lenguaje chino el siglo XVII no era la de un lenguaje pictográfico o ideográfico, sino la de un reflejo exacto de las leyes del mundo físico que lo alejaba de los lenguajes europeos, meros sistemas de representación inexacta de lo real. Francis Bacon ya había visto que el chino trascendía las variaciones regionales y dialectales, lo que lo convertía en un buen candidato en la búsqueda «de un lenguaje universal que volviese a conseguir la claridad y simplicidad que se habían perdido con el ancestral lenguaje bíblico de Adán»<sup>10</sup>. Si el chino era una puerta de acceso a las leyes inmediatas de la realidad, Confucio podía mostrar a la filosofía europea «la evidencia de una forma semiótica (china) representativa de la naturaleza misma». Esta evidencia, como se hace patente en el caso de Wolff, presentaba una posibilidad inédita de solucionar la situación problemática de la filosofía práctica escolástica, que, al salir del ámbito del aristotelismo, había quedado reducida bien a un saber provisional (Descartes), bien al proyecto de una nueva fundamentación que ampliase «el grado de cognoscibilidad de lo práctico» (Hobbes)<sup>11</sup>. En la doctrina moral confuciana, vertida del chino al latín por los jesuitas, estaban plasmadas sin mediaciones las leyes de la moral, del mismo modo que las matemáticas eran una plasmación de las leyes de la naturaleza. Por ello, conocer la doctrina moral confuciana no era estudiar una secta más o menos exótica sino aproximarse a una doctrina en la que la moralidad objetiva de las acciones estaba fuera de toda duda. El conocimiento de los textos del confucianismo a través de las traducciones jesuíticas le permitía a Wolff, de este modo, aproximarse a lo que estaba en el centro mismo de su reconstrucción intelectualista de la filosofía práctica escolástica

9 B. PASCAL, *Lettres provinciales ... Tome premier*, A. Hiard, Paris, 1832, p. 120.

10 D. E. MUNGELLO, *Curious Land...*, o. c., p. 16. Para el tema del chino como lengua universal, *ibíd.*, pp. 174-207, esp. 178 y ss.

11 M. RIEDEL, *Metafísica y metapolítica. II*, Alfa, Buenos Aires, 1977, p. 61.

como *philosophia practica universalis*: el conocimiento racional de la bondad o maldad objetiva de las acciones humanas.

## 2. EL CAMINO DE WOLFF HASTA CONFUCIO: LAS TRADUCCIONES JESUÍTICAS

A diferencia de Leibniz, quien tuvo un amplio contacto con los círculos intelectuales jesuíticos que le permitió adquirir conocimientos de primera mano sobre China, Wolff sólo pudo teorizar a partir de traducciones latinas debidas a miembros de la Compañía de Jesús. En los *Acta Eruditorum* de marzo y mayo de 1712 aparece una reseña de Wolff dedicada a la traducción de Francisco Noël, *Sinensis imperii libri classici sex ... e sinico idiomate in Latinum traducti* (Praga 1711)<sup>12</sup>. Estos «seis libros clásicos» eran una traducción casi total del canon confuciano de libros clásicos tal y como fue editado por el erudito neoconfuciano Zhu Xi (1130 - 1200), en cuanto formado por los «Cuatro Libros» y los «Cinco Clásicos»<sup>13</sup>. Noël tradujo los Cuatro Libros, que conformaban la parte más antigua del canon confuciano desde comienzos de la dinastía Han: (1) el *Daxue*, en la traducción de Noël, «Schola adultorum», un resumen de las principales doctrinas de Confucio; (2) *Zhongyong*, «Immutabile Medium», una investigación del carácter propio para llegar a ser sabio; (3) *Lunyu* o «conversaciones y dichos» de Confucio, la recopilación más antigua de palabras de Confucio y la fuente primaria por la que conocemos su doctrina; (4) *Mengzi*, «Memcius», una sistematización de las doctrinas de Kongzi obra de Mengzi y su escuela. Asimismo, su traducción incluía la versión latina de otros dos títulos, (5) el *Xiaojing*, «Filialis observantia», una fundamentación de la moral a partir del respeto filial, junto con una colección de diálogos y lecciones editada por el propio Zhu Xi, (6) el *Xiaoxue* o «Schola parvulorum», que, como bien muestra la traducción de Noël, podía leerse complementando al *Daxue*.

Esta traducción fue, como reconoce Wolff, su fuente principal en el momento de escribir la *Oratio* en 1721 y la traducción más fidedigna a su juicio. Pero el acervo de información para las notas que redactó en 1726 como complemento del discurso pronunciado en Halle cinco años antes sería una traducción jesuítica más antigua, el *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita*, publicada en París en 1687, el mismo año que los *Principia* de Newton. Al igual que la obra del científico inglés, el *Confucius sinarum Philosophus* buscaba establecer «correspondencias unívocas entre

---

12 C. G. LUDOVICI, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie*, vol. 2, Leipzig, 1737, & 314, nn. 153 y 159, en Ch. WOLFF, *GW III*, 1. 2, Olms, Hindlesheim, 1977.

13 X. YAO, o. c., pp. 73-92, 139-143.

el orden providencial de Dios y sistemas de significado»<sup>14</sup>. El libro, dedicado a Luis XIV, comenzaba con una «Explicación introductoria» (*Proëmialis Declaratio*), firmada por Couplet pero no totalmente obra suya, según se desprende en la que se exponían, de manera sucinta, los puntos principales de la concepción ricciana de Confucio, las distintas sectas y costumbres religiosas existentes en China, una impugnación de los *neoterici interpretes* y una explicación etimológica de los términos *Shangdi* y *Tian*. La introducción buscaba no sólo contribuir de manera original a los debates contemporáneos sobre filosofía natural, como puede verse en su exposición del Yijing, sino establecer además el núcleo interpretativo de las traducciones a las que servía de prólogo a través de la visión sintética sobre la misión china mantenida por el grupo de jesuitas fieles al proyecto acomodacionista original. El prólogo se cierra con ocho páginas dedicadas a la vida de Confucio, «príncipe de los filósofos chinos», a la que Wolff dará en sus notas, como veremos, una importancia central.

El *Confucius sinarum Philosophus* era, ya en su momento, una traducción incompleta de los Cuatro Libros basada en una edición irrelevante de los textos según los criterios de la moderna sinología, la de Zhang Juzeng (1525 - 1582), Cham Kiu Chim como lo presenta la *Proëmialis Declaratio*, un ministro de los tres emperadores de la dinastía Ming. Incompleta pues presentaba únicamente «tres libros de la ciencia china»: el *Doxue*, el *Zhongyong* y el *Luyu*, acompañado de los escolios del propio Juzeng. El libro se cerraba con una «tabla cronológica de la monarquía china» en la que se establecían paralelismos entre la historia china y la cristiana de acuerdo con la cronología bíblica. No es de extrañar, pues, que cuando Wolff utilizó esta edición casi cuarenta años más tarde para la redacción de sus notas, el *Confucius sinarum Philosophus* pudiese considerarse una obra científicamente superada. La propia traducción de Noël es una buena prueba de ello: no sólo se trataba de una versión más completa de los clásicos confucianos, sino que tomaba como fuente una edición más fiable, la de Zhu Xi, que los jesuitas fieles a Ricci no podían tener en cuenta por su antipatía a los neoconfucianos. Es evidente que ni la traducción de Noël ni la de Couplet podían cumplir los criterios de fidelidad exigidos por la moderna sinología, pues ni la una ni la otra buscaban dar una versión literal del original sino proponer una paráfrasis comprensible de un texto extraño al modo de pensar cristiano. Pero aun así, las diferencias entre ambas eran notables. Noël tendía a interpretar los textos desde su condición de extranjero, a diferencia de Couplet, que se mantenía fiel al núcleo esencial de la visión ricciana, tanto en su adopción de términos cristianos como en su rechazo de los neoconfucianos como *falsi letterati*. Un

---

14 L. M. JENSEN, o. c., p. 91.

buen ejemplo de ello es la traducción de la palabra *Tian*: la versión noëliana no forzaba la interpretación y lo traducía como «cielo», mientras que Couplet consideraba el modo chino de referirse a Dios, de forma acorde con el núcleo de la concepción acomodacionista.

¿Cómo entender, pues, que Wolff pudiera compaginar una y otra traducción? En primer lugar, la versión de Noël, avalada por la erudición del traductor y por su exhaustividad, incluía dos libros, el *Daxue* y el *Xiaoxue* que eran esenciales para la visión wolffiana de la relación entre gobernantes y gobernados en el Estado perfecto de reyes filósofos representado por China. Wolff dedica algunas secciones de la *Oratio* a desarrollar la idea de que, en China, súbditos y gobernantes asistían a dos tipos distintos de escuelas en los que se cultivaban bien la parte inferior del alma y, por tanto, la obediencia, bien la parte superior, las dotes de gobierno. La traducción de Noël le permitía fundamentar de manera clara la estabilidad y racionalidad de la política china a partir de los mismos conceptos psicológicos que estaban a la base de la fundamentación intelectualista de la moral imperante en China. La ausencia de ambos libros en el *Confucius sinarum Philosophus* era para Wolff una cuestión reseñable: «Me asombra que los reverendos padres misioneros, que nos entregaron a Confucio antes que Noël, hayan guardado un silencio tan profundo ante una cuestión de tan gran importancia».

Muy distinta es la razón por la cual Wolff no dudó de la dignidad de una edición tan anticuada como el *Confucius sinarum Philosophus* en el momento de redactar sus notas a pesar de sus deficiencias. Como se desprenderá del siguiente apartado, la tabla de emperadores chinos agregada por Couplet traducía en fechas históricas comprensibles para el lector europeo los eventos históricos de aquella China aislada del mundo durante siglos. Esta datación histórica fue fundamental para que Wolff reafirmase de manera objetiva el hecho fundamental sobre el que pivotaba la *Oratio* de 1721: la existencia del pensamiento chino como núcleo irrenunciable sobre el que Wolff establecía un acuerdo entre *philosophia practica universalis* y *sapientia practica sinensis*. Este acuerdo, a su vez, hacía palpable de manera empírica la verdad de la filosofía práctica universal y demostraba la solidez de una concepción intelectualista de la moral en los términos planteados por Wolff. La tabla cronológica de Couplet era un argumento irrevocable a favor de la existencia histórica del pensamiento chino y, *a fortiori*, una prueba empírica que aseguraba la dignidad científica de la filosofía práctica universal todavía en 1726, cuando Wolff necesitaba modificar su teoría de los tres grados de virtud para que encajase de modo ortodoxo con la idea de gracia y auxilio divino. Pero todos estos problemas recibirán un desarrollo pormenorizado en el siguiente apartado.

### 3. EL CONFUCIO WOLFFIANO: DE METONIMIA DE LA CHINA VIRTUOSA A PERSONIFICACIÓN DE LA PRAXIS MORAL

Para Wolff comprender a Confucio significaba examinar la filosofía china a la luz de su propio sistema. Este examen se integra dentro del programa típicamente moderno de la *emendatio* de la filosofía práctica de acuerdo con el modelo científico-matemático y una concepción de la moral como ámbito de conceptos unívocos bien definidos.<sup>15</sup> Es sabido que, en el caso de Wolff, este proyecto se desarrolla como una ciencia, la filosofía práctica universal, construida sobre la confianza metodológica de raíz cartesiana, el método matemático de razonamiento, y la sugerencia lockeana de que las ideas morales podían recibir un tratamiento geométrico.<sup>16</sup> Al presentar el acuerdo entre esta ciencia y el confucianismo, se trataba de probar que en este último existía un conocimiento objetivo y, por tanto, científico, en modo alguno una «mera ética vulgar», como quería Noël o «una doctrina tosca comparada con la elegancia de la europea», como decía Couplet. Si Confucio conoció el principio de razón suficiente y lo aplicó a la moral, era posible entonces un análisis objetivo de las relaciones inherentes al ámbito político o moral sin necesidad de recurrir a razonamientos analógicos: «Es mejor tratar las verdades morales a partir de conceptos propios», escribirá Wolff, «para no apartarnos del camino de la verdad al extender conceptos similares más allá del tercero que ha de ser establecido gracias a ellos»<sup>17</sup>. Esta idea de una sustantividad del ámbito moral suponía un replanteamiento del influjo de las capacidades intelectuales sobre la voluntad. Lo propio de los chinos habría sido, a juicio de Wolff, explorar y aumentar las perfecciones de la mente y las capacidades cognitivas humanas como modo de perfeccionar la voluntad del hombre, lejos de la idea, típicamente agustiniana y recuperada con fuerza por Lutero en la modernidad, de la incapacidad humana para querer el bien. Intelectualismo e inspiración científicista desembocaban en una reconsideración de la capacidad natural del hombre (*vires naturae*) para distinguir, de un modo objetivo, el bien del mal con independencia del auxilio divino.

15 M. RIEDEL, o. c., pp. 88-93.

16 Cf. «De experientia morali», p. 697, en Ch. WOLFF, «Horae subsecivae Marburgenses ... ann. MDCCXXXI ... Trimestre autumnale», en *GW* II. 34.3, p. 697: «Locke advirtió ya su correspondencia con Molyneux que la filosofía moral admitía una demostración parecida a la de los elementos de geometría [...] Sin embargo, se sabe por esas cartas que Locke sóla mente se refería a los deberes del hombre que remiten a la teoría y que nosotros hemos demostrado en el derecho natural, pero no a la praxis, en la que está contenido el modo de adquirir costumbres virtuosas y rechazar los vicios, además de otras cuestiones semejantes, puesto que, hasta el día de hoy, nadie pensó en deducirla a priori a partir de principios psicológicos».

17 Ch. WOLFF, *Oratio de Sinarum philosophia practica / Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, ed. M. Albrecht, Felix Meiner, Hamburg, 1985, nota 61.

El modo de abordar la figura de Confucio en la *Oratio de sinarum philosophia practica* difiere si nos situamos en el texto del discurso, tal y como fue pronunciado en 1721, o si nos centramos en las notas de 1726. Nuestra hipótesis es que esta evolución depende de otro proyecto wolffiano, a saber, la extensión del método experimental más allá del ámbito de las ciencias naturales, aplicándolo a todos los ámbitos de la filosofía y, fundamentalmente, al ámbito moral. Si tomamos como clave de lectura de la *Oratio* la distinción entre verdades morales teóricas y verdades morales prácticas, propuesta en un texto posterior<sup>18</sup>, podemos observar que los rasgos de Confucio resaltados por Wolff dependen de la estrategia argumentativa utilizada para subrayar qué tipo de verdades morales fueron alcanzadas por los chinos. Dado que la *Oratio* en 1721 tenía como objetivo principal la demostración del acuerdo íntimo entre los principios de la filosofía práctica china y los de la wolffiana, era imprescindible mostrar allí que los antiguos chinos habían logrado atisbar verdades morales teóricas, esto es, que habían alcanzado ese conocimiento de la moralidad intrínseca de las acciones en virtud de las meras fuerzas de la razón que Wolff ponía como fundamento de la filosofía práctica universal. Y si bien los principios de la praxis moral de la filosofía china son enumerados en dos ocasiones, el problema central allí era la capacidad de las fuerzas de la naturaleza que posibilitaba un comportamiento virtuoso independiente de toda teología revelada y de una religión natural. El discurso de 1721 es, por tanto, un desarrollo del concepto intelectualista de virtud filosófica que permitiría explicitar los rasgos fundamentales de la filosofía china en el ámbito de la filosofía práctica universal. Sin embargo, en las notas de 1726, que son una elaboración filosófica pormenorizada —y en algunos casos, bastante diferente e incluso problemática— de los problemas planteados en 1721, el peso de la argumentación no recae en las verdades morales teóricas, sino en las prácticas. Ya no se trata de demostrar que el comportamiento de los antiguos chinos es virtuoso únicamente por su utilización correcta de las *vires naturae*, sino de mostrar cómo Confucio desarrolló durante toda su vida esta virtud y cómo elaboró su moral mediante pruebas empíricas. Paradójicamente, al centrarse en una encarnación individual de la virtud filosófica, señalando su vertiente puramente empírica, Wolff modificará su opinión sobre la suficiencia de las capacidades intelectuales para realizar la virtud filosófica, modificación que, sin embargo, no afectará a la consideración de que el comportamiento de Confucio fue efectivamente virtuoso, si bien esta idea está peligrosamente cerca del pelagianismo. A continuación expondremos con mayor detenimiento estas diferencias.

---

18 Cf. Ch. WOLFF, «De experientia morali», o. c., pp. 682, 683 y 696.

### 1. El discurso rectoral de 1721

La *Oratio* comienza con una crítica al conocimiento vulgar de China, el cual presentaba a Confucio como creador de toda la sabiduría china. Wolff aclara que el maestro chino no es el autor sino el restaurador de esa sabiduría. Antes que él existieron reyes filósofos que reinaban con su ejemplo sobre el pueblo, robusteciendo su conocimiento del bien y del mal y sobre un Estado floreciente, cumpliendo así el tradicional aserto platónico de que sólo es feliz aquel Estado sobre el que gobiernan los filósofos. Fue tras la caída y decadencia de este antiguo régimen que Confucio apareció, como un regalo de la divina providencia, para educar al pueblo tras el estudio atento de los antiguos anales y la comprobación empírica de los enseñados por los antiguos reyes. En este sentido Wolff afirma que Confucio es para los chinos lo mismo que Mahoma para los turcos, Moisés para los judíos o Cristo para los cristianos.

Asistimos aquí a una «disolución» de la figura individual de Confucio en su papel de heraldo de la antigua filosofía de China, sin perder los rasgos proféticos o la relación con la providencia divina con los que había salido de manos jesuíticas. Esta disolución permite explicar por qué el tema de la *Oratio* no era el consenso de los principios de la filosofía práctica wolffiana con la filosofía de Confucio, sino con la sabiduría moral china. Por otro lado, sigue operando aquí la estrategia de fetichización jesuítica que había convertido a Confucio en una metonimia de China, con la significativa diferencia de que los chinos no representarán ya para Wolff un pueblo de costumbres exóticas, sino que, debido al aislamiento milenarista del país y a su desconocimiento de la revelación divina y de la religión natural, pasaban a representar una humanidad genérica y las posibilidades del hombre de ser y actuar de modo virtuoso.<sup>19</sup>

Los cambios desde esta concepción metonímica de Confucio a la consideración individual del maestro chino en las anotaciones de 1726 tendrán, como veremos, un correlato sistemático en la valoración de la distinción wolffiana entre tres especies de virtud. Los motivos de la acción humana pueden ser extraídos bien de la representación que la mente hace de los cambios, externos o internos, que tal acción provoca, bien del conocimiento de los atributos divinos, tal como son accesibles a la razón natural o tal como los presenta la revelación. Estos tres tipos de motivaciones permiten distinguir tres tipos distintos de virtud, que serán denominados en 1726 virtud filosófica, piedad filosófica y la virtud teológica, si bien no reciben ningún nombre en 1721. Por el momento, sólo nos importa aquí la primera de ellas: «quienes juzgan sus acciones a partir del resultado, gobiernan sus acciones sólo a través de la

---

19 M. ALBRECHT, o. c., p. 239.

guía de la razón, y las virtudes que cultivan deben atribuirse únicamente a las fuerzas de la naturaleza». <sup>20</sup> Este tipo de virtud, el más bajo de todos, recibe el nombre de virtud filosófica y es la única a la que los chinos pudieron dedicar sus esfuerzos, dado que, carentes de religión y de cualquier tipo de concepto de Dios, natural o revelado, no pudieron determinar sus acciones por representación alguna de los atributos divinos. <sup>21</sup>

La idea fundamental es que, mediante la utilización de tales fuerzas, el hombre es capaz de distinguir el bien del mal, esto es, de considerar el placer o la repugnancia que acompaña, respectivamente, a las acciones buenas o malas. Por ello, Wolff no dudará en afirmar que «hay ciertas fuerzas de la naturaleza que bastan para llevar a cabo la virtud y huir del vicio». Puesto que los chinos cultivaron la virtud avanzando en el conocimiento de las perfecciones de la mente humana y, sobre todo, en la capacidad de esta para distinguir el verdadero bien del mal *ex eventu*, Wolff puede afirmar que no conocía ningún otro pueblo que haya mantenido con mayor rectitud la persecución del bien bajo la guía del apetito racional. Desde este punto de vista, China aparecerá como un gigantesco experimento histórico en el que se constataban a posteriori los límites y el alcance de la virtud filosófica, de la capacidad de la razón para evaluar los efectos de las acciones y distinguir el bien del mal. A través de esta demostración *a posteriori*, la filosofía práctica universal ganaba la certeza propia de las ciencias naturales, hecho que, para Wolff, como para la teoría del conocimiento del siglo XVIII, significaba alcanzar la ratificación de su cientificidad y la consecución de una dignidad equiparable a la de las ciencias experimentales.

Ahora bien, la idea de que la providencia haya puesto a Confucio entre los chinos «como un maestro y un profeta» para enseñarles el grado más bajo de virtud es interesante no tanto por lo que afirma, sino por lo que parece callar. En primer lugar, salta a la vista la radicalidad y novedad del planteamiento wolffiano, que considera que un pueblo sin conocimiento de Dios está abocado a actuar guiado únicamente por sus fuerzas naturales. Leibniz, en los *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, escritos en 1704 pero inéditos hasta 1764, había considerado la posibilidad de que el amor de Dios permitía a los paganos el auxilio de la gracia, de manera que sus acciones no podían adscribirse únicamente a las fuerzas de la naturaleza. <sup>22</sup> Esta posibilidad está totalmente clausurada para Wolff y en la segunda parte de la *Theologia naturalis* luchará por demostrar que esta ignorancia *simpliciter* de Dios no

---

20 Ch. WOLFF, *Oratio*, p. 26, secc. «Differentia actionum honestarum & virtutis specierum».

21 *Ibid.*, secc. «Sinis infimus virtutis gradus fuit».

22 M. ALBRECHT, o. c., p. 244.

significa en modo alguno ateísmo porque no es una negación explícita de la existencia de la divinidad.<sup>23</sup>

En segundo lugar, el silencio sobre la evidente ausencia de los otros dos grados de virtud, la piedad filosófica y la virtud teológica, despierta la sospecha de que la virtud filosófica no es *in actu exercitu* el grado más bajo de virtud. Wolff no explica en ningún momento por qué los chinos no se elevaron hasta la piedad filosófica, el grado intermedio de virtud que también puede alcanzarse racionalmente, ya que se apoya sobre el conocimiento de los atributos divinos accesibles a la razón. Y si, efectivamente, el grado más alto de virtud es el que toma como causa de sus acciones los atributos revelados de Dios, ¿por qué no se dedica ningún apartado a alabar la labor de los misioneros jesuitas, que la han hecho posible en China a través de la predicación? Si reinterpretamos este silencio a la luz de la idea de que Confucio es la verdadera instancia providencial que ha puesto a los chinos en el camino de la virtud, podremos concluir que la China confuciana es la demostración de que la virtud filosófica basta para instaurar el reinado de la felicidad civil, «de la que nadie goza sino quien se sirve de las mejores costumbres en el mejor de los Estados»<sup>24</sup>.

El éxito innegable de la virtud filosófica que Confucio renovó en China, sólo comprensible desde la filosofía práctica universal, apuntaba de manera letal al corazón mismo de una moralidad fundada sobre el conocimiento de la naturaleza de Dios, como era la del mundo cristiano hasta entonces. ¿Cómo era posible que este conocimiento de la revelación tuviese como consecuencia guerras de religión y no el fortalecimiento de la virtud en Europa? ¿Era la virtud filosófica un mero ente de razón sin realización posible o se trata, por parte de Wolff, de reconocer que es imposible establecer el grado de desarrollo histórico de una virtud basada en la gracia, a diferencia de una basada en la mera razón?<sup>25</sup> Todas estas cuestiones tácitas no debieron escapar a la fina atención de los teólogos de Halle. Por eso, cuando Wolff preparó la edición de este discurso cinco años más tarde, buscará establecer una solución conciliatoria llena de ambigüedades.

## 2. Las anotaciones de 1726

Como respuesta a la edición que cierto personaje anónimo hizo de la *Oratio*, en contra, según Wolff, de su voluntad y sin su conocimiento, aparecía en 1726 una edición a cargo del filósofo con 216 notas en las que se comentaban

23 Ch. WOLFF, *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata, pars posterior*, & 427, Frankfurt & Lipsiae, 1737.

24 Ch. WOLFF, *Oratio*, o. c., p. 22, secc. «Lapis Lydius Sapientiae Sinarum».

25 M. ALBRECHT, o. c., p. 258.

profusamente las afirmaciones realizadas en el discurso e incluso se exponía detalladamente en qué consistía esa *sapientia abscondita sinensis* cuyo acuerdo con la filosofía práctica universal había mostrado en 1721<sup>26</sup>. Dejando a un lado la parte dedicada a presentar la historia de la antigua China o a mediar en las controversias de los misioneros, hay todo un conjunto de aclaraciones en las que Wolff presenta a Confucio como personificación individual de la praxis moral, emblema realmente existente del recto uso empírico de las facultades racionales en el camino de la virtud. El sabio chino aparece ahora no ya como un mero heraldo de la ancestral filosofía práctica china, sino como un individuo que, durante toda su vida, buscó realizar incansable, aunque infructuosamente la perfección que es la meta de la virtud filosófica, a saber, la determinación de las acciones libres por las mismas causas finales por las que están determinadas las naturales.<sup>27</sup> Por eso Wolff puede escribir que «si la vida de Confucio se presentase mediante el entrelazamiento completo de sus palabras y sus hechos, se tendría un tesoro de conocimientos morales y políticos con el que no puede compararse lo que nos ha llegado de los filósofos griegos»<sup>28</sup>. Es evidente que tal conocimiento proviene de la comprobación incansable de la doctrina de los antiguos reyes filósofos en su propio comportamiento y, en tal sentido, es ahora la biografía del sabio chino la que se presenta como el ámbito de esa experimentación moral que en 1721 era propia de un país entero.<sup>29</sup> Esta presentación de Confucio como realización individual de la praxis de la virtud filosófica explica muchos de los profundos cambios que existen entre las notas de 1726 y el texto de la *Oratio*.

Como vimos en el apartado anterior, Wolff había establecido que las fuerzas de la naturaleza bastaban para alcanzar la virtud filosófica. Sin embargo, ahora considerará que «el hombre tiene algunas fuerzas para cometer buenas acciones y evitar las malas ... aunque no bastan para cualquier perfección exigida por la ley natural y aun menos para la virtud filosófica».<sup>30</sup> Si Confucio jamás pudo realizar totalmente el *summum bonum philosophicum* pero aun así suministraba un ejemplo claro de praxis moral, Wolff debía distinguir nítidamente entre el concepto estricto de virtud filosófica, esto es, el impulso hacia ese sumo bien y el éxito de tal esfuerzo para seguir defendiendo que la virtud confuciana era verdadera sin caer en el pelagianismo. Esta distinción no significará, en modo alguno, un derrumbe total de todas las tesis mantenidas en la *Oratio*. Tan sólo supondrá un ajuste de las relaciones entre los tres grados de virtud, dando un contenido claro a la idea de que la virtud filosófica

---

26 Ch. WOLFF, *Oratio*, o. c., nota 139.

27 *Ibíd.*, notas 80, 158 y 159.

28 *Ibíd.*, nota 20.

29 *Ibíd.*, notas 5 y 22.

30 *Ibíd.*, nota 66.

es efectivamente el grado más bajo de virtud porque incluye la posibilidad del pecado, no mencionada nunca en 1721. En efecto, «no hay nada digno de crítica en la virtud de los chinos, en tanto se la considera como filosófica. En el ámbito teológico la cuestión es distinta, pues allí se trata de la obediencia perfecta». Ahora bien, la suficiencia de la virtud filosófica para establecer un ámbito moral independiente del auxilio divino queda de este modo en entredicho, del mismo modo que el éxito de la virtud filosófica que aseguraba la dignidad científica de la filosofía práctica universal.

Por eso es llamativo que la posibilidad de someter la virtud filosófica a una comprobación experimental ya no se plantee como un éxito científico sino, a la inversa, como el índice mismo del valor de las fuerzas de la naturaleza para alcanzar dicha virtud.<sup>31</sup> El valor de una descripción completa de la vida de Confucio mostraría «sin discusión de cuánto es capaz la naturaleza»<sup>32</sup>. También podemos explicar esta modificación en virtud de la nueva consideración de Confucio como maestro moral que enseñaba a sus discípulos mediante ejemplos. Los dos momentos contenidos en la praxis de la virtud filosófica, el cultivo del intelecto y el perfeccionamiento de la voluntad, que en 1721 eran partes del mismo proceso, se convierten en problemáticos por mediación de la figura de Confucio, ya que estos dos momentos se separan y el éxito de la virtud filosófica no se sigue inmediatamente del conocimiento de la moralidad objetiva de las acciones, sino que, al contrario, parece alejarse: «la perfección del intelecto de un hombre es de gran ayuda para quienes se dedican a perfeccionar su intelecto [...] pero no parece que la virtud ajena nos sea tan útil para perfeccionar la voluntad». De este modo, el experimento sobre las fuerzas de la naturaleza simbolizado en la biografía de Confucio representará el fracaso del experimento chino dependiendo de la perspectiva desde la que se lo aborde. Una de las ambigüedades de las notas de 1726 consiste en determina las causas de este fracaso. La primera causa posible estaría en la debilidad de la virtud filosófica frente a la virtud teológica, de la que se encuentra ausente el pecado: en este sentido, el fracaso chino posibilita la conciliación entre ambas. Una segunda causa considerará los errores inherentes a la racionalidad china, apegada a los ejemplos e incapaz de razonamientos a priori, como explicación de este fracaso.

Si nos situamos en la primera perspectiva, podría afirmarse que, en las notas de 1726, Wolff difumina la suficiencia de la virtud filosófica para alcanzar el *summum bonum philosophicum* en aras de una reconciliación con la teoría de la gracia que le permitirá dotar de contenido preciso a los otros dos grados de virtud. Esta reconciliación se lleva a cabo mediante una modi-

---

31 *Ibíd.*, nota 126.

32 *Ibíd.*, nota 83.

ficación en la teoría de la motivación que vertebraba teoría de los tres grados de virtud. Es totalmente asombroso que esta modificación coincidiera, en líneas generales, con la argumentación exculpatoria de Pelagio, tal y como nos la ha hecho llegar San Agustín (*De gestiis Pelagii ad Aurelium liber unus*, 11, 26):

Pero debe examinarse con más atención cómo respondió a la segunda cuestión, que los jueces dieron por buena: «En cambio sobre aquello otro», decía Pelagio, «de que existieron hombres sin pecado antes de la llegada del Señor, también nosotros aceptamos que antes de la llegada de Cristo hubo quienes vivieron de forma irreprochable y justa, de acuerdo con lo que dicen las santas Escrituras». No se atrevió a decir: «También nosotros aceptamos que, antes de la llegada de Cristo, vivieron hombres sin pecado», pues esto se le había criticado en lo enseñado por Celestio, dándose cuenta de que sería muy peligroso y penoso. En cambio, afirmaba: «También nosotros decimos que antes de la llegada de Cristo algunos vivieron de forma irreprochable y justa». ¿Quién ha negado esto? Pero eso es una cosa y otra que vivieran sin pecado: porque también aquellos, que decían con sinceridad «si decimos: *nosotros no tenemos pecado*, nos engañamos a nosotros mismos, y la verdad no está en nosotros» [1 Jn. 1, 8], vivían de forma irreprochable y justa.<sup>33</sup>

Mantener la ortodoxia para escapar al anatema, supone, como se ve, asumir la posibilidad del pecado —en el caso de Wolff, desarrollar un concepto de pecado compatible con la idea de virtud filosófica—, para admitir una cierta suficiencia de la capacidad para actuar de acuerdo con las fuerzas naturales, de modo que sea posible asumir que los chinos, igual que los gentiles para San Agustín, habían vivido *sante justeque*. Para lograr ambas cosas, Wolff no considerará ahora la moralidad objetiva de las acciones como el criterio según el cual medir los otros dos grados de virtud —esta era la razón por la que no había hecho referencia a los mismos en 1721— sino que razonará a partir del sustrato común entre piedad filosófica y virtud teológica. El cambio de perspectiva es aquí claro. Si en la *Oratio* la virtud filosófica era la única que tenía peso y significado conceptual, ahora Wolff desarrollará una idea genérica de virtud consistente en la armonía del juicio de la mente y la acción externa entre sí, y ambas con la ley, que se especificará como virtud filosófica, piedad filosófica o virtud teológica dependiendo de los motivos que animen la acción. «Confucio y los antiguos chinos se dedicaron a poner acuerdo entre

---

33 J. P. MIGNÉ, *Patrologiae cursus completus ... series latina*, vol. 44, pp. 335-336.

la acción interna y el juicio de la mente, la intención y el apetito, por un lado, como entre estas y la ley natural por el otro. Que tal virtud sea filosófica o cristiana, depende de los motivos por los que cambia aquello que es propio de esa acción»<sup>34</sup>. La piedad filosófica, en cuanto término a medio camino entre virtud filosófica y virtud teológica —acceso racional a las verdades reveladas conocidas con ayuda de la gracia— permitirá esta asimilación de las distintas especies en el concepto genérico de virtud y hará posible establecer una noción de pecado operativa también en el ámbito de la virtud filosófica. «Puesto que un cristiano ... sabe a través de la fe en Dios lo que un hombre viviendo al margen de Cristo logra comprender por la luz natural, hay entre ambos una gran diferencia, aunque la motivación sea la misma»<sup>35</sup>. ¿Qué diferencia? Que la gracia genera un asentimiento más firme que el que se logra por medio de la luz natural y, por tanto, también motivos y propósitos más firmes que permiten una virtud perfecta. Por ello «cae en el vicio quien sólo tiene las fuerzas naturales para perseguir la virtud filosófica, o justicia civil, para decirlo con los teólogos; lo resiste sin embargo, quien es ayudado por las fuerzas de la gracia, aunque ambos tengan el mismo motivo, derivado de la maldad intrínseca de la acción»<sup>36</sup>. Las fuerzas naturales son la puerta de acceso a esta reconsideración de la virtud filosófica, si bien es la piedad filosófica la que la introduce.

Esta reconciliación supone, por otro lado, la interpretación de Confucio como el extremo representativo de las meras fuerzas de la naturaleza, mientras que el hombre renacido del pietismo aparece como ejemplo de la naturaleza auxiliada por Dios. No es de extrañar que «quienes critican a los chinos» mezclen y confundan «cosas totalmente distintas. Pues uno es el método por el cual el pecador se vuelve a Cristo y otro método el del hombre que se esfuerza en alcanzar la virtud, en la medida en que la luz de la razón lo permite»<sup>37</sup>. Esta línea que va desde el mero conocimiento racional de las fuerzas naturales, que constituye la praxis moral, hasta la operación divina en el alma que santifica la voluntad e ilumina al intelecto, propia de la gracia, le permitirá a Wolff defender la especificidad de la praxis moral al tiempo que establece sus límites. A su vez, en esta defensa se apoya la estrategia wolffiana para defender que Confucio llevó a cabo una verdadera virtud: «la conversión se compara de forma errónea con la praxis moral, pues un cristiano, para lograr esforzarse en las buenas obras, debe ser instruido en qué fuerzas de la gracia se obtienen con la conversión y cómo deben ser utilizadas para actuar bien»<sup>38</sup>. Para ello,

---

34 Ch. WOLFF, o. c., nota 180.

35 *Ibíd.*, loc. cit.

36 *Ibíd.*, nota 53.

37 *Ibíd.*, loc. cit.

38 *Ibíd.*, nota 59.

necesita conocer, además, la corrupción de su naturaleza y el defecto de las fuerzas naturales, anhelar la gracia y tener necesidad de un Salvador. Pero el hombre que sólo tiene las fuerzas de la naturaleza, necesita únicamente ser instruido en qué fuerzas están a su alcance y cómo debe servirse de ellas, reconociendo «por sí mismo, que no puede conseguir la perfección que la razón repite que ha de alcanzar». Los chinos, carentes de religión, no pudieron conocer ninguno de los dogmas cristianos necesarios para la acción de la gracia; tampoco pudieron, en consecuencia, tener en cuenta las imperfecciones de la razón. En el ámbito de la moral, se comportaron como los matemáticos contemporáneos a Wolff, que tenían suficiente con adoptar las reglas correctas de cálculo sin entretenerse en los errores.<sup>39</sup>

Si nos situamos en la segunda perspectiva sobre el fracaso chino —que podríamos denominar «epistemológica»—, la incapacidad de Confucio de alcanzar la perfección moral no debe ser atribuida a una debilidad de las capacidades intelectuales del hombre tras la Caída sino, como todo el pensamiento chino muestra, a un modo específico de razonamiento demasiado apegado a la experiencia y a un modo de enseñar la virtud apegado a los ejemplos: «Confucio reconoce ... que se forjó una idea de hombre perfecto para mostrársela a otros pero a la que él mismo no pudo llegar limitándose a imitarla»<sup>40</sup>. Wolff no deja de incidir una y otra vez sobre los defectos del «método experimental chino», que explicará con detenimiento en el *De rege philosophante et philosopho regnante* de 1730, pero de los que sólo dará algunas pinceladas en las notas de 1726. Wolff afirma que, en virtud de su empirismo, los chinos llegaron a conceptos morales claros pero en modo alguno distintos, de manera que no pudieron alcanzar proposiciones determinadas ni sistematizarlas una vez que las habían demostrado. Los chinos, al no admitir como conocido sino lo que habían comprobado por experiencia propia, no podían enumerar de manera exhaustiva las distintas partes que conformaban sus conceptos; por ello Confucio, al forjarse una idea de hombre perfecto fue incapaz de comunicársela a sus discípulos —pues ni siquiera él mismo la conocía totalmente— ni de alcanzarla mediante la imitación, porque no podía distinguir las distintas notas que constituían el concepto de tal perfección. La imitación de una realización imperfecta de este concepto cual era la figura del propio Confucio era, de este modo, una sombra del ideal de perfección que se hacía visible de manera clara y distinta desde un sistema moral apriorístico como la filosofía practica universal de Wolff. El fracaso era inherente a una limitación de la racionalidad humana perfectamente superable, como muestra la propia filosofía práctica wolffiana.

---

39 *Ibíd.*, nota 65.

40 *Ibíd.*, nota 59.

Como hemos visto, la interpretación individual de Confucio en 1726 supone una serie de cambios en la doctrina de los grados de virtud, pero también un cambio en la valoración del alcance y las fuerzas de la virtud filosófica que permite establecer una conciliación con la doctrina de la gracia. La conclusión general que podemos considerar probada hasta el momento es que Confucio funcionaba, para Wolff, como un dispositivo que le permitía iluminar, dependiendo de si se lo consideraba como una parte atributiva o de una parte distributiva de la sabiduría china, determinados aspectos englobados en la idea de un acuerdo entre su filosofía práctica universal y el confucianismo, a saber, la distinción entre verdades morales teóricas y prácticas, la cuestión de la suficiencia de la virtud filosófica o los límites de la experimentación en el ámbito moral.

#### CONCLUSIÓN: LA SIGNIFICACIÓN DE CONFUCIO PARA EL SISTEMA WOLFFIANO

La consideración de Confucio como un símbolo de manufactura jesuítica busca precisar el sentido de todas las cuestiones relativas a la pertinencia o corrección de la interpretación wolffiana de los textos confucianos. Según la opinión de Winfried Lenders, no puede considerarse a Confucio una de las fuentes principales de la idea de filosofía práctica universal.<sup>41</sup> Esto no obstante, no es extraño que se interprete la repetida afirmación de originalidad del *magister Germaniae* con respecto a la invención de la filosofía práctica universal en términos análogos a como se ha interpretado su constante intento por separarse de Leibniz y su rechazo de la expresión «filosofía leibniziano-wolffiana» acuñada por Bilfinger, esto es, más como una expresión psicológica de orgullo y vanidad que como una independencia intelectual efectiva.<sup>42</sup> No se trata en ningún caso de negar a priori la influencia real de Confucio sobre el pensamiento de Wolff o de matizarla mediante «encapsulamientos psicológicos»: se trata de situar esta influencia no en un plano subjetivo sino en el proceso objetivo de recepción de las traducciones latinas de textos chinos publicadas en los siglos XVII y XVIII. La consideración de este proceso no puede obviar que su protagonista nominal es antes una metáfora bien definida por la ideología jesuítica que un «dato histórico» y que, por tanto, es preciso abordarla mediante un planteamiento que sepa recoger los valores implícitos para los lectores de la época. «Confucio» es, como «mandarín» o «bonzo», una de esas palabras-fetiche, que, como objetos maravillosos, se introdujeron en el léxico europeo a través del portugués del siglo XVI y cuya importancia para la filosofía política, como demuestra la *Oratio* o la aparición de «maes-

41 M. ALBRECHT, «Einleitung», en Ch. WOLFF, *Oratio*, o. c., p. Xxxiii.

42 A. ZEMPLINER, «Die chinesische Philosophie und J. (sic) Ch. Wolff», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 10, 6, 1962, p. 777.

tros morales chinos» en la literatura moral alemana del siglo XVIII, no habría que subestimar sin razón.<sup>43</sup>

La reflexión sobre el pensamiento chino al que obligaba la figura de Confucio supuso, en cualquier caso, un refuerzo de las de las tendencias materialistas del sistema wolffiano considerado como un todo y la radicalización de la tesis de una moral independiente de la revelación. Esta radicalización, considerada en el estudio clásico de Mariano Campo sobre el racionalismo precrítico wolffiano como la tesis en la que descansaría la especificidad de la *Oratio*, significó históricamente el nexo de unión entre la filosofía wolffiana y el deísmo alemán que hizo posible una interpretación de su pensamiento acorde con el espíritu ilustrado.

En lo tocante a la filosofía práctica universal como parte verdaderamente novedosa y original del sistema, la idea de buscar en una lejana e idealizada China una constatación empírica de esta teoría nos permite evaluar la imagen de Confucio como una figura conceptualmente estilizada al tiempo que históricamente real, un verdadero *experimentum crucis* que dotaba a la filosofía práctica universal de una dignidad y una altura científica equiparables a la de cualquier otra ciencia del momento. La búsqueda en China de aquello que en la Europa posterior a Westfalia no había logrado realizar se explica, en parte, por la pertenencia mental de nuestro filósofo al ámbito protestante, que convertía el pelagianismo en un tabú al tiempo que le impedía aceptar la filosofía moral del tomismo, guardando silencio sobre el molinismo jesuítico.<sup>44</sup> Este intento de Wolff por comprender el significado de Confucio evitando cualquier tipo de armónico pelagiano encuentra su traducción sistemática en la teoría de los tres grados de virtud y, fundamentalmente, en la tematización del concepto de virtud filosófica. Las modificaciones de esta teoría, las combinaciones y sistematizaciones posibles entre los tres tipos de virtud que la *Oratio* muestra dependen, en última instancia, de las distintas interpretaciones de la figura de Confucio que hemos intentado esbozar aquí.

Recibido: 2 de septiembre de 2010

Aceptado: 22 de octubre de 2010

---

43 L. M. JENSEN, o. c., p. 91.

44 M. ALBRECHT, o. c., p. 261.

