

Estudios de
Asia y África

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

Cervera Jiménez, José Antonio
La interpretación ricciana del confucianismo
Estudios de Asia y África, vol. XXXVII, núm. 2, mayo-agosto, 2002, pp. 211-239
El Colegio de México, A.C.
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58637201>

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

LA INTERPRETACIÓN RICCIANA DEL CONFUCIANISMO

JOSÉ ANTONIO CERVERA JIMÉNEZ*

El Colegio de México

Procuró mucho atraer a nuestra opinión al principal de la secta de los letrados, que es Confucio, interpretando en nuestro favor alguna cosa que había dejado escrita de forma dudosa. Así los nuestros lograron mucho favor de los letrados que adoraban los ídolos.¹

La historia de los jesuitas en China es uno de los episodios más apasionantes de las relaciones entre las distintas culturas y civilizaciones. Es por ello que ha sido estudiado por muchos investigadores y constituye un tópico común para historiadores, filósofos o científicos, quienes han desarrollado temas tan diversos como la propagación de la ciencia y de la cultura de unos lugares a otros, el encuentro entre culturas, o la interpretación de un pensamiento filosófico por parte de personas con un bagaje ideológico totalmente ajeno a la civilización que concibió tales ideas filosóficas. En este artículo me voy a ocupar de este último aspecto.

Desde el siglo XVI hasta el XVIII, la Compañía de Jesús se puede considerar como una de las instituciones más compro-

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 18 de enero de 2002 y aceptado para su publicación el 20 de febrero de 2002.

* Quiero hacer un agradecimiento especial a las profesoras-investigadoras de El Colegio de México, Flora Botton Beja, a la cual debo la idea para realizar este artículo y la revisión del mismo, y Elisabetta Corsi, quien me ha ayudado con algunos aspectos de la confrontación entre las filosofías de China y de Europa en el momento en el que los jesuitas llegaron a Asia.

¹ "Procurò molto di tirare alla nostra opinione il principale della setta de'letterati, che è il Confutio, interpretando in nostro favore alcune cose che aveva lasciate scritte dubiose. Con che guadagnorno i Nostri molta gratia con i letterati che non adorano gli idoli." Matteo Ricci, *Fonti Ricciane*, 1949, vol. 2, p. 296.

metidas con la cultura y con el pensamiento europeo. Fundada en 1540 para mantener la ortodoxia católica y como sustento del Concilio de Trento, desde sus inicios los jesuitas se constituyeron como una élite que, por una parte, trataba de acercarse a las clases dominantes de Europa por medio de la educación de sus hijos, y por otra, intentó extender la fe católica en las lejanas tierras descubiertas recientemente por los navegantes y comerciantes europeos, todo ello *para la mayor gloria de Dios*. La formación intelectual de los propios jesuitas fue muy cuidada en sus propios colegios europeos, con un elevado contenido ideológico y filosófico centrado en las ideas que habían dominado Europa durante la Baja Edad Media, esto es, la Escolástica. La formación no sólo incluía un gran conocimiento teórico de las ideas filosóficas y teológicas en boga, sino también un dominio de las formas de discusión, de diálogo, o dicho de otra forma, una maestría en las técnicas para *convencer* de la bondad y de la verdad de sus ideas. Esto sería básico cuando se encontraron con otros sistemas religiosos y filosóficos completamente diferentes del cristiano y del escolástico.

Uno de los casos más claros en los que se observa esta situación fue precisamente el encuentro de los jesuitas con la cultura china. El descubrimiento de un sistema filosófico de gran moralidad y a la vez no claramente religioso, como es el confucianismo, constituyó un auténtico reto para los primeros jesuitas que se establecieron en el Imperio del Centro. Los miembros de la Compañía de Jesús estudiaron los textos clásicos confucianos y llegaron a hacerse letRADOS; vieron los puntos que había en común entre el cristianismo y la escuela confuciana, y prácticamente llegaron a decir que el confucianismo primitivo estaba muy cerca de la religión revelada cristiana, y que si había diferencias en los dos sistemas, era debido a las interpretaciones posteriores, en especial por parte de los neoconfucianos, que habían sufrido la “mala” influencia budista.

Así como el confucianismo fue la doctrina china que se intentó *cristianizar* para lograr un acercamiento con las élites chinas, el budismo fue la religión contra la que más se luchó, debido a que sus supuestos filosóficos eran totalmente distintos de los cristianos, pero también a la falta de prestigio del

budismo entre la clase letrada china. Sin embargo, es interesante observar que la primera aproximación de los jesuitas a la cultura china fue precisamente por medio del budismo. ¿Cómo fue posible un cambio tan drástico en la percepción de esa religión?

La historia de los jesuitas en China es larga, sin embargo, para las intenciones de este artículo me centraré en la primera etapa, que además de ser la que marcaría de forma definitiva el desarrollo posterior de la misión, es la más conocida y documentada. Me refiero, por supuesto, a la época del gran Matteo Ricci (1552-1610). En esta época, los jesuitas se alejaron del budismo y se acercaron al confucianismo, y a partir de ahí empezaron a tener el enorme prestigio que gozaron entre la clase dominante del país en el siglo siguiente. Así pues, me centraré en la percepción de la filosofía confuciana por parte de Matteo Ricci, y en su gran obra apologetica en la que se establece un auténtico diálogo entre el cristianismo y el confucianismo, el *Tianzhu Shiyi*, vulgarmente conocido como “Catecismo de Ricci”.

Ruggieri y su “Catecismo”

Antes que Ricci, Michele Ruggieri (1543-1607) fue el primer jesuita que se estableció en China. Durante la época que él permaneció allí, la Compañía de Jesús estaba buscando cómo mantenerse en el país y cómo llegar a las élites. Fue en esa primera época cuando Ruggieri escribió una obra que se puede considerar como el precedente inmediato del *Tianzhu Shiyi* de Ricci. Se trata del llamado “Catecismo” de Michele Ruggieri (*Tianzhu Shilu*, o *Verdadero tratado del Señor del Cielo*), publicado en 1584, y que es la primera obra de origen occidental publicada en chino.

El origen de este libro de Ruggieri se encuentra en una breve historia santa escrita en latín por el mismo Ruggieri, la *Vera et brevis divinarum rerum expositio*, que es adaptada al idioma chino por algunos jóvenes chinos que servían de intérpretes a los misioneros en Macao. Esa adaptación, titulada en chino *Siguo Tianzhu Shilu* (*Verdadero tratado del Señor del Cielo*)

lo adorado en Occidente) circuló en forma de manuscrito hasta que entre junio y octubre de 1584 fue totalmente revisada; Ruggieri firmó el prefacio con su nombre chino el 21 de septiembre del mismo año y se terminó de imprimir el 27 o 28 de noviembre, y circuló ampliamente durante los siguientes años, no sólo en China, sino incluso entre los misioneros de países periféricos.

Respecto al contenido, se trata claramente de un “catecismo” (en el sentido actual del término), mucho más que el de Ricci ya que, si bien no habla de la Trinidad ni de los sacramentos (excepto del bautismo), sí explica cuestiones importantes del cristianismo, como la Encarnación y la Redención.

Sin embargo, a partir de 1593, se dejó de imprimir la obra de Ruggieri, y en 1596 se rompieron las planchas. La razón de esta censura interna de los propios jesuitas está en el cambio de actitud de principios de la década de 1590, cuando los jesuitas pasaron de considerarse bonzos budistas a letreados confucianos. En el Catecismo de Ruggieri, los misioneros se llamaban a sí mismos con el nombre de los monjes budistas, *seng*. No obstante, existe una segunda versión del *Tianzhu Shilu* donde los términos que podían llevar a confusión, como el uso de la palabra *seng* para los misioneros cristianos, han sido eliminados. Con seguridad, la supresión de la obra por completo a partir de 1596 tiene que ver con su contenido, y es porque esta obra estaba en contradicción con la política de acomodación de Ricci, que insistiría precisamente en las analogías entre la tradición clásica de China y el cristianismo. Así, por ejemplo, aunque el *Tianzhu Shilu* está destinado a un público instruido, no contiene ninguna alusión a Confucio.

Los jesuitas como budistas

Cuando los jesuitas llegaron al sur de China a finales del siglo XVI se debieron sentir desorientados en un mundo totalmente nuevo para ellos. Ésa es la razón por la que eligieron la religión budista como puente hacia el nuevo medio en el que se movían. ¿Por qué al principio se eligió el budismo para llegar a la gente? Sencillamente porque, aunque no estuviera tan bien

visto por los gobernantes, era un hecho que existían muchos creyentes budistas en China. Si de lo que se trataba era de llegar a la gente, era buena idea disfrazarse de monjes budistas, para poder llegar más fácilmente a los millones de creyentes budistas que existían en el país. En la obra de Ruggieri, como hemos visto, los jesuitas se llamaban a sí mismos *seng* y se decían originarios de la India, lo cual podía llevar a engaño a los chinos, y aunque en un primer momento fue una buena estrategia para que se les permitiera quedarse en el país, después se vieron los peligros de que la religión cristiana pudiera ser confundida con la budista.²

Al llegar a Japón, San Francisco Javier llegó a igualar el término japonés budista *Dainichi* con el Dios cristiano, lo cual, posteriormente, se consideró un error. A finales del siglo XVI, se intentaba abrir un camino para el cristianismo en Extremo Oriente, y es normal que tanto Javier como Ruggieri cometieran algunas imprecisiones, en su afán por llegar a los intelectuales nativos. Al fin y al cabo, lo que buscaban los jesuitas era ser aceptados por los nativos. Pero claro, en principio no esperaban ser confundidos totalmente con los monjes (*heshang*) budistas. Pero, ¿por qué tendrían que haber distinguido los chinos entre esas dos órdenes monásticas? Los monjes budistas no eran como la mayoría de los chinos, ocupaban un plano marginal.³ Los jesuitas, por su parte, eran diferentes físicamente.

² Esto no ocurrió sólo a los jesuitas. Por ejemplo, el dominico Juan Cobo (?-1592), en las Filipinas, también utilizó el término budista *seng* para referirse a él mismo en el libro en chino que escribió en Manila en 1592. Este libro, conocido como *Bian Zhengjiao zhen chuan shi lu*, o *Auténtico registro de la discusión de la propagación de la verdadera religión*, es una obra similar al *Tianzhu Shiyi* de Ricci, pero es más importante todavía desde el punto de vista científico, ya que es el primer libro escrito en chino que introduce ideas científicas europeas de la época. Para una descripción de esta obra de Cobo, se puede consultar el libro escrito por el autor de este artículo, *Ciencia misionera en Oriente* 2001.

³ En este artículo, accepto la opinión generalizada entre los investigadores de que Matteo Ricci percibió entre la clase alta de China una actitud crítica hacia el budismo, y que esto es lo que provocó que se desvinculara de este budismo y se acercara al confucianismo, “filosofía del estado imperial”. Ahora bien, posiblemente podría haber otras razones para esa lucha contra el budismo, como la experiencia anterior en Japón, donde los jesuitas aprovecharon las luchas internas para ganar prestigio, y tuvieron que tomar partido por una de las partes, la que luchaba contra el poder del budismo en aquel país. Puesto que la política seguida en Japón se trasladó en gran parte a China, la experiencia de Valignano en Japón pudo ser determinante en el alejamiento del budismo también en China. Hay otra posibilidad más, mucho más ob-

te de los chinos y de los monjes budistas, es cierto, pero nada impedía a los chinos creer que eran viajeros llegados de la India; vivían como monjes, cortaban su cabello, llevaban faldas, guardaban el celibato, y venían del Oeste, es decir, probablemente de la India.

Conforme avanzó el tiempo, los jesuitas se fueron dando cuenta de que no era una ventaja que los chinos lo confundieran con monjes budistas llegados de la India. Así, se puede considerar que la primera etapa de los jesuitas como budistas no fue otra cosa que una prueba, que con el tiempo se manifestó como un error.

Ruggieri era mayor que Ricci y llevaba en la misión de China más tiempo que éste. Es lógico, por tanto, que Ricci siguiera su visión de las cosas. El cambio de monjes budistas a letrados confucianos se dio en mayo de 1595, cuando Ricci se trasladó de Shaozhou a Nanjing, pero de hecho se había estado preparando desde algún tiempo antes. Ya en 1585 los jesuitas habían empezado a percibir los inconvenientes de su identificación como bonzos. Sin embargo, Ruggieri no parece haber sacado la conclusión obvia de que debían cambiar su imagen pública de devotos budistas a intelectuales confucianos. Este partió hacia Europa en 1588, y un año después la misión china fue trasladada de Zhaoqing a Shaozhou. Allí Ricci, aunque continuaba usando vestidos budistas, seguía un modo de vida de acuerdo con las pautas de los letrados confucianos. Tenía ya contactos con varios intelectuales, el más importante de los cuales se llamaba Qu Rukui. Probablemente Qu le mostró la importancia del papel social a los ojos de los chinos. Tras obtener el permiso por parte de Valignano y de las autoridades en Roma, Ricci aprovechó el cambio de la misión de Shaozhou a Nanchang, ocurrido en 1595, para empezar a dejarse crecer la barba y vestirse al modo de los letrados confucianos.

vía, y es que los jesuitas vieran a los budistas como “competidores” en la búsqueda de creyentes, y que esto llevara también a los jesuitas a desvincularse desde un primer momento de los aspectos religiosos y filosóficos del budismo. Pero quizás no sea tan cierto que el budismo estuviera tan mal considerado entre la élite china. Una clave en este sentido nos la puede dar el hecho de que cuando Ricci llegó a China, el emperador Wan Li se había retirado del gobierno, es decir, se había convertido en un “emperador ermitaño”, por supuesto, budista.

Esta nueva política empezó a dar frutos muy pronto. En Nanchang (1595-1598) fue donde Ricci realmente entró al mundo de los confucianos. Allí empezó a escribir obras en chino y adquirió un prestigio sin precedentes. En parte, este prestigio provenía de la reputación que tenía de poseer una memoria prodigiosa, y también por su propia personalidad amable y abierta. Por los textos posteriores, parece claro que fue durante esta época que Ricci elaboró su interpretación del confucianismo. Aunque se publicó más tarde en Pekín, su famoso *Tianzhu Shiji* fue fruto de su estancia en Nanchang. Poco después, en Nanjing, Ricci entró en contacto con algunos monjes con un gran conocimiento filosófico budista. Con ellos tuvo algunos debates muy profundos. También en Nanjing (donde permaneció entre 1599 y 1601) Ricci conoció al que se convertiría en el más entusiasta de los letrados chinos cristianos, Xu Guangqi. Él, junto con Li Zhizao y Yang Tingyun, fue el mayor exponente de que el *confuciano cristiano* no era un concepto abstracto, sino una realidad viviente. Los últimos nueve años de su vida, que pasó en Pekín, fueron muy fructíferos en lo que se refiere a su producción escrita, pero no hubo grandes cambios en sus métodos o en sus ideas.⁴

⁴ El número de publicaciones sobre los jesuitas en China, y en particular sobre esta primera época de la misión a la que me refiero es ingente, por lo que trataré de citar sólo algunas de ellas. Sobre Matteo Ricci, siguen destacando las *Fonti Ricciane. Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*, edición de las memorias de Ricci llevadas a cabo por D'Elia (Roma, 1942-1949). Antes que él, Tacchi Venturi había editado las *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. J.* (Macerata, 1911-1913), pero es sin duda la obra de D'Elia la que marcó un hito en el estudio de las obras del jesuita más famoso de China. El mismo D'Elia editó *Il mappamondo cinese del P. Matteo Ricci S.I.* (Vaticano, 1938), u obras más generales como *The Catholic Missions in China. A Short Sketch of the History of the Catholic Church in China from the Earliest Records to our own Days* (Shanghai, 1934). Posteriormente, continuaron las publicaciones sobre Ricci, tanto de obras suyas, como *The True Meaning of the Lord of Heaven* (*T'ien-chu Shih-i*), editado por E. Malatesta (San Luis, 1985), como obras sobre el mismo Ricci: *The Wise Man from the West* (Cronin, Londres, 1955) o, más recientemente, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, de Jonathan Spence (Nueva York, 1984). Para la historia de la ciencia, es especialmente interesante el magnífico trabajo de Engelfriet, *Euclid in China* (Leiden, 1998), sobre uno de los trabajos científicos más importantes de Ricci, la traducción de los seis primeros libros de *Los Elementos* de Euclides. Además de D'Elia, uno de los autores que más escribieron sobre los jesuitas en China, durante los años 30 de nuestro siglo, es el francés Henri Bernard. Sólo por nombrar algunas de sus obras, podríamos citar *Aux portes de la Chine. Les Missionnaires du Seizième Siècle. 1514-1588* (Tianjin, 1933); *L'apport scientifique du Père Matthieu Ricci à la Chine* (Tianjin, 1934) etc. La historia de los jesuitas en China no se limita a Ricci. Uno de los libros más famosos

El nacimiento de Confucio

Cuando llegaron los jesuitas a China, Kong Qiu o Kongzi había muerto dos mil años antes. Sin embargo, se puede considerar que en aquel momento Confucio estaba a punto de nacer. Para la mayoría de los chinos del siglo xvi, Kongzi era un hombre sabio casi divino, objeto de un culto imperial, ancestro de una tradición retórica milenaria, y símbolo de la escuela de pensamiento *mu*, representada por los oficiales de la burocracia imperial. Sin embargo, con los jesuitas Confucio se convirtió en un profeta, un hombre santo, e incluso en un precursor que había predicado una religión monoteísta ahora olvidada. Es decir, Confucio fue desde aquel momento un símbolo manufacurado por los jesuitas, cuya influencia se extendió hasta la Europa del Barroco y de la Ilustración.

En tres años, la transformación en su estilo y ropas de los jesuitas se había completado. Ellos imitaban ahora otro estilo de vida muy diferente del budista, el que los primeros portugueses habían llamado *mandarinum*. Las siguientes generaciones de jesuitas en China siempre se referirían a las tres enseñanzas

sobre la primera época de los jesuitas en el Reino del Centro es el de Dunne, *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in the Last Decades of the Ming Dynasty* (Notre Dame, Indiana, 1962). Otro libro del mismo tipo es *Missionary and Mandarin. The Jesuits at the Court of China* (Rowbotham, Nueva York, 1966). Este tipo de obras más bien apologéticas han sido superadas por libros más modernos, como el editado por Ronan y Bonnie, *East meets West. The Jesuits in China* (Chicago, 1988). Por supuesto, existen también monografías sobre otros jesuitas en China. Por ejemplo, *Adam Schall. A Jesuit at the Court of China. 1592-1666* (R. Attwater, Londres, 1963); o la magnífica *Ferdinand Verbiest S. J. (1623-1688): Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat*, editado por Wittek (Lovaina, 1994). De todas formas, aunque sean antiguas, siempre siguen siendo útiles las grandes obras de biografías y bibliografías de los jesuitas. No se puede dejar de citar, en referencia a la Compañía de Jesús en todo el mundo, la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus de Sommervogel* (Bruselas, 1840); y sobre los jesuitas en China, las *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de l'Ancienne Mission de Chine, 1552-1773* (Pfister, Shanghai, 1932). También se puede citar el *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800* (Dehergne, Roma, 1973). Más moderna es la *Bibliography of the Jesuit Mission in China* (ca. 1580-1680), de Standaert, Dudink y Zürcher (Leiden, 1991). También existen libros específicos sobre las interacciones científicas y culturales entre los chinos y los religiosos europeos. Por citar sólo algunos, *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVII^e et XVIII^e siècles*, editado por Jami y Delahaye (París, 1993); *China and the Christian Impact. A Conflict of Cultures* (Gernet, Cambridge y París, 1985); o *Curious Land* (Mungello, Honolulú, 1989).

religiosas como el *ru*, el *dao* y el *fo*, dando una mayor antigüedad, legitimidad y propiedad a la tradición nativa *ru*. Y no sólo eso, sino que los jesuitas dieron su propia interpretación del confucianismo, erigiéndose ellos mismos en seguidores de la auténtica ortodoxia confuciana.

Podemos decir que unos extranjeros, tras pasar una década entre los chinos, se atrevieron a presentarse ante ellos como los auténticos preservadores de una tradición ortodoxa china. Hoy el término “Confucio” y su derivado, “confuciano”, sigue siendo un símbolo de China en el mundo. Aunque fueron los jesuitas los que acuñaron esos términos, de hecho se puede considerar que parte del concepto de Confucio proviene de Europa, a donde llegaron los informes de los miembros de la Compañía de Jesús. Al menos, ésa es la opinión de Jensen, cuya principal tesis de trabajo en su libro *Manufacturing Confucianism* es que se puede considerar que Confucio es una invención llevada a cabo parcialmente en China por los jesuitas, y parcialmente en Europa.⁵

Matteo Ricci fue quien “descubrió” el confucianismo, reaccionó a él, y desarrolló una interpretación distintiva del confucianismo que se convertiría en normativa para la misión. Al principio Ricci no tenía ideas preconcebidas sobre el confucianismo, simplemente contaba con las directrices generales de Valignano para relacionarse con hombres de letras e introducirse en la cultura china. Su descubrimiento de Confucio se llevó a cabo por medio del estudio de la lengua china. Las obras chinas de Ricci están llenas de citas de los *Cuatro Libros* y los *Cinco Clásicos*, lo cual sugiere que Ricci se inició en el confucianismo por medio de estos libros, probablemente de las ediciones con comentarios de Zhu Xi, es decir, siguió el camino tradicional chino para el estudio de las obras clásicas chinas. Y así llegó a desarrollar no sólo una interpretación o una “invención” del confucianismo, sino incluso todo un estilo de vida, que es lo que se ha dado en llamar “acomodación”.

⁵ Jensen, 1997, p. 5.

La acomodación

Normalmente, el proceso ocurrido en China se describe con la palabra *acomodación*,⁶ que podemos entender en dos sentidos: por una parte, se trata de una *aculturación*, un estudio del lenguaje y las costumbres de los chinos; por otra parte, se trata de una *sinización*, un proceso por el cual los jesuitas se llegaron a convertir prácticamente en chinos. En cierto modo, la acomodación, aunque es un término muy simple, indica un proceso muy complejo, mediante el cual los jesuitas se “reinventaron” a sí mismos y a su visión de la cultura autóctona, en este caso la china; también los chinos “cristianizados” u “occidentalizados” cambiaron. Finalmente, hombres de mundos diferentes se acercaron en sus ideas y sus percepciones de la realidad y se convirtieron en algo casi indistinguible.

Uno de los aspectos de ese proceso de acomodación se refiere a la literatura. Se podría decir que los jesuitas construyeron un *canon*, un conjunto de textos chinos seleccionados y organizados en un sistema de relaciones con otros textos occidentales para formar todo un sistema sinojesuita.

La acomodación al confucianismo de Ricci tiene dos vertientes. Por una parte, se acomodó al papel social de los intelectuales confucianos. Los jesuitas, con Ricci a la cabeza, se vistieron, hablaron, y tuvieron un papel social similar al de ellos. Por otra parte, se dio una acomodación intelectual, que consistió en la presentación del cristianismo en un lenguaje confuciano, incluso como una continuación de la tradición confuciana. ¿Cómo se pudo llevar a cabo esto? Eso es lo que va a constituir la parte más importante de este artículo.

⁶ Utilizo aquí el término *acomodación*, que es el que se utiliza usualmente para describir el proceso por el cual los jesuitas se sumergieron en la vida y la cultura de China. Uno de los autores que más énfasis ha hecho en la acomodación de los jesuitas es Mungello, cuyo subtítulo a su obra *Curious Land*, 1989 es precisamente *Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Sin embargo, el término *acomodación*, en español, es mucho más antiguo, y se puede encontrar ya en Alessandro Valignano (1539-1606), el principal inspirador del desarrollo de la misión de China. Valignano, a finales del siglo xvi, escribió en español que *Es del todo necesario que nos acomodemos* (cita procedente de: “Giuseppe Fornasetti, S. J. [?1546-1593] intérprete de la política misiónera de Alessandro Valignano, S. J., en Japón. Una nota biográfica” [Elisabetta Corsi, *Estudios de Asia y África*, vol. XXXIV, Enero-Abril 1999, núm. 1, p. 141]).

En algunos escritos enviados a Europa, como el que da inicio a este artículo, Ricci dice que desea una alianza con los confucianos contra los budistas, por motivos tácticos, y reconoce que muchos aspectos del confucianismo son ambiguos, y que entre las distintas posibilidades de interpretación algunos pueden ser entendidos (y él lo hace así) para que sean compatibles con las doctrinas básicas cristianas. No se puede negar que esa alianza y esa asimilación con el confucianismo se hicieron en principio con un objetivo táctico, pero las cartas de Ricci muestran que, posteriormente, su entendimiento del confucianismo lo llevó a identificarse realmente con esta doctrina, es decir, a una atracción intelectual genuina.⁷ Y lo que parece claro es que Ricci se sintió atraído por el confucianismo no por sus valores religiosos, sino precisamente por su naturaleza no religiosa, es decir, sus valores éticos y sociales. Así, llegó a convencerse de la compatibilidad del cristianismo con el confucianismo.

El siguiente paso, bastante importante, fue percatarse de que existían divergencias entre las fuentes básicas del confucianismo primitivo y sus comentarios posteriores. Así, Ricci intentó desarrollar una interpretación cristiana, basada en un regreso a los textos, colocándose de esta forma al lado de los que querían volver a la pureza del confucianismo primitivo.⁸

⁷ Rule, 1986, p. 57.

⁸ La tradición china dice que Qin Shihuang, el primer emperador que unificó China (año 221 a.C.), mandó quemar la mayoría de los libros de su época, entre ellos los clásicos filosóficos, para homogeneizar las ideas en el imperio. Esto llevó a una polémica en la filosofía china que duraría durante toda la historia china, y hasta la actualidad. Parece ser que se conservaron algunos textos de la filosofía clásica, probablemente de forma oral. Sin embargo, en la dinastía Han, la tradición dice que “se descubrieron” copias escritas de los textos clásicos escondidas detrás de una pared. A estas copias se las llamó el *Nuevo Texto*, para diferenciarlas del *Viejo Texto*, que era el existente anteriormente. Desde entonces hubo una gran disputa entre los partidarios del Viejo Texto y los partidarios del Nuevo Texto. Estos últimos clamaban que el Nuevo Texto en realidad era más antiguo y más fidedigno que el Antiguo Texto. Ahora bien, en el Nuevo Texto se considera a Confucio casi como un ser sobrenatural, hecho que no ocurría en el Viejo Texto. Quizá no sea casualidad que fuera precisamente en Han cuando el confucianismo se estableció como “filosofía de estado”. Por eso, los partidarios posteriores del Viejo Texto creían que el Nuevo Texto había sido “inventado” en Han para legitimar la ideología imperante desde entonces. En general, se puede decir que el Nuevo Texto fue más aceptado entre las dinastías Han y Tang, mientras que posteriormente se volvió al Viejo Texto. Entre los neoconfucianos de Song y Ming, en general fue el Viejo Texto el más seguido. Sólo después, en

En 1609, se encuentra totalmente desarrollada la aproximación jesuita al confucianismo, esto es, una alianza con los confucianos contra los budistas, y dentro del confucianismo, contra los neoconfucianos en apoyo de una vuelta a las fuentes.

Ricci se encontró con una situación que no supo explicar desde un punto de vista teórico. Para él, la población china se dividía en religiosos y no religiosos. Los letreados confucianos, en principio no religiosos, de hecho sí lo eran en cierto modo. Probablemente, Ricci no entendió la paradoja del confucianismo como una “religión secular”, que no embonaba en las dicotomías occidentales de religioso/secular o sagrado/profano.

Por otra parte, hay que señalar que el confucianismo de finales del periodo Ming y principios del Qing no es una ortodoxia monolítica y estática, sino una tradición viva (y de hecho, como sabemos, la época de finales de Ming es una de las más dinámicas, con un gran rango de opiniones divergentes). Sería demasiado simplista catalogar el confucianismo como una categoría incambiable, al igual que lo sería hablar de la Compañía de Jesús como un cuerpo rígido de pensamiento, ya que cada jesuita conservaba su individualidad y de hecho, dentro de los propios jesuitas que vivían en China hubo a menudo divergencia de opiniones.

Sin embargo, la visión del confucianismo que se impuso en la misión de China fue precisamente la de Matteo Ricci, y su libro más importante, el *Tianzhu Shiyi*, se convirtió en la obra fundamental de ese canon sinojesuita. Es el momento de

Qing, hubo algunos filósofos que volvieron al Nuevo Texto. Parece claro que Ricci sería partidario del Viejo Texto, que por otra parte es el que estudiaría con los neoconfucianos de la época, ya que él quitaba todo carácter sobrenatural a Confucio, e incluso quería ser más purista que los propios filósofos chinos de aquel tiempo (obviamente, el hecho de que en el Nuevo Texto haya más contenido religioso, es algo que va contra el deseo de Ricci de ver el confucianismo como una filosofía puramente ética, no religiosa). No es éste el lugar para discutir aspectos tan profundos de la filosofía confuciana. De todas formas, sobre la relación entre estos aspectos del neoconfucianismo y la llegada de los misioneros jesuitas, se puede ver “Western Learning and the Investigation of Things” (W. J. Peterson), en *W. T. de Bary and the Conference on 17th C. Chinese Thought (Bellagio 1970)*, *The Unfolding of Neo Confucianism*, Nueva York, Columbia University Press, 1975, pp. 369-412; y “Philosophy (*I-Lâ*) versus Philology (*K'ao-Cheng*): The Jen-Hsin T'ao-Hsin Debate” (B. A. Elman), en *T'oung Pao*, LXIX, 4-5 (1983), pp. 175-222.

hablar de esta obra, antes de abordar la interpretación ricciana del confucianismo.

El *Tianzhu Shiyi*

A pesar de que no fue publicado sino hasta 1603, el *Tianzhu Shiyi* fue una obra en la que Ricci había trabajado desde varios años antes. Aunque popularmente se conoce como el “Catecismo de Ricci”, de hecho es más una doctrina que un catecismo, ya que no es tanto una exposición de las verdades fundamentales del cristianismo para los ya convertidos como una obra apologética para hacer ver lo razonable de la religión cristiana a los intelectuales chinos. Se trata, pues, de convencer a los no cristianos.

El *Tianzhu Shiyi* de Ricci está basado muy claramente en el *Tianzhu Shilu* de Ruggieri. Así ocurre con los títulos de los capítulos y con muchos fragmentos, que son casi idénticos en ambas obras. De una forma general, el “Catecismo” de Ricci aparece como un desarrollo de los temas de los ocho primeros capítulos del de Ruggieri, que tienen un carácter más general y filosófico que los ocho últimos, de carácter más religioso. Más específicamente, en el *Tianzhu Shiyi* se conservan las consideraciones filosóficas, explicaciones o pruebas, pero se elimina lo que es revelación de Dios, y se añaden más cuestiones filosóficas. Es decir, Ricci trata de exponer el pensamiento católico con ayuda de la herencia cultural de China. Por eso, el *Tianzhu Shiyi* no sería propiamente un catecismo sino, más bien, en palabras de Lancashire y Hu Kuo-Chen, un *diálogo preevangélico*.

En 1596, el primer manuscrito del “Catecismo” de Ricci ya estaba hecho. Fue revisado y modificado por las autoridades eclesiásticas y por el propio Ricci hasta que éste llegó a Pekín en 1601. En aquel momento, el nombre del manuscrito era *Tianxue Shiyi* (*Verdadero significado de la Enseñanza del Cielo*), y era prácticamente igual al *Tianzhu Shiyi* que conocemos en la actualidad. Lo que ocurría era que Ricci no pudo publicarlo porque no tenía la autorización de Goa. Durante los dos años siguientes, se esperó el permiso de publicación, mientras Ricci seguía añadiendo nuevo material. En 1603 se imprimió con el

nuevo nombre de *Tianzhu Shiyi*, usando planchas de madera grabadas con el método xilográfico. La obra contiene dos prefacios, uno del intelectual chino Feng Yingjing y otro escrito por el propio Ricci. La primera edición tiene 200 ejemplares, uno de los cuales es enviado al año siguiente al general de los jesuitas Acquaviva, en Roma.⁹

Como vimos, a principios de la década de los noventa del siglo XVI, Ricci repudió el budismo y se acercó al confucianismo. Podemos observar que las fechas coinciden, y a la vez que los jesuitas cambian los hábitos de los bonzos budistas por los de los letrados, se detienen las impresiones del catecismo de Ruggieri y Ricci comienza a trabajar en lo que unos años después sería el *Tianzhu Shiyi*. Esta obra está concebida para ser leída por los letrados, y por tanto se eliminan los elementos que podían resultar desagradables para ellos, como el sufrimiento y la muerte de Dios.

El propio Ricci, en sus memorias, habla de la publicación y contenido de su obra:

Y mientras se hacía una declaración más copiosa de esta nueva Doctrina Cristiana, imprimió el Padre el Catecismo [Tianzhu Shiyi], que ya había puesto en orden desde hacía muchos años, y que todos los Nuestros usaban escrito a mano. Éste no trata de todos los misterios de nuestra Santa Fe, que sólo se han de declarar a catecúmenos y cristianos, sino sólo de algunos principales, especialmente aquellos que de cualquier modo se pueden probar con razones naturales y entender con la propia luz natural; así podrá servir a los cristianos y a los gentiles y podrá ser entendido en otras partes remotas, donde no podrán llegar tan rápido los Nuestros, abriendo con esto el camino a los otros misterios que dependen de la Fe y la ciencia revelada. Es decir: que hay en el universo un Señor y Creador de todas las cosas que continuamente las conserva; que el alma del hombre es inmortal, y que se le da el pago de las buenas y de las malas obras en la otra vida de Dios; que es falsa la transmigración de las almas en cuerpos de otros hombres y otros animales, y muchas que siguen, con otras cosas similares. Y todo esto probado no sólo con muchas razones y argumentos sacados de nuestros santos doctores, sino también con mucha autoridad de sus libros antiguos, los cuales el

⁹ La primera traducción del texto al inglés se hizo en el año 1985, en una obra editada por el jesuita Edward J. Malatesta y con la traducción, introducción y notas de Douglas Lancashire y Peter Hu Kuo-Chien, S. J., y es la edición que se ha utilizado para este artículo.

Padre había anotado cuando los leía; lo cual dio gran autoridad y crédito a esta obra.¹⁰

En cuanto a la forma del libro, se configura en forma de un diálogo entre un intelectual chino y otro intelectual occidental (Ricci), que va respondiendo a todas las dudas del primero. Y respecto al contenido de la obra, Ricci divide su libro en ocho capítulos:

Capítulo 1: Dios ha creado el Universo, y gobierna todo con su providencia.

Capítulo 2: Los hombres tienen falsas ideas sobre la divinidad.

Capítulo 3: El hombre tiene un alma inmortal: ¿en qué difiere esencialmente de la de otros animales?

Capítulo 4: Se razona mal sobre los espíritus y sobre el alma del hombre. El universo no está formado por una sola sustancia.

Capítulo 5: La metempsicosis es un sueño, y el miedo de matar a los animales, una puerilidad. ¿Cuáles son los verdaderos motivos del ayuno?

Capítulo 6: No se debe rechazar toda intención, es decir, todo motivo de miedo y de esperanza hacia el porvenir. Después de la muerte hay un paraíso para los buenos y un infierno para los malos.

Capítulo 7: La naturaleza del hombre es buena en sí misma. ¿Cuál debe ser el verdadero estudio del hombre cristiano?

¹⁰ “E mentre se faceva una Dichiaratione più copiosa di questa nova Dottrina Christiana, stampò il Padre il Catechismo [*Tianzhu Shiyi*], che egli aveva già molti anni posto in ordine, e usavano tutti i Nostri scritto di mano. Questo non tratta di tutti i misterij della nostra Santa Fede, che solo si hanno da dichiarare a'catecumeni e christiani, ma solo di alcun principali, specialmente quelli che di qualche modo si possono provare con ragioni naturali et intendere con l'estesso lume naturale; acciochè potesse servire a'christiani et a'gentili e potesse esser inteso in altre parti remote, dove non potessero così presto arrivare i Nostri, aprindo con questo il camino agli altri misterij che dipendono dalla Fede e scientia revelata. Come sarebbe a dire: di esser nell'universo un Signore e Creatore di tutte le cose che continuamente le conserva; esser l'anima dell'huomo immortale, et essergli dato il pago delle buone e delle male opre sue nell'altra vita da Dio; esser falsa la trasmigrazione delle anime in corpi di altri huomini et anco animali, che molti qua seguono, con altre cose simili. E tutto questo provato non solo con molte ragioni et argomenti cavati da'nostri sacri dottori, ma anco con molte autorità de'lori libri antichi, le quali il Padre aveva notate quando gli leggeva; che diede grande autorità e credito a quest'opra”. Matteo Ricci, *Fonti Ricciane*, 1949, vol. 2, pp. 291-295.

Capítulo 8: ¿Cuál es la conducta en Europa con respecto a la religión? ¿Por qué los misioneros guardan el celibato? ¿Por qué motivo Dios se encarnó?

En la obra se critican los conceptos del no-ser taoísta (*wu*) y del vacío budista (*kong*)¹¹ y se dan razones para igualar los términos tradicionales confucianos para designar a Dios, *Tian* (Cielo) y *Shangdi* (el Señor de lo Alto) con *Tianzhu* (el Señor del Cielo), que es el que se impondrá finalmente entre los misioneros.¹²

También se habla del alma humana y se especifica con claridad que ésta es distinta del alma de los animales y las plantas, lo que niega la teoría budista de la transmigración de las almas o reencarnación, que es precisamente el punto del budismo que más críticas recibe por parte de Ricci. En realidad, creer en la reencarnación (como es el caso de los budistas) o creer en la diferencia específica entre el hombre y el resto de los seres vivos (el caso de los cristianos) tiene mucho que ver con las tendencias filosóficas fundamentales existentes en varios pensamientos asiáticos o en Occidente. A la idea organicista del universo se opusieron los jesuitas desde el principio. Una célebre tesis china, formulada por los neoconfucianos, dice *tiandi wanwu yiti* (“el cielo, la tierra y los diez mil seres participan de una sola y única sustancia”). Esa sentencia fue muy criticada por Ricci. Sabemos que la filosofía general sobre la vida y el mundo en Oriente es *organicista*, es decir, *todo influye en todo, todo es uno y lo mismo*. En Occidente, por el contrario, las corrientes filosóficas dominantes han distinguido muy claramente entre el yo y el mundo, entre cuerpo y alma, y los animales siempre han pertenecido al conjunto de *lo otro*; no tiene sentido en el Occidente cristiano, por tanto, la idea de que un alma humana pueda alojarse en un cuerpo animal (hay que señalar que en el cristianismo también se puede considerar que existe una cierta reencarnación, aunque en el propio

¹¹ Tal como señalan Lancashire y Hu Kuo-Chen (Ricci, 1985, pp. 47-50), Ricci no llegó a entender algunas ideas centrales de la filosofía china, como el *wu* taoísta, el *kong* budista o el *taiji* neoconfuciano, conceptos que en principio no son totalmente incompatibles con el cristianismo, aunque Ricci no llegara a apreciarlo.

¹² Actualmente se sigue usando el mismo término, *Tianzhu*, para designar a Dios entre los católicos chinos.

cuerpo, siendo la *resurrección de la carne* uno de los dogmas fundamentales de la fe cristiana). De ahí la insistencia de Ricci en el hecho de que el mundo no está formado por una sola sustancia, es decir, que el universo no es *uno* tal y como lo ven los budistas (capítulo 4 del *Tianzhu Shiji*) o que hay diferencia entre las almas humana y animal, y que es pueril la conducta moral que supone el no matar a los animales porque tenemos algo que ver con ellos (capítulo 5), ya que en Occidente, nosotros y *ellos* (el mundo natural) son cosas distintas, casi opuestas (la oposición occidental radical entre el hombre y el animal sólo se empezará a romper en el siglo XIX con Darwin). Spence¹³ apunta que Ricci tenía incluso otro motivo para atacar la doctrina de la reencarnación, y es que él creía que la alta tasa de asesinatos de recién nacidos se debía, en parte, a la creencia de que matando a un niño pobre, se le daba la oportunidad de renacer en una familia rica.

En el libro también se habla de la existencia del cielo y el infierno, así como de la naturaleza humana.¹⁴ Finalmente, yendo a algo más concreto con respecto a los sacerdotes cristianos, habla de su vida, del celibato y de la piedad filial. En la ética confuciana, el caso más grave de impiedad filial es no tener descendencia, lo cual estaba en contraposición total con el celibato de los sacerdotes cristianos. Al final del *Tianzhu Shiji*, Ricci trata de explicar las razones por las que el celibato no es reprobable.

En el libro no se discute la revelación de Dios en la historia, pero al final de la obra, se habla un poco de la encarnación de Dios y su trabajo salvador, aunque nada de la muerte en la cruz de Cristo, que era algo que habría resultado desagradable y casi imposible de comprender para los letreados chinos.

¹³ Spence, 1984, p. 251.

¹⁴ Aquí Ricci toma como suya una idea claramente confuciana (en particular, de la línea de Mencio). El título del capítulo 7 de su obra es traducido por Lancashire y Huo como *Una discusión sobre la enseñanza [confuciana] de que la naturaleza humana es fundamentalmente buena, y una exposición del [camino] ortodoxo de aprendizaje de los que se unen a la religión del Señor del Cielo* [Ricci, 1985, p. 347]. Sin embargo, en el título original (*Lun ren xing ben shan, er shu Tianzhu men shi zheng xue*) no aparece nada sobre el confucianismo, sólo que la naturaleza humana (*ren xing*) es originalmente (*ben*) buena (*shan*). De hecho, como se aprecia en el texto original [Ricci, 1985, pp. 352, 354], es el propio intelectual occidental (representación de Ricci) quien explica al intelectual chino que la naturaleza humana es buena.

El nombre de Dios

Uno de los problemas más difíciles que tuvieron que encarar los misioneros al llegar a China, y que afectó tanto a los jesuitas como a los dominicos en las Filipinas, fue *traducir* determinados conceptos cristianos al chino o, generalizando el problema, a las lenguas de los pueblos a los que los misioneros llegaban por primera vez, en cualquier país del mundo.

En general, existen dos posibilidades: usar términos ya existentes en la lengua de ese pueblo, o bien inventar nuevas palabras, empleando sonidos fonéticos que suenen parecido a la palabra requerida. La primera opción tiene la ventaja de que es más fácil de significar, ya que es una palabra existente en la lengua que significa algo parecido en dicha cultura (en el caso de *Dios*, lo que entendería por *la divinidad* o por un *ser superior* una religión autóctona del país), pero tiene la desventaja de que puede causar malentendidos. Inventar una nueva palabra evita este inconveniente, pero tiene la desventaja de que, al principio, es una palabra o un sonido que no significa nada, y tiene que pasar un tiempo hasta que la gente pueda llegar a asociar la palabra con el significado.

Al llegar a China, existían muchos conceptos cristianos que había que traducir al chino (cielo, infierno, ángeles, alma, pecado, sagrado, etc.). Sin embargo, el término más importante era, por supuesto, la palabra *Dios*. Al principio, se intentaron nombres fonéticos, tales como *Liu si*, que sonaba parecido a la palabra portuguesa *Deus*. Sin embargo, enseguida se intentó buscar una palabra con significado. En general se desecharon los términos taoístas y budistas y se tomaron los confucianos. Las dos palabras existentes en la tradición confuciana para referirse a algo similar a la divinidad eran *Tian*, que significa *cielo*,¹⁵ y *Shangdi*, que significa *el señor de lo alto*. El término

¹⁵ El término chino *Tian* significa prácticamente lo mismo que *cielo* en español, con los dos significados distintos de esta palabra, es decir, por una parte el lugar especial donde ocurren los fenómenos meteorológicos y donde están los astros (*sky* en inglés) y por otra parte, el lugar sobrenatural donde van los justos después de morir en el caso cristiano (en inglés, *heaven*), que se correspondería con una especie de divinidad mística, impersonal, algo similar al destino, y que gobierna todo lo de este mundo, en el caso chino.

Shangdi es más antiguo, y se utilizaba ya para designar a Dios o a los dioses en la dinastía Shang; posteriormente, a partir de Zhou, se fue usando *Tian* cada vez más en China. El dilema era el siguiente: si se usaba *Shangdi*, parecería que el cristianismo no se diferenciaba del confucianismo, y si se utilizaba *Tian*, era un término demasiado impreciso e impersonal. Al final, se adoptó el término *Tianzhu*, algo así como el “señor del cielo”, que si bien está dentro de la tradición china, es más personal que simplemente *Tian*.

Sin embargo, Ricci utilizó todos esos términos como equivalentes, incluyendo el claramente confuciano *Shangdi* y el medio profano *Tian*. Esto originaría un problema en las décadas siguientes, que se uniría a toda la problemática de los ritos chinos. Al final, en 1704, el papado prohibió el uso de los términos *Tian* y *Shangdi*, con lo que las reimpressiones del *Tianzhu Shiji* de Ricci a partir de ese año ya sólo tendrán la palabra *Tianzhu* para designar a Dios.

El confucianismo de Matteo Ricci

Muy al principio del *Tianzhu Shiji*, Ricci equipara al Dios cristiano (*Tianzhu*) con el *Shangdi* de los clásicos. Es muy interesante que las críticas que hace al budismo y al neoconfucianismo normalmente las coloca Ricci en los labios del intelectual chino, no en el del occidental.

En las memorias que Ricci escribió en italiano¹⁶ también podemos encontrar mucho sobre lo que él pensaba del confucianismo. Así, en esta obra principalmente dirigida a los europeos, Ricci señala que los antiguos chinos tenían menos errores en religión que cualquier otro pueblo conocido en Europa. Confucio es presentado ahí como quien dio origen a la secta de los letreados,¹⁷ así como su dirigente. Según Ricci, los confucianos posteriores se pueden dividir en dos grupos, los que siguen fielmente los puntos de vista de Confucio, y los que se

¹⁶ Matteo Ricci, *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. J.*, editado por T. Venturi, S. J. Macerata (Italia) 1911-1913; y *Fonti Ricciane. Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*, editado por P. D'Elia, S. J. Roma, 1942-1949.

¹⁷ *Fonti Ricciane*, N55, I, 40.

separan de él e inventan nuevas doctrinas. Los verdaderos letrados no dicen nada sobre el tiempo y la creación del mundo, mientras que los comentadores posteriores expresan opiniones erróneas respecto al asunto. De igual forma, los antiguos confucianos muestran reservas con respecto a la inmortalidad del alma y destino posterior, mientras que sólo los confucianos recientes enseñan que el alma muere con el cuerpo y niegan la existencia del cielo y el infierno.

Ricci aborda este tema en el *Tianzhu Shiji*. El intelectual chino hace la observación obvia de que en los textos clásicos no se dice nada sobre el cielo y el infierno. El intelectual occidental sale del paso diciendo que las tradiciones antiguas no nos han llegado en su integridad, es decir, que algunas tradiciones están incompletas. O bien se transmitieron verbalmente y no se escribieron, o bien se escribieron pero se perdieron. Ricci después cita pasajes de los clásicos que sitúan a los antiguos reyes sabios en *lo alto* o en *el cielo*. Si los reyes buenos van al cielo, entonces, dice Ricci, debe haber un infierno para los reyes malos.

La continuación del argumento es muy interesante. El intelectual chino dice que cree haber entendido que el *junzi* va al cielo y el *xiaoren* al infierno.¹⁸ Entonces, basta con ser un *junzi*, es decir, con actuar moralmente como un *junzi*, para que todo vaya bien. Pero entonces, el intelectual occidental le dice que no ha entendido. El hecho es que, en efecto, el *junzi* debe ir al cielo necesariamente, pero si alguien no cree en la doctrina del cielo y el infierno, entonces no es un *junzi*.¹⁹ ¿Cómo razona esto? Un *junzi* debe creer necesariamente en *Shangdi*. Y debe creer que *Shangdi* es la fuente de la bondad,²⁰ y que por tanto es perfectamente bueno y perfectamente justo. “La bondad”, dice el intelectual occidental, “consiste en amar a los hombres

¹⁸ El *junzi*, dentro de la tradición confuciana, es el ser moralmente superior, preparado para gobernar. El opuesto es el *xiaoren* (literalmente, *persona pequeña*), que no cuenta con las virtudes confucianas y, por tanto, no está preparado para gobernar, sino para ser gobernado.

¹⁹ Ricci, 1985, p. 334.

²⁰ En el texto original, Ricci, 1985, p. 336, Ricci se refiere, por supuesto, a *ren*, una de las principales virtudes confucianas, que puede ser traducida como *bondad*, o *benevolencia*, o *humanidad* (de hecho, en el fragmento que estamos viendo, Lancashire y Huo traducen *ren* como *humanidad*, Ricci, 1985, p. 337).

y en odiar a los hombres”,²¹ es decir, en amar y premiar a los buenos, y en odiar y castigar a los malos. Si un *junzi* cree en *Shangdi* y cree en que éste es perfectamente justo (lo cual debe creerlo, porque si no, no sería un *junzi*), entonces debe creer que hay cielo e infierno, para premiar a los buenos y castigar a los malos, porque si no fuera así, entonces *Shangdi* no sería perfectamente justo. Vemos cómo Ricci demuestra lo que quiere usando la argumentación que aprendió de joven en el estudio de la teología escolástica.

Dentro de la argumentación anterior, hay que destacar que Ricci se basa en aspectos muy familiares para los confucianos, pero que no son totalmente cristianos. Por ejemplo, parecería que la idea de que la bondad consiste en “amar a los hombres buenos” y en “odiuar a los hombres malos” no es ortodoxamente cristiana; sería más cristiana una doctrina del amor universal, como existe en el mohismo. Pero como en el confucianismo hay una discriminación en el amor (lo cual era criticado por los mohistas), Ricci utiliza esa idea del premio a los buenos y castigo a los malos (lo cual sí existe en el cristianismo) y le lleva a decir que Dios ama a los buenos y odia a los malos (lo cual no es cristiano en absoluto, ya que Dios ama tanto al hijo bueno como al hijo pródigo).²²

Es decir, según Matteo Ricci, las ideas de los antiguos confucianos han sido olvidadas y distorsionadas por los confucianos posteriores, y necesitan ser completadas por la revelación cristiana. De hecho, el *Tianzhu Shiyi* se ocupa principalmente no de dar a conocer las verdades del cristianismo, sino de restaurar las doctrinas primitivas del confucianismo (por supuesto, la interpretación ricciana de lo que eran esas doctrinas primitivas).

²¹ [Ricci, 1985, p. 336].

²² Esto tiene mucho que ver con algunas de las virtudes confucianas fundamentales, en particular con *ren* y con *xiao* (normalmente traducida como *piedad filial*). Si el *ren* es universal, es decir, si se ama por igual a todos los seres humanos, entonces se pierde el sentido del *xiao*. La piedad filial es uno de los pilares de la sociedad china, que se basa en la familia. En el confucianismo, no se puede amar igual al padre que al vecino, y de hecho uno de los puntos que los confucianos más criticaban del mohismo era precisamente su idea del *amor universal*. Ricci, probablemente, se dio cuenta de esto, y por esto hizo la pequeña trampa de que para ser justo, hay que amar a los buenos y odiar a los malos.

El tema de la complementariedad de las doctrinas confucianas y cristianas está implícito en toda la obra de Ricci. Ya desde el preludio del *Tianzhu Shiyi* se ve que el intelectual chino se muestra insatisfecho con las enseñanzas confucianas. Según éstas, existe un camino de autocultivación pero que se restringe a la vida. Pero, ¿qué ocurre después de la muerte? La doctrina confuciana no dice nada al respecto, por eso el cristianismo parece una continuación perfecta, un complemento necesario, ya que da la respuesta sobre el más allá, de cuya falta adolece el confucianismo. Este punto recuerda el éxito que tuvo el budismo cuando entró en China más de un milenio antes de llegar los jesuitas. El confucianismo, como el taoísmo, adolecen de falta de respuestas sobre lo que existe después de la muerte, no responden de forma adecuada a la pregunta de: “¿Para qué ser bueno?” (la respuesta confuciana del deber y del sentirse bien, sin esperar más recompensa, no puede ser exitosa entre la gente del pueblo que tiene que sufrir la opresión y la pobreza). El cristianismo, como el budismo o el islam anteriormente, intentó llenar ese hueco del destino personal y de lo que hay después de la muerte.

Así, el cristianismo se opone a los ídolos y completa la doctrina de los letreados. Al oponerse a los ídolos está atacando al budismo, pero también al neoconfucianismo, que, según Ricci, sufre la influencia negativa de las doctrinas budistas. El mayor error de los neoconfucianos, según Ricci, es su *monismo*, es decir, su reducción de todas las cosas (incluyendo a Dios) a una sola sustancia.

Por supuesto, esto no es exclusivo del neoconfucianismo, sino que se podría considerar como una característica general del pensamiento chino. La unidad entre las cosas, esa idea organicista que impregna una buena cantidad de doctrinas asiáticas, se opone radicalmente a las dualidades irreconciliables que, desde Platón, dominan el pensamiento occidental. La diferencia entre el objeto y el sujeto lleva a diferenciar al ser humano del resto de las cosas, en particular de Dios, que se diferencia radicalmente de su creación. Si el ser humano se siente en armonía con el mundo hasta el grado de creer que todo forma parte de una misma entidad, entonces la diferencia radical entre Dios y los hombres se rompe. Éste es quizás uno de los puntos en los

que el cristianismo se enfrenta más duramente con las filosofías de China y de la India.

De todas formas, en este aspecto, Ricci es más conciliador que sus sucesores. Los jesuitas que vinieron tras él consideraban a los neoconfucianos como ateos o como panteístas (o a veces como ambas cosas a la vez). Sin embargo, Ricci es muy cauteloso respecto al neoconfucianismo. En el *Tianzhu Shiyi*, se opone claramente a los taoístas (que, según él, dicen que todas las cosas se producen de la nada —*wu*—) y a los budistas (que ven el vacío —*kong*— como lo fundamental). Respecto a los confucianos (en este caso, neoconfucianos), dice Ricci que para ellos el cambio viene del Supremo Último (*taiji*).

Los neoconfucianos reconocen al *taiji* como la *causa primera* de todas las cosas. Al mismo tiempo, el *taiji* se mueve a través del *yang* y el *yin* (principios complementarios, activo y pasivo), produciéndolo todo. El *taiji* es el *li* (*principio*) del universo, de todo lo que existe, el *li* del *taiji* es la unión de todas las cosas y la posibilidad de transformación. Al mismo tiempo, cada cosa tiene su principio o *li*. Dicho de otra forma, a partir del *taiji* se genera todo, y se está generando constantemente. Precisamente por esto, Ricci se opuso a la idea del *taiji*, porque se opone a la idea de *autogeneración*. A Ricci no le gustó nada que no se necesitara un Creador. Y para argumentar todo esto, en su libro, utilizó conceptos de escolástica, como *sustancia, accidente, materia, forma*, etcétera.²³

De nuevo hay que hacer énfasis en que el juicio que se hace en el *Tianzhu Shiyi* sobre el budismo y el neoconfucianismo se basa en la idea de que ambos sistemas de pensamiento son monistas, y por lo tanto incompatibles con el cristianismo. El budismo hace a Dios de la misma sustancia de todas las cosas, y así confunde su naturaleza. El neoconfucianismo hace al ser humano uno con todas las cosas, destruyendo así todo sentido de discriminación moral. La verdad, tal y como es enseñada

²³ Rule (1986, pp. 35-43) hace un análisis del empleo de conceptos escolásticos por parte de Ricci en su obra. Este autor cree que la crítica que hace Ricci al neoconfucianismo está basada en una ecuación falsa, o al menos dudosa, la equiparación del *li* de los neoconfucianos con el concepto escolástico de *forma*. Ricci está mezclando conceptos de dos sistemas filosóficos muy distintos y, en cierta forma, incompatibles.

por los antiguos confucianos y por el cristianismo, dice Ricci, es que Dios es distinto de las cosas y del ser humano.

De todas formas, la actitud de Ricci es más hostil hacia el budismo que hacia el neoconfucianismo, y aquí sí entra la cuestión de estrategia, ya que sabía que cualquier ataque hacia el budismo sería recibido favorablemente por los letRADOS confucianos de su tiempo. Ricci se veía a sí mismo como a un hombre de Occidente que, aunque fuera extranjero, enseñaba las doctrinas de los antiguos sabios de China, desde los Tres Soberanos y los Cinco Emperadores, hasta Confucio, y que atacaba las doctrinas del príncipe indio, Buda.

Parece ser que los conflictos con el budismo no tenían un origen simplemente estratégico, sino que tenían que ver con la sustancia de la filosofía budista. Ricci veía como fundamentales los errores de los budistas sobre Dios, el hombre y el mundo. Atacó su monismo, su cosmología, su teoría del alma, su "idolatría". Él consideraba al budismo, además, como una religión intrusa en China. Quería concentrarse en la vuelta a las enseñanzas puras de los antiguos, tanto occidentales como chinos. Para Ricci, la India era la fuente de la corrupción de esas enseñanzas originales. Cuando China recibió las enseñanzas del budismo, según él, la India era un pequeño país, que no se podía comparar con las grandes naciones, sin cultura, bárbaro en su moral, y cuya existencia ni siquiera era conocida en muchos países. Muchas de las ideas del budismo fueron importadas del oeste, por ejemplo, la transmigración de las almas procede de Pitágoras, dice Ricci, y las pocas cosas correctas que tiene el budismo también tienen un origen más occidental. Incluso llega a cometer errores cronológicos graves, como decir que antes de que Buda naciera, ya había cristianos. Todas estas afirmaciones son hechas por el intelectual occidental en el *Tianzhu Shiyi*, y el intelectual chino no hace algunas observaciones obvias, por ejemplo que Ricci está criticando al budismo por no ser de origen chino, mientras que el cristianismo tampoco lo es, o simplemente el error de cronología (parece que Ricci sitúa a Buda en la época Han, aunque también es posible que cuente el Antiguo Testamento como dentro de la misma tradición cristiana). La oposición de Ricci hacia el budismo es feroz, y en un lugar del *Tianzhu Shiyi*, el intelectual

chino dice que el *junzi* en China se opone y odia a los budistas y a los taoístas.²⁴

Destino posterior del *Tianzhu Shiyi*

Ricci, ya era famoso como matemático y científico cuando se publicó esta obra, lo cual ayudó a la difusión del *Tianzhu Shiyi*, que causó una gran impresión. Incluso se dice que pudo influir en la promulgación del edicto de tolerancia del emperador Kang Xi, en 1692. Parte del éxito de la obra se debe al intento de Ricci de mostrar que los conceptos básicos del cristianismo se hallaban presentes en China en los tiempos antiguos, permitiendo de esa forma al pensamiento cristiano entrar en la cultura china, así como al énfasis para mostrar que la ética confuciana era muy similar a la ética cristiana. Como dice el propio Ricci en una carta escrita el 15 de febrero de 1609:

Así los libros de los letrados, que son los más antiguos y de más autoridad, no dan otra adoración que al cielo y a la tierra y al Señor de ellos. Y, examinando bien todos estos libros, encontraremos en ellos poquísimas cosas contra la luz de la razón y muchísimas conforme a ella, sin

²⁴ Es extraordinario que una persona en otros aspectos tan ecuánime como Ricci tuviera una oposición tan grande, casi irracional, contra el taoísmo y sobre todo contra el budismo. Respecto a los taoístas, podría haber ido a los textos originales, tal y como hizo con las fuentes confucianas, pero nunca llegó a hacerlo. En cuanto al budismo, el mayor objeto de su ataque, ¿cuál podría ser la razón de ese encono en su odio? Sugiero una hipótesis para explicar su actitud. Posiblemente, Ricci tenía prejuicios hacia la India y hacia todo lo que tuviera que ver con ese país, debido al mal tiempo que pasó allí antes de llegar a China. Ya hemos visto cómo describe a la India en su *Tianzhu Shiyi*, como un país pequeño y bárbaro. ¿Cómo un intelectual de la talla de Matteo Ricci puede hablar así de una de las mayores civilizaciones del planeta? Tenemos documentos que muestran que cuando estuvo en la India, de paso hacia Asia Oriental, Ricci estuvo enfermo y deprimido, al borde de la muerte. Al llegar a China, su recuperación fue completa. Según Spence 1988, p. 10, seguramente fue muy importante el estudio del idioma chino, sobre todo en contraste con el griego, que había estado estudiando durante muchos años y que odiaba; en algunas cartas, Ricci señala su optimismo con el descubrimiento de la lengua china, que le encantaba. Si Ricci estuvo enfermo y deprimido en la India, y al llegar a China se recuperó completamente tanto física como moralmente, es posible que le quedara el mal recuerdo de su paso por la India, y que eso le hiciera tener prejuicios respecto a ese país y que esos prejuicios los transmitiera al budismo, originario de la India. En fin, esto es una hipótesis propia que no he visto planteada por ningún autor, pero que por los documentos que tenemos de las estancias de Ricci en la India y en China, parece razonable.

ceder a ninguno de sus filósofos naturales, y podemos esperar en la divina misericordia que muchos de sus antiguos se salvaran en la observancia de la ley natural con alguna ayuda que Dios por su bondad les diera.²⁵

Es decir, como hemos visto, mientras que Ricci rechaza en su *Tianzhu Shiyi* el budismo, el taoísmo y el neoconfucianismo, acepta el confucianismo original, ya que para él, es posible una unión entre las enseñanzas de Confucio y el cristianismo. Esto le dio gran prestigio a Ricci. E incluso parte del éxito y la difusión del libro se debió a la simple suerte, como señala Spence, ya que ocurrió que algunos chinos no cristianos quisieron hacer dinero imprimiendo el *Tianzhu Shiyi* y otros libros cristianos y vendiéndolos en las provincias, con lo que el mensaje cristiano pudo circular mucho más de lo que nunca hubieran podido hacer los propios jesuitas con sus propios medios.

Pero también hubo críticas por parte de algunos budistas o neoconfucianos, a quienes criticaba el mismo Ricci en sus escritos. Ricci sólo se fijó en los textos originales de Confucio para sus análisis del confucianismo. El aparente ateísmo de los neoconfucianos lo llevó a rechazar sus ideas como totalmente inaceptables para el cristianismo. No sólo rechazó el neoconfucianismo, sino incluso a Mencio. Ricci fue criticado por ese radicalismo y ese afán de volver a un confucianismo primitivo que no existía en China desde hacía siglos. Esto lo puso en una situación difícil ante los letrados confucianos, la mayoría de los cuales consideraban las interpretaciones de Song y Ming como variantes del verdadero confucianismo. Así, Ricci tuvo que persuadirlos de que entendía la filosofía y la historia de China mejor que ellos mismos.

Ahora bien, no todos los jesuitas estaban de acuerdo con la visión ricciana. Niccolò Longobardi (1565-1655), que suce-

²⁵ “Anzi i libri de’ letterati, che sono i più antichi e di più autorità, non danno altra adorazione che al cielo e alla terra e al Signore di essi. E, esaminando bene tutti questi libri, ritrovaremo in essi pochissime cose contra il lume della ratione e moltissime conformi a essa, senza cedere a nessuno de’ suoi filosofi naturali, e possiamo sperare nella divina misericordia che molti di loro antichi se salvassero nella osservanza della legge naturale con qualche agiuto che Iddio per la sua bontà gli darebbe.” Matteo Ricci, *Opere storiche del P. Matteo Ricci, S. J.*, 1913, vol. 2, p. 385.

dió a Ricci como superior de la misión china, era uno de sus mayores oponentes. Para él, los antiguos sabios habían sido tan ateos como los modernos confucianos, y los ritos a Confucio y a los antepasados eran supersticiones condenables. En estas ideas le siguieron algunos jesuitas y casi todos los dominicos y franciscanos que llegaron posteriormente a la misión. Esto fue el núcleo de la Controversia de los ritos chinos.²⁶

Como vemos, no sólo hubo críticas por parte de los chinos, sino también por parte de algunos misioneros, ya que aunque algunos siguieron la vía de Ricci de la *aculturación*, otros criticaban el uso de *Shangdi* para Dios, o el hecho de que en el *Tianzhu Shiyi* no hubiera nada del Evangelio. La polémica se trasladó a Europa, donde se discutió en algunas importantes universidades, unido al tema de los ritos chinos. Se acusó a Ricci de degradar el mensaje cristiano. Ricci, por el contrario, decía que algunos elementos del cristianismo que para los europeos eran importantes, como la muerte en la Cruz de Cristo, podían ser malinterpretados en China. Para Ricci, lo principal era enseñar a los chinos que existe un Dios creador de todo, que el alma humana es inmortal y sujeta a premio o

²⁶ La Controversia de los ritos chinos se desarrolló principalmente entre los jesuitas, partidarios de considerar que los ritos a Confucio y a los antepasados tenían un valor únicamente civil, no religioso, y los dominicos y franciscanos, que creían que esos ritos eran actos religiosos y por tanto idólatras. Esta cuestión era muy importante, ya que si a los nuevos cristianos chinos se les prohibía realizar estos ritos, prácticamente era condenarles al ostracismo social. Por tanto, sería mucho más fácil implantar el cristianismo en China si se permitía a los cristianos la continuación de la práctica de sus ritos ancestrales. Durante casi todo el siglo XVII se discutió mucho el tema, no sólo en China sino también en Europa. La Santa Sede daba la razón a veces a los jesuitas y a veces a los dominicos en sus argumentos, pero en general no se decidía por una postura u otra. Lo hizo ya a principios del siglo XVIII, momento en el que fueron promulgados varios edictos prohibiendo finalmente los ritos chinos a los cristianos, apoyando la postura de los dominicos y franciscanos. El emperador chino Kang Xi, cuyo acercamiento a los jesuitas había sido muy importante a finales del siglo XVII por su interés en la ciencia occidental, consideró una falta de respeto a su cultura la promulgación de las bulas papales, y a partir de ahí los misioneros católicos perdieron el favor imperial, hecho que se agravaría con los sucesores de Kang Xi. La Controversia de los ritos chinos se ha considerado tradicionalmente como una de las principales razones del fracaso de la implantación del cristianismo en China, y tuvo repercusiones todavía mayores, ya que posiblemente fuera una de las causas de pérdida de prestigio de la Compañía de Jesús durante el siglo XVIII, que llevó finalmente a su expulsión de los territorios españoles, portugueses y franceses, y a su posterior supresión como orden religiosa por el Vaticano.

castigo después de la muerte, y que la transmigración de las almas no es cierta.

Al morir Ricci, lo que ocurrió fue que la línea que se intentó seguir en China fue la del nuevo superior, Longobardi. Pero su política llevó a problemas con los letrados confucianos y, finalmente, en 1617 los jesuitas fueron expulsados de China. Poco tiempo después, la situación se arregló y pudieron volver al país y a la corte de Pekín, pero la experiencia demostró que no era buena idea seguir la línea de Longobardi en el futuro. Ésa es la razón por la que finalmente la Compañía de Jesús adoptó las ideas de Matteo Ricci y su interpretación del confucianismo, lo cual provocó el gran éxito de la Compañía de Jesús en China durante las siguientes décadas. No fue sino hasta la llegada de otras órdenes religiosas que empezaron los problemas sobre la forma de entender la filosofía y la religión en China, que se centraría sobre todo en los ritos chinos y que llevaría prácticamente al final de la misión católica en China en el siglo XVIII.❖

Dirección institucional del autor:
Centro de Estudios de Asia y África
El Colegio de México, A. C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.

Bibliografía

- BERNARD, H., S. J. (1933), *Aux portes de la Chine. Les Missionnaires du Seizième Siècle. 1514-1588*, Tientsin, Hautes Études.
- _____. (1937), *Le Père Matthieu Ricci et la Société Chinoise de son temps (1552-1610)*, Tientsin, Hautes Études.
- _____. (1945), “Les adaptations chinoises d’ouvrages européens: Bibliographie chronologique depuis la venue des Portugais à Canton jusqu’à la Mission Française de Pekin”, *Monumenta Serica*, 10, 1-57 y 309-388.
- CERVERA JIMÉNEZ, J. A. (2001), *Ciencia misionera en Oriente*, Colección “Cuadernos de Historia de la Ciencia”, 12, Zaragoza, Universidad de Zaragoza.

- DUCORNET, É. (1992), *Matteo Ricci, le lettré d'Occident*, París, Les Éditions du Cerf.
- GERNET, J. (1979), “Sur les différentes versions du premier Catechisme en Chinois de 1584”, incluido en W. Bauer (ed.), *Studia Sino-Mongolica. Festschrift für Herbert Franke*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH.
- JENSEN, L. (1997), *Manufacturing Confucianism*, Durham, Duke University Press.
- MUNGELLO, D. E. (1989), *Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulú, University of Hawaii Press.
- RICCI, M., S. J. (1911-1913), *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. J.*, cartas y escritos de Matteo Ricci en China (1583-1610), 2 volúmenes, editado por T. Venturi, S. J. Macerata (Italia).
- _____. (1942-1949), *Fonti Ricciane. Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina* (textos y cartas originales de Matteo Ricci), editado por P. D'Elia, S. J. Roma, La Libreria dello Stato.
- _____. (1985), *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, reedición del original chino de 1603 con traducción al inglés, editado por Edward J. Malatesta, S. J. y traducido, con introducción y notas, de D. Lancashire y P. Hu Kuo-Chen, S. J. St. Louis, The Institute of Jesuit Sources.
- RULE, P. (1986), *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit interpretation of Confucianism*, Sydney, Allen y Unwin.
- SPENCE, J. D. (1984), *The memory palace of Matteo Ricci*, Nueva York, Viking.
- _____. (1988), “Matteo Ricci and the Ascent to Pekin”, incluido en C. E. Ronan, S. J. y Bonnie B. C. Oh (ed.), *East meets West. The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago, Loyola University Press.
- YOUNG, J. D. (1980), *East-West Synthesis: Matteo Ricci and Confucianism*. Hong Kong, Center of Asian Studies, University of Hong Kong.