
SECCIÓN MONOGRÁFICA: PRÁCTICAS DE MEDIACIÓN EN LOS MISIONEROS DE LA CORONA DE CASTILLA EN CHINA Y FILIPINAS (SIGLOS XVI-XVII) / MONOGRAPHIC SECTION: PRACTICES OF MEDIATION IN THE MISSIONARIES OF THE CROWN OF CASTILE IN CHINA AND THE PHILIPPINES (XVI-XVII CENTURIES)

LOS MISIONEROS CATÓLICOS COMO MEDIADORES CIENTÍFICOS Y FILOSÓFICOS ENTRE EUROPA Y CHINA: LOS CASOS DE JUAN COBO Y MATTEO RICCI
THE CATHOLIC MISSIONARIES AS SCIENTIFIC AND PHILOSOPHICAL MEDIATORS BETWEEN EUROPE AND CHINA: THE EXAMPLES OF JUAN COBO AND MATTEO RICCI

José Antonio Cervera Jiménez: El Colegio de México
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6972-3897>
jacervera@colmex.mx

RESUMEN: Los misioneros católicos entraron en contacto con el ambiente cultural chino a finales del siglo XVI. Para ser aceptados por las élites chinas, los jesuitas, con el italiano Matteo Ricci (1552-1610) a la cabeza, adaptaron su mensaje a la corriente filosófica predominante en China: el confucianismo. Ricci se dio cuenta de la importancia que tenía la astronomía en el imperio de la dinastía Ming, en gran parte debido a las concepciones cosmológicas del pensamiento neoconfuciano. En 1603, publicó su obra *Tianzhu Shiyi* 天主實義 (*Verdadero Significado del Señor del Cielo*), en la que el misionero italiano elabora un puente entre la ética confuciana y la religión cristiana. Años antes, en 1593, se había publicado en Manila el libro *Shilu* 實錄 (*Auténtico registro de la religión verdadera*) del dominico castellano Juan Cobo (1547?-1592), en la que se introducen algunos temas de la ciencia europea y se utilizan conceptos de origen neoconfuciano. Tanto Cobo como Ricci pueden ser considerados como mediadores entre Europa y China en los campos científico y filosófico. En este artículo, se introducen algunos de los aspectos más destacados de sus obras y su vínculo con la corriente neoconfuciana.

PALABRAS CLAVE: Matteo Ricci; Juan Cobo; siglo XVI; Dinastía Ming; neoconfucianismo; diálogo intercultural.

ABSTRACT: Catholic missionaries came into contact with Chinese cultural environment at the end of the 16th century. To be accepted by the Chinese elites, the Jesuits, led by the Italian Matteo Ricci (1552-1610), adapted their message to the predominant philosophical school in China: Confucianism. Ricci realized the importance of astronomy in the Chinese empire, due to the cosmological conceptions of Neo-Confucian thought. In 1603, he published his book *Tianzhu Shiyi* 天主實義 (*The True Meaning of the Lord of Heaven*), in which the Italian missionary builds a bridge between Confucian ethics and the Christian religion. Years before, in 1593, the book *Shilu* 實錄 (*Authentic record of the true religion*), by the Spanish Dominican Juan Cobo (1547?-1592), had been published in Manila. In this book, several topics of European science were introduced. Cobo used concepts of Neo-Confucian origin. Both Cobo and Ricci might be considered as mediators between Europe and China for science and philosophy. In this paper, some of the most outstanding aspects of their works and their link with the Neo-Confucian philosophy are introduced.

KEYWORDS: Matteo Ricci; Juan Cobo; Sixteenth Century; Ming Dynasty; Neo-Confucianism; intercultural dialogue.

Recibido: 15 de marzo de 2022. Aceptado: 5 de junio de 2023. Publicado: 21 de diciembre de 2023

Cómo citar este artículo / Citation: Cervera Jiménez, José Antonio, «Los misioneros católicos como mediadores científicos y filosóficos entre Europa y China: los casos de Juan Cobo y Matteo Ricci», *Hispania*, 83/274 (Madrid, 2023): e030. <https://doi.org/10.3989/hispania.2023.030>.

Fuente de financiación / Funding sources: Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación «La filosofía neoconfuciana y el diálogo entre el confucianismo y el cristianismo en las dinastías Ming y Qing», financiado por El Colegio de México.

INTRODUCCIÓN

La Compañía de Jesús fue fundada en 1540 por Ignacio de Loyola (1491-1556). Casi desde el principio, los jesuitas se marcaron el objetivo de evangelizar las nuevas tierras a las que estaban llegando los europeos. Uno de los primeros miembros de la Compañía, Francisco Javier (1506-1552), estuvo en India, el Sureste de Asia y Japón, país donde entró en contacto con la cultura china. En sus últimos años de vida, Javier tuvo el objetivo de entrar en el imperio chino. Aunque los miembros de las órdenes mendicantes, como los franciscanos, los dominicos y los agustinos, también soñaron con penetrar en China en la segunda mitad del siglo XVI, serían los miembros de la Compañía de Jesús los primeros que tendrían éxito en establecer misiones permanentes en el territorio de la dinastía Ming.

El éxito de los jesuitas hay que atribuirlo en gran parte a su adaptación a la cultura china. Ya Francisco Javier se había percatado de la importancia de conocer la lengua y la forma de vida de los pueblos asiáticos. Pero sería el italiano Alessandro Valignano (1539-1606), visitador desde 1573 de las misiones jesuíticas en toda la zona entre Mozambique y Japón, el principal responsable de lo que se suele conocer como política de «acomodación»¹. Esa acomodación o adaptación a las culturas de Asia Oriental implicó por parte de los jesuitas el aprendizaje de las lenguas locales, la asimilación de las culturas y la adaptación del mensaje cristiano a la idiosincrasia de los japoneses y los chinos.

Además del estudio de la lengua y la cultura locales, la acomodación o adaptación jesuítica

tuvo características diferentes en cada lugar. En China, debido a las características de la dinastía Ming reinante, la llave del éxito de los jesuitas fue la ciencia y la filosofía, a partir de la acomodación a la cultura de la élite confuciana². Y el hombre que la llevó a cabo fue Matteo Ricci. Este artículo intenta dar claves para entender la mediación intelectual-científica, junto con la filosófico-cultural, que realizó Ricci en China. Sin embargo, ese tipo de mediación no fue exclusiva de la Compañía de Jesús. En Filipinas, la Orden de Predicadores realizó una labor de mediación similar entre los *sangleyes* o chinos que vivían en Manila durante las últimas décadas del siglo XVI. Destaca la obra de Juan Cobo, menos conocida que la de Ricci y sin embargo igualmente importante para entender ese diálogo intercultural entre China y Europa en la modernidad temprana.

Uno de los aspectos más conocido del diálogo entre Asia Oriental y Europa es el científico³. Sin embargo, para entender la introducción de la ciencia europea en China, no se puede dejar de lado la filosofía. El aspecto filosófico del diálogo entre los misioneros católicos y los letrados confucianos es fundamental para comprender los encuentros y desencuentros que ocurrieron entre China y Europa, a nivel científico y filosófico, dos aspectos inseparables. El diálogo entre los misioneros (jesuitas y dominicos) y los letrados chinos, más concretamente la labor del dominico Cobo y el jesuita Ricci como protagonistas de la mediación científica y filosófica entre Europa y China, constituye el objetivo fundamental de este artículo. Para ello, hay que tener un cierto cono-

1 Uno de los autores que más ha estudiado el proceso de la acomodación jesuítica en la civilización china es MUNGE-LLO, 1989; 2009. Otros investigadores que también profundizan en el proceso de adaptación llevada a cabo por Ricci y otros jesuitas son: YOUNG, 1983. GERNET, 1989. ZHANG, 1996. BROCKEY, 2007.

2 Ese término de «acomodación», acuñado en su tiempo por Valignano, es comúnmente utilizado por teólogos y académicos de nuestra época que estudian la historia de los jesuitas en China entre los siglos XVI y XVIII (STANDAERT, 2001: 681).

3 Entre la enorme cantidad de obras dedicadas a las aportaciones científicas de los jesuitas en China, tres libros colectivos que reúnen diferentes textos sobre este tema son: JAMI y DELAHAYE, 1993. WITEK, 1994. MALEK, 1998.

cimiento sobre la filosofía hegemónica en la China Ming: el neoconfucianismo. El primer apartado de este trabajo, por tanto, se centrará en algunos aspectos de la filosofía neoconfuciana, los cuales serían adoptados, criticados o malinterpretados por Ricci y Cobo en su acercamiento filosófico a la civilización china.

EL NEOCONFUCIANISMO

La corriente filosófica que más influiría en la historia de China, el confucianismo, surgió en la época clásica de la filosofía china, entre el Periodo de Primavera y Otoños (770-476 a.C.) y el Periodo de los Reinos Combatientes (475-221 a.C.), con figuras como Confucio (551-479 a.C.), Mencio (c. 372-289 a.C.) o Xunzi (c. 313-238 a.C.)⁴. Los pensadores confucianos de aquella época se preocuparon sobre todo de la ética y de la política, de la vida del ser humano en la sociedad. No desarrollaron temas como la cosmología y la ontología. El daoísmo y el budismo, que llegó a China a finales de la dinastía Han (221 a.C.-220 d.C.) y que se implantó fuertemente en la sociedad durante el Periodo de los Tres Reinos y las Seis Dinastías (220-589), sí se preocupó por esos temas. Durante la dinastía Tang (618-907) ya era común preguntarse por el origen de las cosas del mundo. A finales de esa dinastía y sobre todo durante la dinastía Song (960-1279), los confucianos desarrollaron temas como la cosmología y la ontología, también la epistemología e incluso la psicología. Es lo que se conoce como neoconfucianismo. Para elaborar su cosmología, su metafísica y su epistemología, los neoconfucianos tomaron ideas procedentes del budismo, del daoísmo, y de las concepciones cosmológicas ancestrales de la civilización china⁵.

4 No es este el lugar para profundizar en la vida y las aportaciones de los confucianos de la época clásica. Dos obras muy reconocidas sobre la historia de la filosofía china que cuentan con traducción al español son: CHENG, 2002. GRAHAM, 2012. Recientemente fue publicado un libro escrito originalmente en español que se centra en la filosofía confuciana a lo largo de toda la historia: BOTTON, CERVERA y CHENG, 2021.

5 Dos excelentes obras que se centran en la historia de la filosofía neoconfuciana son: BOL, 2008. MAKEHAM, 2010.

El mayor desarrollo del neoconfucianismo tuvo lugar durante las dinastías Song y Ming (1368-1644). Por eso en chino se suele llamar a toda esta corriente como *Song Ming lixue* 宋明理學, «escuela del *li* de las dinastías Song y Ming», haciendo referencia al concepto filosófico más importante, el *li* 理 o principio de las cosas. Dentro del neoconfucianismo se distinguen dos grandes escuelas: la llamada propiamente «escuela del principio» (*lixue* 理學) y la «escuela de la mente» (*xinxue* 心學). Algunos de los autores más reconocidos de la escuela del principio fueron Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073), Zhang Zai 张载 (1020-1078), Cheng Yi 程頤 (1033-1107) y Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), mientras que los dos filósofos más destacados de la escuela de la mente fueron Lu Xiangshan 陆象山 (1139-1193) y Wang Yangming 王陽明 (1472-1529). Cuando los primeros misioneros católicos llegaron al imperio de la dinastía Ming, la escuela predominante entre los letrados era el neoconfucianismo. Por eso es importante entender algunos de los conceptos fundamentales de esta corriente filosófica.

El concepto desde el que parten los neoconfucianos es el del *Dao* 道, uno de los más importantes de toda la historia de la filosofía china. Se suele traducir como Camino, Vía o Curso, y se puede entender como la forma como transcurren las cosas del mundo, particularmente la vida del ser humano. Según Angus Graham, si para los filósofos griegos (y en general, los europeos) la pregunta más importante fue: «¿Qué es la verdad?», para los chinos la pregunta crucial fue: «¿Dónde está el Camino?», cómo el ser humano debe conducir su vida y cómo hay que gobernar el estado⁶. Ese Camino, esa forma de actuar uno mismo y de regir el imperio, es lo que se conoce como *Dao*. Este fue el concepto fundamental para los neoconfucianos, hasta el punto de que ellos mismos se consideraron a sí mismos como pertenecientes a la *escuela del Dao* (*Daoxue* 道學).

Uno de los primeros pensadores neoconfucianos, Zhou Dunyi, escribió un texto muy corto, de una enorme influencia posterior. Se trata del *Taijitu shuo* 太極圖說 (*Comentario sobre el dia-*

6 GRAHAM, 2012: 20.

grama del taiji)⁷. En él se describe la formación de todo cuanto existe. El *Taijitu shuo* comienza de la siguiente forma:

El vacío último es el supremo último. El supremo último se mueve (*dong*) y así genera el *yang*, cuando el movimiento llega a su extremo, genera el reposo (*jing*). El reposo genera el *yin*. Cuando el reposo llega a su extremo, vuelve el movimiento. El movimiento y el reposo se alternan y cada uno se convierte en la raíz del otro. Entonces se hace la distinción entre *yin* y *yang* y las dos formas (*liangyi*) se establecen. La transformación del *yang* con la unidad del *yin* genera el agua, el fuego, la madera, el metal y la tierra. Cuando estas cinco fuerzas (*wuqi*) se difunden armoniosamente las cuatro estaciones siguen su curso. Los cinco elementos (*wuxing*) son el *yinyang*. *Yinyang* es el supremo último; el supremo último está basado en el vacío último. Los cinco elementos se generan con su propio carácter. La auténtica cualidad inherente del vacío último es el núcleo de los dos (*yinyang*) y de los cinco (elementos); su profunda unidad da lugar a todas las cosas emergentes. El camino del cielo produce al hombre y el camino de la tierra produce a la mujer, la interacción de estos dos *qi* genera y transforma la miriada de cosas (las diez mil cosas). La miriada de cosas se engendra y se renueva, hay cambios sin límite e infinitas transformaciones⁸.

Ese corto fragmento sentó las bases para la cosmología confuciana de los siguientes ocho siglos. La primera frase, de tan solo cinco caracteres, es «*Wuji er taiji* 無極而太極» (El vacío último es el supremo último). Ahí se relacionan dos conceptos importantes que aparecerán en algunas obras escritas en chino por los misioneros católicos durante la dinastía Ming. *Wuji* 無極 se puede traducir como «Vacío supremo», «No-ser último», o «lo Ilimitado». Para los daoístas, el *wu* («vacío») es lo que permite la generación de todas las cosas. Al igualar *wuji* con *taiji*, Zhou Dunyi adapta la idea daoísta al confucianismo. El *taiji* 太極, que se suele traducir como «Supremo último», «Gran extremo» o «Culmen supremo», se convierte así en el principio ontológico de todo cuanto existente.

7 Dos trabajos que tratan específicamente sobre esta obra de Zhou Dunyi son: WANG, 2005: 307-323. HON, 2010: 1-16. El primero de ellos incluye una traducción completa del *Taijitu shuo*.

8 WANG, 2005: 314-315.

El *taiji*, mediante su continuo movimiento y quietud, forma el *yang* 陽 y el *yin* 陰, las dos polaridades elementales y complementarias, las cuales a su vez producen los «cinco elementos» o «cinco procesos» (*wuxing* 五行): agua (*shui* 水), fuego (*huo* 火), madera (*mu* 木), metal (*jin* 金) y tierra (*tu* 土). Finalmente, a partir de esos cinco elementos, se generan las «diez mil cosas» (*wanwu* 萬物), forma como en la antigua China se designaba a la miriada de cosas, a todo lo que existe en el mundo. El más influyente de los filósofos neoconfucianos, Zhu Xi, adoptó la cosmología de Zhou Dunyi, que se impuso en el pensamiento chino hasta el siglo XX.

Los dos conceptos fundamentales de la ontología neoconfuciana son el *qi* y el *li*. El *qi* 氣 se puede entender como la materia o la energía que forma todo lo que hay en el universo, desde las cosas inanimadas hasta el cuerpo de los animales y de los seres humanos⁹. Para que ese *qi* pueda formar todas las cosas, se necesita un principio. El *li* 理 es ese principio, o patrón, según el cual el *qi* se agrega para formar todo lo existente¹⁰. Otras formas de entender el *li* es como «organización» o «principio de organización»¹¹, como «ley científica»¹², o incluso como «coherencia»¹³. El filósofo Cheng Yi fue el primero que dio la mayor importancia al *li*. Para él, el *li* es el principio ontológico de todo lo existente, es decir, el *Dao* 道. Zhu Xi tomó la concepción de Cheng Yi y convirtió al *li*, o *Dao*, en el concepto más importante para los neoconfucianos, por eso se conoce al neoconfucianismo, en chino, tanto como *Daoxue* («escuela del *Dao*») como *lixue* («escuela del *li*»).

Aunque ambos conceptos, *qi* y *li*, son necesarios para explicar la formación de todas las cosas, desde un punto de vista ontológico, *li* es superior. Al menos, así lo entendía Zhu Xi¹⁴. Este autor

9 Entre las distintas traducciones que los investigadores occidentales han dado al *qi* están las de «energía vital» (CHENG, 2002: 389. WANG y DING, 2010: 39), «fuerza material» (CHAN, 1987: 106) o simplemente, «materia-energía» (NEEDHAM, 1956, vol. 2: 472).

10 Dos artículos que se centran específicamente en el concepto *li* para los filósofos neoconfucianos son: CHAN, 1964: 123-148. LIU, 2005: 391-407.

11 NEEDHAM, 1956, vol. 2: 472-475.

12 LIU, 2005: 398.

13 ANGLE, 2010: 318.

14 CHAN, 1964: 141.

desarrolló las ideas de varios de los pensadores neoconfucianos del siglo XI y realizó una síntesis que sería considerada como la ortodoxia en todo el pensamiento confuciano durante los siguientes siglos. Por eso se puede considerar que el *li* es el concepto más importante del neoconfucianismo, hasta el punto de dar nombre a toda esta corriente filosófica en chino. Según Zhu Xi, cada cosa tiene su *li*. También el universo en su conjunto tiene un *li*, que es la suma de todos los *li* de las cosas del mundo, y a este *li* supremo Zhu Xi le llamó *taiji*, recogiendo la concepción de Zhou Dunyi para la formación cosmológica del mundo¹⁵.

Junto con Zhu Xi, otro gran pensador neoconfuciano fue Wang Yangming, considerado como el más importante de la dinastía Ming y uno de los filósofos chinos más destacados de la historia. Su pensamiento dominó China en vida de su autor y durante el resto de la dinastía Ming¹⁶. Cuando los primeros misioneros católicos entraron en China, la filosofía de Wang Yangming era uno de los referentes fundamentales de los letrados¹⁷.

Uno de los puntos esenciales del pensamiento de Wang Yangming es lo que se conoce como «la unidad de la mente»: la mente humana (*renxin* 人心) no es diferente de la mente del Cielo (*Tianxin* 天心). La consecuencia es que el *li* 理 o principio (patrón, ley, coherencia) de las cosas no hay que buscarlo fuera de uno mismo, sino en la propia mente. La importancia de la introspección, del conocimiento interno para encontrar el *li* de todo cuanto existe muestra la gran influencia que este autor tuvo de la filosofía budista¹⁸. La identificación de la mente humana con la mente del Cielo lleva a una visión mística de la realidad. Si el conocimiento es interno, el método para llegar a conocer el mundo es la intui-

ción, no el método discursivo de la razón. A pesar de su fuerte misticismo, como buen confuciano, Wang Yangming fue realista. En esto se separa del budismo, cuya ontología es profundamente idealista.

El misticismo de Wang Yangming le llevó a manifestar la unidad del ser humano con todo lo que le rodea. Uno de sus textos más importantes, las *Preguntas sobre el Gran Conocimiento* (*Daxue wen* 大學問), empieza de la siguiente forma:

El gran hombre considera el Cielo y la Tierra y las diez mil cosas como un solo cuerpo. Considera el mundo como una sola familia, y el país como una sola persona. En cuanto a los que establecen diferencias entre los objetos y distinguen entre uno mismo y los demás, son *hombres pequeños* (inferiores desde el punto de vista moral, *xiaoren* 小人)¹⁹.

La interpretación de Wang Yangming de la unidad de todas las cosas conduce a una ontología monista, donde el ser humano, junto con el resto del mundo, forman una unidad orgánica. Esta idea aparece también en otros autores de la escuela neoconfuciana. Uno de los textos más famosos e influyentes de toda esta corriente es la *Inscripción del Oeste* (*Ximing* 西銘) de Zhang Zai:

La mente del Santo concibe el Cielo-Tierra y los diez mil seres como un solo cuerpo. A sus ojos, todos los hombres del mundo, ya sean extraños o familiares, lejanos o cercanos, mientras tengan sangre y aliento, son sus hermanos, sus hijos. Ni uno hay a quien no quiera proteger, preservar, ni uno cuyas necesidades morales y materiales no quiera satisfacer, para llevar a cabo su voluntad de fundirse con los diez mil seres²⁰.

La idea de la unidad orgánica de todo cuanto existe choca frontalmente con la dualidad inherente a la ontología cristiana, donde Dios es esencialmente diferente de sus criaturas. Este sería uno de los puntos más criticados del neoconfucianismo por Matteo Ricci.

Para terminar este apartado, no se puede dejar de mencionar uno de los aspectos fundamentales de todo el pensamiento chino, no solo del con-

15 Uno de los autores que más estudió la vida y la obra de Zhu Xi fue Wing-Tsit Chan. Véase, por ejemplo, CHAN, 1987. Un texto que se centra específicamente en las ideas cosmológicas de Zhu Xi es: BERTHRONG, 2010: 153-175.

16 CHAN, 1969: 654.

17 Para la filosofía de Wang Yangming, véanse: CHENG, 1973: 49-72. ANGLE, 2010: 315-335. TIEN, 2010: 295-314.

18 El conocimiento interno o innato del ser humano, que Wang Yangming denominó *liangzhi* 良知, es uno de los puntos esenciales de su filosofía, tal como lo reconocen todos los investigadores. Por ejemplo: CHAN, 1969: 661. CHENG, 1973: 49. CHENG, 2002: 462. TIEN, 2010: 310-311.

19 CHAN, 1969: 659.

20 CHENG, 2002: 460.

fucianismo, sino del resto de las escuelas filosóficas del periodo clásico. Se trata de la existencia del Cielo (*Tian* 天) como una especie de deidad no personal que dirige la conducta humana y que rige los ciclos de la naturaleza. El Cielo se puede poner en diálogo con el otro concepto fundamental de la filosofía china: el *Dao* (Camino, Vía, Curso). A diferencia del Cielo, que permite la dualidad, el *Dao* (que se puede identificar con el principio o *li* de los neoconfucianos) es una realidad que engloba a todo lo que hay en el universo, y por tanto implica un monismo incompatible con la religión cristiana. Pero el Cielo es una entidad diferente de la Tierra y del ser humano, y, por tanto, permite la dualidad. Como se verá más adelante, el concepto del Cielo fue fundamental para la adaptación del cristianismo en China por los jesuitas.

El estudio del Cielo, o astronomía (en chino, *Tianwen* 天文), fue una de las ciencias más importantes en China a lo largo de todo el periodo imperial, debido a la relación entre el macrocosmos y el microcosmos, presente en el pensamiento chino desde la más remota antigüedad. El emperador era llamado Hijo del Cielo (*Tianzi* 天子), gobernaba sobre «todo el mundo» («todo lo que hay bajo el Cielo», *Tianxia* 天下, identificado con el imperio chino), y en cualquier momento podía perder el Mandato del Cielo (*Tianming* 天命). Así se legitimó el poder imperial durante milenios²¹. Durante varias dinastías, existió un departamento imperial encargado del estudio de la astronomía y la fijación del calendario. En la dinastía Ming, cuando Ricci llegó a Beijing, ese departamento era el *Qintianjian* 欽天監. El trabajo de los jesuitas en el *Qintianjian* sería una de las labores que más prestigio les daría en China²².

21 El Cielo es tan importante para el pensamiento chino que una de las obras más influyentes de la historia de la filosofía china, la de GRAHAM, 2012, se estructura precisamente en torno a la relación entre el Cielo y el ser humano. Para el concepto del Mandato del Cielo y la legitimación del poder imperial en China, véase GALVANY, 2010: 57-58.

22 Para entender la organización de la burocracia china y dónde se inscribía el *Qintianjian* dentro de la estructura imperial, así como las labores que los jesuitas ejercieron en él, véase ROMANO, 2004: 729-756.

Llega el momento de volver a la empresa jesuítica para evangelizar el imperio Ming y a su protagonista más famoso, Matteo Ricci.

RICCI Y LA EMPRESA MISIONERA EN CHINA

Matteo Ricci nació en Macerata (Italia), en el seno de una familia noble, en octubre de 1552²³. En 1568 fue a Roma para estudiar Derecho y allí ingresó como novicio en la Compañía de Jesús, en 1571. Estudió en el Colegio Romano, donde se formó, entre otras disciplinas, en matemáticas y astronomía. En 1577 se trasladó a Coimbra, donde estudió portugués y comenzó su formación en teología. En marzo de 1578 zarpó de Lisboa y llegó a Goa seis meses después. Allí siguió sus estudios de teología mientras enseñaba latín y griego. En 1580 fue ordenado sacerdote en Cochín. En abril de 1582 partió de Goa y llegó a Macao el 7 de agosto del mismo año. Tras estudiar en esa ciudad lengua china durante un año, finalmente penetró en el imperio de la dinastía Ming en septiembre de 1583. Se estableció en la ciudad de Zhaoqing, a orillas del río de la Perla, junto con el también jesuita Michele Ruggieri (1543-1607). En esta ciudad, donde permaneció hasta 1589, Ricci elaboró su famoso Mapamundi²⁴.

23 La vida y la obra de Ricci han sido muy estudiadas por los investigadores. En la primera mitad del siglo XX, fueron editadas las obras de Ricci: VENTURI, 1911-1913. D'ELIA, 1942-1949. Además de D'Elia, un investigador que publicó varias obras sobre Ricci, durante la década de 1930, fue el francés BERNARD, 1933; 1935. En las siguientes décadas, surgieron varios libros sobre los jesuitas en China, donde Ricci es uno de los protagonistas. Por ejemplo: CRONIN, 1955. DUNNE, 1962. ROWBOTHAM, 1966. Esas obras, en general bastante apologéticas, fueron superadas por otras más recientes, tales como: SPENCE, 1984. RONAN y BONNIE, 1988. ROSS, 1994. BROCKEY, 2007. HSIA, 2009. LAVEN, 2011. Algunos de estos libros se centran en la vida y obra de Ricci, mientras que otros se dedican a la historia de los jesuitas en China desde un punto de vista más amplio. En todos ellos, la figura del considerado como fundador de la misión, Matteo Ricci, es central. Los datos biográficos que aparecen en este artículo están tomados de esas obras.

24 El *Mapamundi* de Ricci, al mostrar América a la derecha y a Europa y África a la izquierda, dejando Asia en el centro, ha sido considerado por los especialistas como uno de los ejemplos gráficos más claros de la acomodación jesuítica: MUNGELLO, 1989: 72. LAVEN, 2011: 23.

Tras Zhaoqing, Ricci se estableció en Shaozhou, donde permaneció hasta 1595. En esta ciudad, el jesuita italiano comenzó la enseñanza de la ciencia europea a algunos letrados chinos. A raíz de su contacto con los intelectuales del país, tuvo lugar un hecho de gran trascendencia: Ricci «se confucianizó». Cuando Ricci y Ruggieri habían penetrado en el imperio chino, habían considerado que, para ser aceptados en la sociedad china, sería buena idea vestirse como los budistas. Sin embargo, conforme avanzaron los años y Ricci tuvo más clara la situación religiosa en China, se dio cuenta de que, por una parte, mimetizarse con los monjes budistas podía provocar que los chinos confundieran el cristianismo con una secta budista; por otra parte, tras el desarrollo del neoconfucianismo de las dinastías Song y Ming, el budismo no tenía prestigio entre los letrados chinos. Así pues, hacia 1595, Ricci abandonó las vestiduras budistas, se dejó crecer la barba y a partir de entonces adoptó ropajes y formas de vida en consonancia con los letrados confucianos²⁵. Esa «confucianización» de Ricci y de otros jesuitas puede ser considerada como uno de los aspectos más claros de la acomodación jesuítica a la cultura china.

Ricci comenzó así una relación muy fructífera con varios letrados chinos, que posteriormente se convertirían al cristianismo, tales como Qu Taisu 瞿太素 (1549-1611), Li Zhizao 李之藻 (1565-1630), Yang Tingyun 杨廷筠 (1557-1627) o Xu Guangqi 徐光啟 (1562-1633). De todos ellos, el más destacado fue este último, por los puestos que ocupó en la administración del estado y por su papel en la misión cristiana en China.

Ricci vivió en varias ciudades más, como Nanchang o Nanjing. Finalmente, en enero del año 1601, el jesuita italiano pudo establecerse en la capital imperial, Beijing, adonde llegó acompañado del jesuita español Diego de Pantoja

(1571-1618). Ricci ya no abandonaría la capital imperial hasta su muerte, el 11 de mayo de 1610.

En Beijing, Ricci compondría sus dos obras más importantes desde el punto de vista científico y filosófico: el *Tianzhu Shiyi* 天主實義 (*Verdadero significado del Señor del Cielo*), publicada en 1603, y el *Jihe Yuanben* 幾何原本 (*Elementos de Geometría*), publicada en 1607.

El *Jihe Yuanben* es una traducción parcial de *Los Elementos* de Euclides. Fue escrito por Ricci en colaboración con Xu Guangqi. Xu obtuvo en 1604 el grado *jinshi* 進士 en los exámenes imperiales, el más alto de los que se podían conseguir. Se convirtió al cristianismo y, en 1606, junto con Ricci, tradujeron los primeros libros de *Los Elementos*. La obra de Ricci y Xu Guangqi es una adaptación de la edición de Christophoro Clavio (1538-1612), uno de los jesuitas matemáticos y astrónomos más importantes de las primeras décadas de existencia de la Compañía de Jesús, que llegó a dar clases personalmente a Ricci durante su formación en Roma. La edición de *Los Elementos* de Euclides llevada a cabo por Clavio tenía un formato más práctico y con más comentarios que el original, lo cual se alineaba perfectamente con el sentido práctico que durante siglos habían tenido las matemáticas chinas²⁶. El *Jihe Yuanben* sirvió de base para la traducción al chino de numerosos libros de matemáticas europeas que los jesuitas llevaron a cabo durante las primeras décadas del siglo XVII.

El gran libro de Matteo Ricci sobre cuestiones de filosofía y teología es su *Tianzhu Shiyi*. En este artículo se va a analizar una parte de ese libro. Pero para poder valorar esta obra de Ricci, hay que volver los ojos a Filipinas, donde otro misionero, en este caso dominico, se adelantó al jesuita italiano en crear un puente filosófico entre el cristianismo y el confucianismo. Se trata del español Juan Cobo.

D'ELIA, 1938, realizó una edición crítica del *Mapamundi* de Ricci.

25 El giro de los jesuitas en China desde el budismo al confucianismo es fundamental para entender la misión china durante todo el siglo XVII. Las circunstancias que llevaron a Ricci a acercarse a los letrados confucianos, tanto en el aspecto exterior como en la forma de vida, son descritas en BROCKEY, 2007: 41-48.

26 El mejor estudio del *Jihe Yuanben* y su impacto en las matemáticas chinas es el de ENGELFRIET, 1998. En cuanto a la historia de las matemáticas chinas, véanse, por ejemplo: LI y DU, 1987. MARTZLOFF, 1997.

JUAN COBO Y SU OBRA *SHILU*

Como es bien conocido, tras varias expediciones por el Pacífico, los españoles se establecieron en las Filipinas en 1565, en una expedición al mando de Miguel López de Legazpi (c. 1510-1572)²⁷. Varios miembros de la Orden de San Agustín llegaron a Cebú en la expedición de López de Legazpi, incluyendo a Andrés de Urdaneta (1508-1568), a quien tradicionalmente se ha acreditado como descubridor del tornaviaje o ruta de navegación entre Filipinas y el continente americano²⁸. Uno de los religiosos más destacados de ese primer contingente agustiniano fue Martín de Rada (1533-1578). Rada fue un gran matemático y astrónomo, además de uno de los primeros españoles en pisar el territorio del imperio Ming. Realizó un viaje a la provincia china de Fujian en 1575, a partir de la cual escribió una *Relación* que influyó en el conocimiento sobre China en la Europa de su tiempo²⁹. Es por eso que Martín de Rada puede ser considerado un precedente del dominico Juan Cobo. Se acredita a Rada el haber llevado una gran cantidad de libros chinos en su viaje de vuelta a Filipinas³⁰. Debido al conocimiento chino que aportó al mundo hispano de la época mediante su *Relación* y a partir de los libros chinos que llevó a Manila, se puede considerar a Rada como uno de los primeros mediadores culturales entre China y el mundo occidental³¹.

Tras la Orden de San Agustín, los siguientes en establecerse en las Filipinas fueron los franciscanos, en 1578, y después los jesuitas, en 1581. Finalmente, en mayo de 1587, un contingente de quince dominicos llegó a Manila³². Tras los agustinos, fueron los miembros de la Orden de Predicadores los que se hicieron cargo de la predicación de los *sangleyes* o chinos de Manila³³. Los dominicos estudiaron la lengua china desde su llegada al archipiélago. Fueron ellos los primeros que realizaron en Filipinas la tarea de mediación intelectual entre la civilización china y la europea. Entre los primeros miembros de la Orden de Predicadores que estuvieron en Filipinas, el más destacado respecto a su relación con los chinos fue Juan Cobo.

Cobo nació en la localidad de Consuegra (Toledo), en 1546 o 1547³⁴. Ingresó en la orden de los dominicos en 1563, en el convento de Ocaña.

que también ha investigado a Rada es OSTOLAZA ELIZONDO, 2006: 177-198.

27 No es este el lugar para profundizar en la exploración del Pacífico y en la presencia española en Asia Oriental y Suroccidental durante el siglo XVI, tema sobre el que se ha escrito mucho. Véanse por ejemplo, entre otras muchas: GIL, 1989. BERNABÉU ALBERT, 1992. HIDALGO NUCHERA, 1995. YUSTE y PINZÓN, 2016.

28 Un autor que ha estudiado en profundidad la llegada de los agustinos a Filipinas y ha compilado documentos de la época es RODRÍGUEZ, 1978. Para la vida y la obra de Urdaneta, así como las circunstancias en que se llevó a cabo la expedición de Legazpi y el tornaviaje posterior, véanse: DE MIGUEL, 2008. TRUCHUELO, 2009. BARRÓN, 2012.

29 La *Relación* de Rada fue una de las fuentes utilizadas por Juan González de Mendoza (1545-1618) para la composición de su famosa *Historia del Gran Reino de la China*, que se convirtió en la obra más leída, traducida y publicada sobre China en la Europa de finales del siglo XVI. El mejor estudio sobre esta obra es el de SOLA, 2018.

30 FOLCH, 2018: 9-18.

31 La investigadora que más ha estudiado la vida y la obra de Martín de Rada es FOLCH, 2008: 33-63. Otra autora

32 La fuente más importante para conocer la llegada y establecimiento de los dominicos en las Filipinas es la crónica escrita por Diego Aduarte, un miembro de la Orden de Santo Domingo que pasó décadas en el archipiélago a principios del siglo XVII. Su obra fue publicada por primera vez en Manila, en 1640, y fue reeditada en el siglo XX (ADUARTE, 1962). Otros autores que han escrito sobre los primeros dominicos en Filipinas y China son: FERNÁNDEZ, 1958. GONZÁLEZ, 1955-1967. GONZÁLEZ VALLES, 1987. Un artículo que se centra en la llegada e implantación de los dominicos en China es el de BUSQUETS, 2013: 191-214.

33 Poco tiempo después del establecimiento de los españoles en Manila, numerosos comerciantes chinos, procedentes en su mayoría de la provincia de Fujian, empezaron a establecerse en la capital filipina. Al cabo de pocos años, miles de chinos, a los que los españoles llamaban *sangleyes*, poblaban la ciudad. No solo fueron fundamentales para el intercambio de plata de origen americano por mercancías chinas y de otros países asiáticos, iniciando así la famosa ruta del Galeón de Manila, sino que la mayor parte de los negocios, de la construcción y de los servicios de la ciudad de Manila estaban en manos de los chinos. Se puede encontrar información sobre los *sangleyes* y su interacción con los españoles de Filipinas en OLLÉ, 2008: 61-90. GARCÍA-ABÁSULO GONZÁLEZ, 2011: 223-242. GIL, 2011. CERVERA, 2015.

34 La biografía de Juan Cobo, particularmente su labor en Manila, es ampliamente tratada en obras de la época, como la ya citada de ADUARTE, 1962, y también la escrita por Antonio de Remesal, publicada a principios del siglo XVII (edición moderna, REMESAL, 1988). En las últimas décadas, la vida y la obra de Cobo han sido también estudiadas: VILLARROEL, 1986: 1-37. CERVERA, 2013: 335-393.

Estudió en Ávila y en Alcalá. En julio de 1586, se embarcó desde Cádiz y llegó al puerto de Veracruz a finales de septiembre del mismo año. Tras permanecer en la Ciudad de México unos meses, se embarcó desde Acapulco y llegó a Manila en mayo de 1588. Como miembro de la Orden de Predicadores, Cobo estaba supeditado al patronato de la Corona de Castilla. Esto significa que era prácticamente un «funcionario real», y debía por tanto llevar a cabo las actividades de carácter diplomático o político que le encomendaran las autoridades de Filipinas. En 1592, el kampaku Hideyoshi Toyotomi (1537-1598), tras hacerse con el poder en Japón, envió una carta al gobernador de Filipinas para pedir tributos, amenazando con invadir el archipiélago. Gracias a su conocimiento de la escritura china, Cobo fue enviado a Japón como embajador de la Monarquía Hispánica. Tras permanecer un tiempo en Japón, Cobo volvió a Filipinas a finales de 1592. Su barco se hundió y falleció en las costas de la isla de Taiwán³⁵.

Cobo fue el primer dominico que dominó la lengua china, tanto a nivel oral como escrito. Así lo acredita Diego de Aduarte, que afirma que podía leer y escribir tres mil caracteres³⁶. El dominio del chino supuso para Cobo la posibilidad de entrar en contacto con los chinos de Manila y con sus obras. Fue uno de los pioneros en las relaciones entre Europa y China a nivel científico, gracias a su obra *Shilu*.

Cobo escribió varias obras muy destacadas. Una de ellas es el *Beng Sim Po Cam* (o *Mingxin Baojian* 明心寶鑑, usando transcripción *pinyin* para la pronunciación en mandarín), cuyo título se puede traducir como *Espejo Rico del Claro Corazón*. Esta obra constituye el primer libro chino traducido al español³⁷. Es un libro bilingüe, ya que aparece tanto el original en chino (páginas izquierdas) como la traducción al castellano (páginas derechas). El contenido incluye frases y aforismos de varios filósofos chinos, como Confucio, Mencio, Laozi, Zhuangzi, Zhu Xi... Este

libro chino era muy popular en la provincia de Fujian a finales de la dinastía Ming, y desde allí una copia pudo ser llevada a Manila y llegó a los dominicos involucrados en la evangelización de los chinos, como Juan Cobo³⁸. Probablemente, este dominico lo tradujo para tener práctica con el idioma chino antes de escribir la que sería su gran obra: el *Shilu*³⁹.

El Bian Zhengjiao Zhenchuan Shilu 辨正教真傳實錄, título que se podría traducir como *Auténtico registro de la discusión de la verdadera propagación de la Religión Ortodoxa*, o bien, *Auténtico registro de la religión verdadera* (*Shilu* en su forma corta) es la obra más importante de Cobo⁴⁰. Se trata de uno de los dos o tres primeros libros impresos en Filipinas, y también del segundo libro escrito en chino por un europeo, después del *Tianzhu Shilu* 天主實錄 (*Verdadero Registro del Señor del Cielo*, o *Dios*), del jesuita Michele Ruggieri (1543-1607), publicado en 1584⁴¹. Todavía más importante, el *Shilu* de Cobo es la primera obra en chino que introduce ideas científicas occidentales en el ambiente cultural chino, y también el primer libro en chino que trata de aspectos del cristianismo desde un punto de vista racional, no dogmático. Estos aspectos convierten a esta obra en una de las más destacadas de todos los tiempos sobre los intercambios científicos y filosóficos entre Europa y China⁴².

El *Shilu* es una adaptación de la *Introducción al Símbolo de la Fe*, del también dominico Luis de Granada, publicado por primera vez en Salamanca en 1583 y muy popular en la España de

35 ADUARTE, 1962, vol. 1: 222.

36 ADUARTE, 1962, vol. 1: 219.

37 El libro no fue publicado en la época de Cobo, sino que se mantuvo como manuscrito hasta el siglo XX. Fue estudiado por SANZ, 1959. Ya en las últimas décadas, se han realizado dos ediciones críticas: OLLÉ, 1998. LIU, 2005.

38 CHIA, 2011: 263.

39 BORAO, 2012: 37.

40 Aunque el *Shilu* de Cobo fue publicado en Manila en 1593, solo se conserva un ejemplar en todo el mundo, actualmente en la Biblioteca Nacional de España, en Madrid (referencia R/33396). Se puede acceder en el sitio Web: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/2532052>. Hace unas décadas, apareció en Manila una edición del facsímil de esta obra, así como su traducción al inglés y al español (VILLARROEL, 1986).

41 Recientemente salió una traducción al inglés con un estudio crítico de esta obra de Ruggieri (CANARIS, 2021).

42 Carlos Sanz, uno de los primeros investigadores de la obra de Cobo, llegó a afirmar hace décadas que el *Shilu* es «la más inestimable joya bibliográfica ultramarina y el libro de más subido valor existente en nuestras bibliotecas públicas o privadas» (SANZ, 1958: 249).

su tiempo⁴³. La obra de Cobo tiene nueve capítulos, de los que los tres primeros son de temática religiosa, mientras que los otros seis podrían calificarse como de carácter científico. El libro está escrito en forma de diálogo entre un letrado chino, que pregunta, y un letrado occidental, un fraile (representando al propio Cobo) que explica al chino algunas de las verdades fundamentales de la visión cristiana del mundo.

Desde el punto de vista de la ciencia, el capítulo más importante es el cuarto. En él, Cobo presenta el sistema cosmológico europeo de su época. En el texto, el letrado occidental afirma que la Tierra es esférica y da argumentos para probarlo. El *Shilu* de Cobo es la primera obra escrita en chino en toda la historia que hace esa afirmación⁴⁴. En ese mismo capítulo se intercalan varias ilustraciones del sistema cosmológico geocéntrico, las pruebas de la esfericidad de la Tierra, y un mapa de la zona del Pacífico donde aparecen, entre otros lugares, China, Luzón, Japón, Malaca o México. Como autor del *Shilu*, Cobo puede ser considerado uno de los primeros y más destacados mediadores científicos europeos en el ámbito cultural chino.

EL *SHILU* Y LA FILOSOFÍA CHINA

El *Shilu* de Cobo no solo constituye el primer libro escrito en chino que introduce ideas científicas europeas en el ámbito chino, sino que también es un puente entre la filosofía china y la europea. El autor, formado en la tradición escolástica de la Europa de su tiempo, utiliza en ocasiones elementos aristotélicos, pero al mismo tiempo, para acercarse a los letrados chinos, usa también conceptos enmarcados en la filosofía china. Por ejemplo, en el *Shilu* aparecen nume-

rosas veces términos como *li*, *wuji* o *taiji*, los cuales, como se vio anteriormente, son importantes para el pensamiento neoconfuciano.

En el *Shilu* de Cobo, el término *wuji* 無極 aparece 62 veces, mientras que el concepto *taiji* 太極 se puede leer 27 veces en toda la obra⁴⁵. Ambos términos son fundamentales en la cosmología neoconfuciana. Como ya se dijo, *wuji* puede ser traducido como «Supremo vacío», «No-ser último», o también, «lo Ilimitado». Este término suele utilizarse en el *Shilu* con el significado de «infinito», de hecho, así es traducido al español por Villarroel en su edición de 1986⁴⁶.

El término *wuji* aparece en el título del tercer capítulo. Originalmente, en la obra de Cobo, ese título es «*Wei wuji zhi shiqing zhang zhi san* 謂無極之事情章之三»⁴⁷. En su edición de 1986, Fidel Villarroel lo traduce como «Hablando de las cosas infinitas»⁴⁸. Sin embargo, de manera literal, la traducción sería «Tercer capítulo, que habla sobre los asuntos del *wuji* (Ilimitado, Supremo Vacío, No-ser último)»⁴⁹, siendo *wuji*, como ya se ha explicado, un concepto clave de la cosmología neoconfuciana desde la obra de Zhou Dunyi. Esa utilización de elementos filosóficos chinos para apoyar la teología cristiana todavía es más patente en el título del segundo capítulo del *Shilu*: «*Lun zhen you yi wei wuji wei wanwu zhi shi zhang zhi er* 論真有一位無極為萬物之始也章之二»⁵⁰. Villarroel traduce este título como «Sobre la existencia de un ser infinito, principio de todas las cosas»⁵¹. No cabe duda de que la intención de Cobo era precisamente mostrar a los letrados chinos que hay un ser infinito, creador de todo lo existente, que es Dios, tal como es entendido en la religión cristiana. Ahora bien, la traducción más literal de ese título sería: «Segundo capítulo, que habla sobre la existencia real del *wuji* (Ilimitado, Supremo Vacío, No-ser último) que es el principio de las diez mil cosas (forma como se designa a todo lo

43 VILLARROEL, 1986: 87-93.

44 Aunque el famoso historiador de la ciencia china, Joseph Needham, analizaba hace décadas las teorías cosmológicas de la antigua China y suponía que los chinos sabían sobre la esfericidad de la tierra (NEEDHAM, 1959, vol. 3: 210-228), autores posteriores, como Christopher Cullen, hicieron patente que no hay ninguna evidencia en los textos chinos antiguos que mencionen la esfericidad de la Tierra (CULLEN, 1996: 39). Esto convierte al libro de Cobo en el primero escrito en chino que claramente afirma que nuestro planeta es esférico.

45 CHAN, 1989: 485.

46 Véase, por ejemplo, VILLARROEL, 1986: 143, 163, 172, 179, 180, 187, 196, 270...

47 VILLARROEL, 1986: 189.

48 VILLARROEL, 1986: 188.

49 Traducción propia del original chino.

50 VILLARROEL, 1986: 145.

51 VILLARROEL, 1986: 144.

que existe en la filosofía china)»⁵². Un letrado neoconfuciano entendería muy bien ese título, ya que se alinearía totalmente con la cosmología de Zhou Dunyi y Zhu Xi, pero en absoluto pensaría en un Dios personal al estilo del que aparece en el cristianismo, el judaísmo o el islam.

En cuanto a *taiji*, en la filosofía china este concepto suele ser traducido al español como «Supremo Último», y a partir de la época de Zhu Xi, sería entendido como un principio ontológico de todo lo existente. Ahora bien, en la obra de Cobo, el término *taiji* suele hacer referencia a la idea cristiana de Dios y a su infinitud. En su edición de la obra, Villarroel a veces lo traduce al español haciendo referencia a Dios o al Señor cristiano⁵³.

Ese *taiji*, equivalente al Dios cristiano en la obra de Cobo, genera todo lo existente a partir del principio dual del *yin* y el *yang*. Pero compárense los siguientes dos fragmentos. En el capítulo cuarto, Cobo dice: «*Taiji sheng liang yi sheng si xiang* 太極生兩儀兩儀生四象»⁵⁴, frase que puede ser traducida como «el infinito (*taiji*) produjo los dos principios, los dos principios produjeron los cuatro fenómenos»⁵⁵. Los «dos principios» (*liang yi* 兩儀) hacen referencia, sin duda, al *yin* y al *yang*. Sin embargo, ¿qué quiere decir Cobo cuando habla de «los cuatro fenómenos» (*si xiang* 四象)? Probablemente, el dominico estaba pensando en los cuatro elementos de Empédocles y Aristóteles (agua, aire, fuego y tierra). En la cosmovisión china, tal como antes se señalaba, no se habla de cuatro, sino de cinco elementos. Pero curiosamente, en otro fragmento del *Shilu*, Cobo sí se posiciona de manera más ortodoxa dentro de la tradición china, cuando afirma que «*Zi taiji hua sheng cheng zhi ri, er liang yi dian wu* 自太極化生成之日, 而兩儀奠伍»⁵⁶, fragmento que puede ser traducido como

«Cuando el *taiji* se constituyó, de los dos aparecieron los cinco»⁵⁷. Aquí el autor hace referencia a los cinco elementos o procesos de la cosmología china, los *wuxing* 五行: agua, fuego, madera, metal y tierra.

Como ya se señalaba en el apartado sobre la filosofía neoconfuciana, el concepto más importante de esta corriente de pensamiento, al menos de la escuela ortodoxa encabezada por Zhu Xi, es el de *li* 理. En el *Shilu* de Cobo, este término aparece en algunos fragmentos. Por ejemplo, en el capítulo segundo, el texto dice: «*li you taiji* 理有太極»⁵⁸. Esta frase de cuatro caracteres, tres de los cuales son conceptos importantes del neoconfucianismo, se puede traducir de manera fácil y literal como «el *li* tiene *taiji*»⁵⁹, aunque Fidel Villarroel lo traduce al español como «La “razón” es primordial»⁶⁰. Un fragmento similar, en el mismo capítulo, es «*taiji zhi li* 太極之理»⁶¹, «el *li* del *taiji*»⁶², traducido por Villarroel como «la razón del infinito»⁶³. En el capítulo tercero, el texto dice: «*taiji er wuji zhi li* 太極而無極之理»⁶⁴, esto es, «el *li* del *taiji* y el *wuji*»⁶⁵, traducido por Villarroel como «el pensamiento del infinito y la razón del infinito»⁶⁶.

Una vez más, hay que recordar que el principio ontológico fundamental en la filosofía neoconfuciana, ese *li* equiparable al *Dao*, implica una unidad orgánica de todas las cosas. A diferencia del Dios cristiano, esencialmente diferente de sus criaturas, el *li* lo engloba todo. Los fragmentos del *Shilu* citados muestran claramente el grado de acomodación del libro de Cobo. Tanto se quiso adaptar a la filosofía china, que el libro, leído por un letrado chino de la época, probablemente no resultara extraño. Sin embargo,

52 Traducción propia del original chino.

53 El término *taiji* es traducido a menudo por Fidel Villarroel como «Infinito» (véase, por ejemplo, VILLARROEL, 1986: 159, 167, 176, 180, 196, 212, 265...). Pero en otras ocasiones lo entiende como «Señor soberano» (VILLARROEL, 1986: 156), «Señor Infinito» (VILLARROEL, 1986: 172), «Dios infinito» (VILLARROEL, 1986: 180) o «espíritu infinito» (VILLARROEL, 1986: 203).

54 VILLARROEL, 1986: 264.

55 VILLARROEL, 1986: 265.

56 VILLARROEL, 1986: 213.

57 El original en chino es erróneamente traducido por Fidel Villarroel como «Desde el día que el Infinito los creó y perfeccionó, ambos cielo y tierra, fijaron su posición cierta» (VILLARROEL, 1986: 212). La traducción más literal, que es la que doy («de los dos aparecieron los cinco») es mía.

58 VILLARROEL, 1986: 149.

59 Traducción propia del original chino.

60 VILLARROEL, 1986: 148.

61 VILLARROEL, 1986: 177.

62 Traducción propia del original chino.

63 VILLARROEL, 1986: 176.

64 VILLARROEL, 1986: 190.

65 Traducción propia del original chino.

66 VILLARROEL, 1986: 191.

difícilmente se pudo llegar a transmitir la idea fundamental de un Dios personal, creador de todo lo que existe, y esencialmente diferente de su creación, tal como es entendido en la teología cristiana. Cobo fue pionero en las relaciones científicas y filosóficas entre China y Europa, adelantándose a Ricci con su obra *Shilu*, pero cometió algunos errores graves de interpretación de la filosofía neoconfuciana. Desde el punto de vista del cristianismo católico romano, el *Shilu* se podría considerar prácticamente como un libro herético. ¿Cómo pudo suceder tal cosa?

Una primera pregunta que nos podemos hacer es cómo pudo ser capaz Cobo de escribir un libro en chino clásico, con un fuerte contenido filosófico, si permaneció en Manila solamente cuatro años antes de morir. La respuesta es que tuvo que ser ayudado por un colaborador chino, un amanuense que seguramente no solo le ayudó con el idioma, sino también con los conceptos filosóficos. Esto parece bastante claro y así es acreditado por la mayoría de los investigadores de esta obra⁶⁷. En el *Shilu*, escrito en forma de diálogo como antes se ha señalado, ese colaborador toma el papel del interlocutor del propio Cobo como un letrado chino. En el libro toma la palabra y dice: «Yo he venido a este lugar y he oído atentamente las instrucciones del Padre y me han transformado a mí, chino, y a esas supersticiones en cosa completamente distinta»⁶⁸. El colaborador de Cobo debía tener un buen conocimiento sobre la lengua y la filosofía china, tal como se afirma en el propio libro: «Si bien no me atrevo a compararme con los frailes españoles, pero no me exceden. Pues yo constantemente he estudiado la lengua china hasta el día de hoy, ya por muchos años, y estoy muy versado en ella»⁶⁹. Parece claro por tanto que Cobo escribió su *Shilu* junto con un colaborador chino. Según Albert Chan, ese chino, probablemente un letrado afincado en Manila, había tenido un largo contacto con la cultura española, ya que de otra

forma no habría podido expresar las ideas europeas en chino como lo hizo⁷⁰.

El *Shilu* de Cobo nunca tuvo una gran difusión. Ni siquiera en Manila fue ampliamente leído. Muy pocos chinos afincados en las Filipinas podrían haberlo entendido, en parte por no tener la educación necesaria y en parte porque casi todos hablaban exclusivamente dialecto de Minnan. Además, el precio oficial de venta (4 reales, que aparece en el propio libro) lo hacían un artículo de lujo⁷¹. Es muy dudoso que algún ejemplar llegara al imperio chino, al menos no tenemos pruebas de que ello ocurriera. Entonces, ¿por qué fue escrito y publicado? La investigadora Lucille Chia contesta a esta pregunta argumentando que la obra de Cobo probablemente fue escrita y publicada para mostrar que los dominicos eran capaces de evangelizar a los chinos⁷². Unos años después de que los jesuitas hubieran fundado las primeras misiones en el imperio chino, y después de que Ruggieri publicara su *Tianzhu Shilu*, los dominicos de Manila querían mostrar que ellos podían hacerlo tan bien como los jesuitas. Si el *Shilu* de Cobo fue escrito para mostrar la competencia de la Orden de Predicadores para evangelizar China, y no tanto para ser distribuido entre los posibles chinos conversos, eso explicaría también que la obra no llegara a tener una gran tirada.

Unos años después de su publicación, probablemente cuando los dominicos conocieron mejor la filosofía china, se dieron cuenta de los malentendidos que podía ocasionar la lectura del libro. El *Shilu* desapareció y nunca fue utilizado por los dominicos posteriormente, conservándose en todo el mundo solo una copia impresa del libro.

EL CONFUCIANISMO DE RICCI

El caso de Matteo Ricci es muy distinto del de Cobo. A diferencia del dominico, que tuvo contacto con la cultura china solamente durante los cuatro años que vivió en Manila, Ricci sí tuvo un contacto continuado con las obras clásicas y con los letrados confucianos de la dinastía Ming duran-

67 Véanse, por ejemplo: VILLARROEL, 1986: 43. CHAN, 1989: 484. LIU, 2005: 16-17. CHIA, 2011: 261. BORAO, 2012: 35. CERVERA, 2013: 410-412.

68 VILLARROEL, 1986: 107.

69 VILLARROEL, 1986: 115.

70 CHAN, 1989: 484.

71 CHIA, 2011: 262.

72 CHIA, 2011: 262.

te casi tres décadas. Sin embargo, su gran libro filosófico, el *Tianzhu Shiyi*, tiene grandes paralelismos con el *Shilu* de Cobo, y por eso la comparación de ambos textos puede dar muchas claves para entender el proceso de adaptación filosófica de los misioneros al mundo chino y su labor como mediadores entre las civilizaciones europea y china.

Ya antes se ha señalado que, en la década de 1590, Matteo Ricci decidió cambiar de vestiduras y de actitud, alejándose del budismo y girando hacia el confucianismo. Esta «acomodación intelectual», que podría ser calificada como una «confucianización del cristianismo» o «cristianización del confucianismo», no solo supuso un acercamiento a los confucianos en detrimento de los budistas, sino también un acercamiento a algunos letrados que se oponían a la ortodoxia del neoconfucianismo de las dinastías Song y Ming y propugnaban una vuelta a las fuentes originales de Confucio⁷³.

Cuando los primeros misioneros católicos entraron en contacto con la filosofía china en el siglo XVI, la corriente principal del confucianismo era el neoconfucianismo, a través de autores como Zhu Xi o Wang Yangming. El neoconfucianismo incluía elementos metafísicos y cosmológicos que eran incompatibles con las concepciones cristianas sobre el mundo. Sin embargo, los textos de los primeros confucianos, particularmente de Confucio, eran principalmente éticos, compatibles con la religión cristiana. Por eso Ricci trató de acercarse al confucianismo original y criticó a los filósofos neoconfucianos. Esto resulta claro si se analiza su *Tianzhu Shiyi*.

El *Tianzhu Shiyi* 天主實義 (*Verdadero significado del Señor del Cielo*, o *Verdadero significado de Dios*), libro publicado en Beijing en 1603, es la gran obra filosófica y teológica de

73 El tema de la interacción en China entre el cristianismo y el confucianismo, particularmente el papel de la Compañía de Jesús y la aceptación o rechazo de los letrados chinos de la cultura europea y la religión cristiana, es un tema muy amplio que ha sido muy tratado por los investigadores. Algunos de los que han estudiado en profundidad este tema son: YOUNG, 1983. GERNET, 1989. RULE, 1986. ZHANG, 1996. JENSEN, 1997. MUNGELLO, 2009. HUANG, 2009. MEYNARD, 2015.

Matteo Ricci⁷⁴. Está basado en el *Tianzhu Shilu* 天主實錄 (*Verdadero Registro del Señor del Cielo*), de Michele Ruggieri (1584), aunque la obra de Ricci es menos dogmática que la de Ruggieri. Tanto en la obra de Ruggieri como en la Ricci, en el título aparece la palabra que designará al Dios cristiano (al menos, en la Iglesia católica), desde el siglo XVI hasta nuestros días: *Tianzhu* 天主, literalmente, «Señor del Cielo». Sin embargo, como veremos enseguida, Ricci utilizó como equivalentes otras denominaciones para referirse a Dios, como *Shangdi* 上帝 (*Soberano en lo Alto*) o *Tian* 天 (*Cielo*).

El *Tianzhu Shiyi* está escrito en forma de diálogo entre un letrado chino, que pregunta, y un intelectual occidental (el propio Ricci), que responde a las dudas del chino. Tiene por tanto una estructura similar al *Shilu* de Cobo. En el libro se exponen algunas cuestiones generales sobre el cristianismo, rechazándose el budismo, el daoísmo y el neoconfucianismo (particularmente su cosmología y su metafísica), pero aceptándose las concepciones éticas de Confucio. En definitiva, en su libro, Ricci muestra que es posible una unión entre las enseñanzas de Confucio y el cristianismo.

Uno de los capítulos donde el autor se muestra más crítico es el cuarto. En él, se refuta la idea del monismo subyacente en la ontología neoconfuciana. La argumentación comienza con una exposición del letrado chino:

El letrado chino dice: nuestros sabios en la antigua China eran conscientes claramente de que las naturalezas del cielo, la tierra y todas las cosas son buenas y todas comparten el gran principio inmutable de tal forma que si las cosas son grandes o pequeñas, sus naturalezas básicas son orgánicamente una. Es posible, por tanto, decir que el Señor del Cielo que es el Soberano en lo Alto está dentro de todas las cosas, y que forma una unidad con todas las cosas. Nuestros sabios (...) también dicen que aunque los hombres y las criaturas mueren y son destruidas, sus naturalezas básicas no se extinguen, sino que se unen al Señor del Cielo. Esta es otra forma de decir que el alma humana no se extingue; pero

74 El *Tianzhu Shiyi* de Ricci fue reproducido, analizado y traducido al inglés en su integridad hace unas décadas (RICCI, 1985). Esta es la edición que he utilizado principalmente para este apartado.

quizá hay alguna diferencia entre esto y sus enseñanzas sobre el Señor del Cielo, señor⁷⁵.

Ese fragmento resume a la perfección algunas de las concepciones ontológicas presentes en China desde la dinastía Song. El «gran principio inmutable» al que hace referencia el letrado chino no es otro que el *li* 理, el principio o patrón fundamental de todo cuanto existe.

La parte inicial del fragmento citado, en chino, dice así: «*Tiandi wanwu ben xing jie shan, ju you hong li, bu ke geng yi* 天地萬物本性皆善，俱有宏理，不可更易»⁷⁶, traducido por Lancashire y Hu como «las naturalezas del cielo, la tierra y todas las cosas son buenas y todas comparten el gran principio inmutable»⁷⁷. Los cuatro caracteres más relevantes de esa oración son «*ju you hong li* 俱有宏理», que literalmente se pueden traducir como «todo tiene un gran principio o *li*»⁷⁸. La palabra clave ahí es *li* 理, el principio (o patrón, o ley) de todo cuanto existe. Más adelante, en ese mismo fragmento, el letrado chino afirma: «*yi wei wu you ju wei, qi xing yiti* 以為物有巨微，其性一體»⁷⁹. Esa oración es traducida por Lancashire y Hu como «si las cosas son grandes o pequeñas, sus naturalezas básicas son orgánicamente una»⁸⁰, pero una traducción más literal sería «respecto a las cosas, las hay grandes o pequeñas, su naturaleza forman un solo cuerpo»⁸¹. Esta idea de la unidad de todas las cosas (*yiti* 一體, textualmente, «un cuerpo», «una entidad», una unidad orgánica), es fundamental en la ontología neoconfuciana.

La idea de la unidad orgánica de todo lo existente se opone totalmente a la ontología cristiana, donde hay una diferencia fundamental entre Dios

y sus criaturas. El letrado occidental (Ricci) se muestra escandalizado de lo que expone el letrado chino. Le contesta de la siguiente forma:

El letrado occidental dice: el error de lo que acabas de decir es más grande que cualquier otra cosa que he oído de ti hasta ahora. ¿Cómo me atrevería yo a mantener un punto de vista similar? ¿Cómo me atrevería yo a disminuir la dignidad de nuestro Soberano en lo Alto de esta manera? (...) Decir que lo que es creado está al mismo nivel que el creador es usar las palabras arrogantes del demonio, Lucifer. ¿Quién se atreve a hablar de esta manera? Debido a que la gente no prohíbe los escritos canónicos mentirosos del Buda, han sido infectados involuntariamente con sus palabras venenosas. ¿Dónde en las enseñanzas del duque de Zhou y Confucio o en los antiguos escritos canónicos de tu noble país, hay una persona que se preocupa por mostrar falta de respeto al soberano o emperador y en insistir que él está a su mismo nivel? Si un ciudadano ordinario afirma que es tan noble como el emperador, ¿puede evitar ser culpable de un crimen? Si a la gente de este mundo no se le permite de manera insensata compararse con los reyes del mundo, ¿cómo pueden considerarse iguales al Soberano Celeste que está en lo Alto? La gente dice: “Tú eres tú y yo soy yo”; pero ahora un insecto en una zanja dice al Soberano en lo Alto: “Tú eres yo y yo soy tú”. ¿No es eso oponerse a la verdad hasta el límite?⁸².

Ricci argumenta de manera clara en contra del monismo ontológico subyacente en la filosofía neoconfuciana. Hay una diferencia clara entre Dios y todo lo creado. En ese fragmento, Ricci se refiere a Dios como el «Soberano Celeste que está en lo Alto», originalmente en chino, *Tian Shangdi* 天上帝⁸³. Es relevante que aquí Ricci utilice, juntas, las dos expresiones para referirse a Dios que casi un siglo después, durante la Controversia de los Ritos Chinos, serían consideradas heréticas para referirse a Dios: *Tian* y *Shangdi*.

En ese fragmento, el letrado occidental no pierde la oportunidad para criticar el budismo («los escritos canónicos mentirosos del Buda») y, al mismo tiempo, elogiar los textos del confucianismo clásico («las enseñanzas del Duque de Zhou y Confucio»). Ricci fue muy hábil para alinear su libro con los debates que estaban teniendo lugar en la China de finales de la dinastía Ming, donde algunos letrados estaban empezando a criticar la versión ortodoxa del neoconfu-

75 RICCI, 1985: 203-205. En este fragmento, igual que en los siguientes, he traducido al español la versión en inglés del original chino, realizada por Douglas Lancashire y Hu Kuo-Chen. Solo en algunos lugares, he señalado los caracteres chinos correspondientes a ciertos pasajes especialmente relevantes para la filosofía china, dando mi propia traducción del original en chino.

76 RICCI, 1985: 202.

77 RICCI, 1985: 203. En este caso, como en el resto de los fragmentos citados y traducidos del chino al inglés por Lancashire y Hu, la traducción del inglés al español es mía.

78 Traducción propia del original chino.

79 RICCI, 1985: 202.

80 RICCI, 1985: 203.

81 Traducción propia del original chino.

82 RICCI, 1985: 205.

83 RICCI, 1985: 204.

cianismo; esto constituyó el contexto para la condena por parte de Ricci del sincretismo propio del neoconfucianismo, que es patente a lo largo de buena parte del *Tianzhu Shiyi*⁸⁴.

Más adelante, el jesuita continúa con su discurso. Ricci, por boca del letrado occidental del libro, afirma la radical diferencia entre Dios y sus criaturas, negando de esta manera la ontología monista, independientemente de la manera como se interprete ese monismo:

Afirmar que el Señor del Cielo y todas las cosas son lo mismo; o que el Señor del Cielo es todas las cosas, y que aparte del Señor del Cielo no hay nada; o que el Señor del Cielo está dentro de todas las cosas, y es un constituyente interno de todas las cosas; o que todas las cosas están ahí para que el Señor del Cielo las use igual que los instrumentos y las herramientas están ahí para que los artesanos las usen, es distorsionar la verdad, y ahora voy a proceder a explicar por qué⁸⁵.

Ricci sigue dando argumentos para refutar que todas las cosas, incluyendo los seres humanos, sean parte de la divinidad, utilizando la lógica aristotélico-tomista que conocía tan bien. Para ello, vuelve a hablar sobre la naturaleza de Dios (*Tianzhu* 天主, el *Señor del Cielo*), al cual había dedicado toda la primera parte de su *Tianzhu Shiyi*. Dentro de la cosmovisión cristiana en la que Dios creó el mundo de la nada y es infinitamente poderoso y bueno, no tiene sentido considerar que los hombres sean iguales a Dios: «[En la primera sección de esta obra] probé que el Señor del Cielo es el creador y controlador de todas las cosas; que Su naturaleza es perfecta y no le falta nada; y que Él no puede ser medido por las cosas en este mundo. ¡Uno no puede decir, entonces, que todas las cosas compartan un cuerpo común con Él!»⁸⁶.

Después de tan larga argumentación, el letrado chino finalmente parece convencido de que no es posible que los seres humanos, ni que las cosas del mundo, sean de la misma naturaleza que Dios. Pero entonces, el letrado todavía expone otra duda. El fragmento en chino es el siguiente: «*You wei ren yu Tianxia zhi wanwu jie*

yi 有謂人於天下之萬物皆一»⁸⁷. Esa oración se puede traducir literalmente como: «Hay quienes dicen que el ser humano (*ren* 人), junto con todas las cosas del mundo (*Tianxia* 天下, lo que hay bajo el Cielo) son uno (*yi* 一)»⁸⁸, es decir, los seres humanos son de la misma naturaleza que el resto de las cosas del mundo, ya que forman una unidad orgánica con ellas. El letrado occidental, es decir, Ricci, responde de la siguiente forma:

El letrado occidental dice: considerar que el hombre es lo mismo que el Señor del Cielo es estimarlo demasiado alto; pero considerar al hombre como uno con todas las cosas es decir que es lo mismo que el barro y la piedra, en cuyo caso está siendo rebajado. Debido a que la anterior opinión evalúa al hombre demasiado alto, me temo que haya algunos que quieran tratarlo como un animal. Debido a que [esas personas] exageran la pequeñez del hombre, imagino que hay algunos que se sienten nerviosos al no considerarlo como barro o piedra. ¿Usted, señor, estaría de acuerdo en considerar que la humanidad cae en la categoría del barro y la piedra? No es difícil mostrar que ese tipo de argumento no es sostenible⁸⁹.

Hay que recordar el fragmento citado anteriormente de Wang Yangming donde, de una manera muy mística, se expresaba la interrelación de todo cuanto existe, afirmando por tanto la unidad de todas las cosas. Ricci niega radicalmente esa unidad orgánica. Dios es diferente de sus criaturas, pero también el ser humano es diferente de los animales y las cosas, creadas por Dios en diferentes días según el Libro del Génesis. Finalmente, Ricci creó puentes entre la filosofía china y la cosmovisión cristiana de una manera más sutil que Cobo en su *Shilu*. Aunque se desmarcó del budismo y del neoconfucianismo, se mantuvo alineado con la ética del confucianismo original.

La acomodación de Valignano encontró en Ricci y los suyos su forma más sofisticada. La estrategia de la misión, encarnada en China por Ricci, consistía en un programa dirigido a la élite de la corte imperial y a la clase dominante de los letrados. Esa estrategia se basaba en la razón,

84 LAVEN, 2011: 205.

85 RICCI, 1985: 215.

86 RICCI, 1985: 221.

87 RICCI, 1985: 224.

88 Traducción propia del original chino.

89 RICCI, 1985: 225.

los libros y la ciencia. En China, los mejores jesuitas se dedicaron a estudiar la lengua y a dominar los textos y los valores del confucianismo. Ahora bien, la acomodación textual no podía ser indiscriminada. Como muestra Mary Laven, los misioneros jesuitas debían dedicarse solamente a los textos más antiguos y más puros de Confucio, no podían transigir con el budismo, ni con el daoísmo, y mucho menos con los escritores confucianos que mostraban algún tipo de sincretismo, es decir, en general, con los neoconfucianos⁹⁰. Esas fueron las pautas que marcaron el libro más ambicioso de Ricci: el *Tianzhu Shiyi*.

CONCLUSIÓN

Al principio de este trabajo ya se ha hablado del Cielo como deidad no personal que rige la vida humana y el mundo natural. Durante siglos, el estudio de los fenómenos celestes, la astronomía, fue considerada una ciencia importante y se desarrolló dentro de un departamento imperial. Durante sus años en Beijing, Ricci se dio cuenta de la importancia de la astronomía y del calendario en China. En varias cartas, el jesuita escribió a Roma solicitando que enviaran a China a algún miembro de la Compañía de Jesús especialista en astronomía⁹¹. Este deseo de Ricci se haría realidad años después de su muerte, con la llegada de algunos de los mejores astrónomos de la Compañía de Jesús a la corte de Beijing, tales como el italiano Giacomo Rho (1592-1638), el alemán Adam Schall von Bell (1591-1666), y más adelante, el flamenco Ferdinand Verbiest (1623-1688), los cuales llegarían a un estatus en la burocracia imperial nunca antes conseguida por europeos.

El conjunto de enseñanzas que introdujeron los jesuitas en China fue llamado *Tianxue* 天學, «Estudios Celestes», nombre que hacía referencia tanto al cielo en su sentido físico (la astronomía) como en su sentido metafísico (el Cielo donde mora el Dios cristiano). Así, el término *Tianxue* incluía las matemáticas, la astronomía, en general las ciencias naturales e incluso conocimientos prácticos como la artillería o la hidrografía, pero

también la enseñanza filosófica y teológica de la religión católica. Los miembros de la Compañía de Jesús intentaron unir su éxito en las ciencias, particularmente en los cálculos astronómicos, a la religión que pretendían introducir, el cristianismo. Sin embargo, la mayor parte de los letrados chinos de la dinastía Qing distinguieron los dos ámbitos, quedándose con los conocimientos científicos y rechazando la religión católica⁹².

Jacques Gernet es uno de los sinólogos que más ha estudiado el impacto del cristianismo entre la intelectualidad china de finales de la dinastía Ming y principios de Qing. Según Gernet, uno de los letrados de principios de la dinastía Qing, Zhang Chao, escribía lo siguiente sobre los jesuitas a finales del siglo XVII:

Esa gente es extraordinariamente inteligente. Sus estudios se refieren a la astronomía, el calendario, la medicina, las matemáticas; sus costumbres están hechas de lealtad, buena fe, constancia, rectitud: su habilidad es maravillosa. Tiene en verdad lo necesario para lograr la adhesión de los espíritus. (...) Los conceptos del gran Occidente triunfan seguramente sobre los de las demás doctrinas. Sólo es lamentable que hablen de un Señor del Cielo, término incorrecto y repelente, que los arrastra a absurdos que nuestros letrados tienen grandísima dificultad en admitir. Si pudieran dejarlo de lado (dicho concepto) y no hablar de él, estarían muy próximos a nuestro confucianismo... Nuestro confucianismo jamás ha dicho que el cielo tuviera una madre y que tuviera una forma corporal y nunca habló tampoco de acontecimientos que se hubiesen producido antes y después de su nacimiento. ¿Acaso no es ahí donde reside la diferencia entre nuestro confucianismo y su doctrina?⁹³

Ese fragmento muestra muy bien la aceptación y admiración hacia los jesuitas por su labor como científicos, e incluso por su conducta ética, y al mismo tiempo, el rechazo hacia el cristianismo. También queda muy claro que los jesuitas consideraban al Cielo como equivalente a Dios. Así lo entendía Zhang Chao, que fue colaborador de varios miembros de la Compañía de Jesús, y que creía que los cristianos identifican a Jesús con el Cielo, *Tian* 天 («Nuestro confucianismo

90 LAVEN, 2011: 199.

91 VENTURI, 1913: 284-285.

92 Un artículo reciente que trata sobre la influencia de los «Estudios Celestes» (*Tianxue*) en el ámbito de los letrados chinos es el de REN, 2021: 143-160.

93 GERNET, 1989: 55-56.

jamás ha dicho que el cielo tuviera una madre y que tuviera una forma corporal y nunca habló tampoco de acontecimientos que se hubiesen producido antes y después de su nacimiento»). Tal como señala Laven, Ricci distorsionó el confucianismo para relacionar al «Señor del Cielo» cristiano con la reverencia confuciana al Cielo⁹⁴. Por eso, para Ricci, la palabra *Tian* (Cielo) podía servir para designar al Dios cristiano.

Uno de los eventos más destacados relacionados con la misión china de los siglos XVI al XVIII fue la Controversia de los Ritos Chinos⁹⁵. La mayoría de los especialistas están de acuerdo en que esta controversia se originó con la política de acomodación de Matteo Ricci⁹⁶. La Controversia no solo tuvo lugar en China, sino también en Europa, donde chocaron visiones teológicas y misionales contrapuestas.

Uno de los puntos esenciales que formaron parte de la controversia fue la cuestión de los términos, particularmente los usados para referirse a Dios. Como antes señalaba, Ricci aceptó los términos *Shangdi* 上帝 (*Soberano en lo Alto*) y *Tian* 天 (*Cielo*) para referirse al Dios cristiano, y para ello se basó en una interpretación de que los Clásicos chinos contenían la idea de un monoteísmo relativamente puro⁹⁷. El decreto de la Santa Sede *Cum Deus Optimus*, de noviembre de 1704, prohibía el uso de *Tian* y *Shangdi* para referirse a Dios, mientras que aprobaba el uso de *Tianzhu* 天主 (*Señor del Cielo*). La constitución apostólica *Ex Illa Die* (marzo 1715) reiteraba el decreto de 1704. Finalmente, la constitución apostólica *Ex Quo Singulari* (julio 1742), la más dura, cerró la controversia⁹⁸. La decisión de la Santa Sede, presente en esos decretos papales, se ha considerado como una de las principales causas para el «fracaso» de la implantación del cris-

tianismo en China durante los siglos XVI al XVIII⁹⁹.

Recapitulando, fue gracias a su conocimiento en ciencia y tecnología que los jesuitas ganaron prestigio entre los letrados de finales de Ming. Cuando fue claro el alto valor de ese conocimiento científico, al principio de la misión china, los miembros de la Compañía de Jesús empezaron a dedicarse más a sus labores científicas. De esta forma, los jesuitas unieron su trabajo como científicos a sus fines proselitistas del cristianismo, trabajando con varios letrados chinos (como Xu Guangqi o Li Zhizao) que se convirtieron al cristianismo¹⁰⁰. Finalmente, la acomodación en China pasó por la doble estrategia de acercar a la élite china la ciencia europea y una cierta interpretación de la filosofía confuciana.

En este artículo se ha visto cómo los primeros misioneros católicos que se aproximaron a la civilización china hicieron lo posible para ser aceptados en el ámbito intelectual chino. En el caso de Cobo, parece claro que en su ansia por evangelizar China, adaptó tanto su mensaje que probablemente malinterpretó algunos conceptos filosóficos clave del confucianismo. El caso de Ricci es diferente, ya que él estuvo casi tres décadas en el imperio chino y llegó a entender suficientemente bien la filosofía confuciana como para saber qué términos podía utilizar y cuáles podía manipular para acercarse a los letrados chinos sin alejarse demasiado de la ortodoxia del catolicismo. Sin embargo, su estrategia para acercarse a la intelectualidad china por medio de la ciencia y, al mismo tiempo, interpretando algunos conceptos del confucianismo a su favor, provocó décadas después una gran controversia. Un siglo después de la época de Ricci, su visión fue rechazada por la Iglesia católica.

Cobo y Ricci, como misioneros pioneros en el ámbito cultural chino, pueden ser considerados como mediadores científicos y filosóficos entre Europa y China. Aunque en las últimas décadas han aparecido numerosos libros sobre el tema, todavía queda mucho por investigar sobre la interacción entre el cristianismo y el confucianismo

94 LAVEN, 2011: 199.

95 La Controversia de los Ritos Chinos es un tema complejo y su desarrollo está fuera de las pretensiones de este texto. Algunos libros que tratan en profundidad la historia de esta controversia son: MINAMIKI, 1985. MUNGELLO, 1994.

96 Así lo afirma uno de los más importantes estudiosos de la historia de los jesuitas en China, Nicolas Standaert (STANDAERT, 2001: 680).

97 STANDAERT, 2001: 682.

98 STANDAERT, 2001: 684.

99 STANDAERT, 2001: 680.

100 BROCKEY, 2007: 52.

en China, sin duda uno de los grandes ejemplos de diálogo intercultural a lo largo de la historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Aduarte, Diego, *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas, Japón y China.*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962 [Manila, 1640]
- Angle, Stephen C., «Wang Yangming as a Virtue Ethicist», en John Makeham (ed.), *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, Dordrecht / Heidelberg / London / New York, Springer, 2010: 315-335.
- Barrón, Cristina (coord.), *Urdaneta novohispano. La inserción del mundo hispano en Asia*, México D.F., Universidad Iberoamericana, 2012.
- Bernabéu Albert, Salvador, *El Pacífico Ilustrado: del lago español a las grandes expediciones*, Madrid, Mapfre, 1992.
- Bernard, Henri, *Aux portes de la Chine. Les Missionnaires du Seizième Siècle. 1514-1588*, Tientsin, Hautes Études, 1933.
- Bernard, Henri, *Matteo Ricci's Scientific Contribution to China*, Beijing, Henri Vetch, 1935.
- Berthrong, John, «Zhu Xi's Cosmology», en John Makeham (ed.), *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, Dordrecht / Heidelberg / London / New York, Springer, 2010: 153-175.
- Bol, Peter K., *Neo-Confucianism in History*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Asia Center, 2008.
- Borao, José Eugenio, «Observaciones sobre traductores y traducciones en la frontera cultural del Mar de la China (Siglos XVI y XVII)», en Isaac Donoso Jiménez (ed.), *Historia cultural de la lengua española en Filipinas: ayer y hoy*, Madrid, Verbum, 2012: 23-52.
- Botton, Flora, Cervera, José Antonio y Cheng, Yong, *Historia minima del confucianismo*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2021.
- Brockey, Liam M., *Journey to the East: the Jesuit mission to China, 1579-1724*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2007.
- Busquets, Anna, «Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación», *Cauriensia*, 8 (Cáceres, 2013): 191-214.
- Canaris, Daniel (ed. y trad.), *Michele Ruggieri's Tianzhu shilu (The True Record of the Lord of Heaven, 1584)*, Leiden, Brill, 2021.
- Cervera, José Antonio, *Tras el sueño de China. Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo XVI*, Madrid, Plaza y Valdés, 2013.
- Cervera, José Antonio, *Cartas del Parián. Los chinos de Manila a finales del siglo XVI a través de los ojos de Juan Cobo y Domingo de Salazar*, México D.F., Palabra de Clío, 2015.
- Chan, Albert, «A note on the Shih-lu of Juan Cobo», *Philippine Studies*, 37 (Manila, 1989): 479-487.
- Chan, Wing-Tsit, «The Evolution of the Neo-Confucian Concept *Li* 理 as Principle», *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, 4/2 (Taipei, 1964): 123-148.
- Chan, Wing-Tsit, *A source book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1969.
- Chan, Wing-Tsit, *Chu Hsi, Life and Thought*, New York, St. Martin's, 1987.
- Cheng, Anne, *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Bellaterra, 2002.
- Cheng, Chung-ying, «Unity and Creativity in Wang Yang-ming's Philosophy of Mind», *Philosophy East and West*, 23/1-2 (Honolulu, 1973): 49-72.
- Chia, Lucille, «Chinese Books and Printing in the Early Spanish Philippines», en Eric Tagliacozzo y Wen-Chin Chang (eds.), *Chinese Circulations. Capital, Commodities, and Networks in Southeast Asia*, Durham / London, Duke University Press, 2011: 259-282.
- Cronin, Vincent, *The Wise Man from the West*, London, Soho Square, 1955.
- Cullen, Christopher, *Astronomy and Mathematics in Ancient China: the Zhou Bi Suan Jing*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- De Miguel, José Ramón, *Urdaneta y su tiempo*, Ordizia, Ayuntamiento de Ordizia, 2008.
- D'Elia, Pasquale (ed.), *Il mappamondo cinese del P. Matteo Ricci S.I. (Terza edizione, Pechino, 1602)*, Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1938.
- D'Elia, Pasquale (ed.), *Fonti Ricciane. Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*, Roma, La Libreria dello Stato, 1942-1949.
- Dunne, George H., *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in the last Decades of the Ming Dy-*

- nasty, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1962.
- Engelfriet, Peter M., *Euclid in China. The Genesis of the First Translation of Euclid's Elements in 1607 and its Reception up to 1723*, Leiden, Brill, 1998.
- Fernández, Pablo, *Dominicos donde nace el sol. Historia de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas de la Orden de Predicadores*, Barcelona, Yuste, 1958.
- Folch, Dolors, «Biografía de Fray Martín de Rada», *Revista Huarte de San Juan, Geografía e Historia*, 15 (Pamplona, 2008): 33-63.
- Folch, Dolors, «Martín de Rada's Book Collection», *Sinología Hispánica, China Studies Review*, 6 (León, 2018): 9-18.
- Galvany, Albert, «La dinastía Zhou (1045-221 a.C.)», en Flora Botton (ed.), *Historia mínima de China*, México D.F., El Colegio de México, 2010: 53-78.
- García-Abásolo González, Antonio, «Los chinos y el modelo colonial español en Filipinas», *Cuadernos de Historia Moderna, Anejo X* (Madrid, 2011): 223-242.
- Gernet, Jacques, *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, México D.F., FCE, 1989.
- Gil, Juan, *Mitos y Utopías del Descubrimiento. 2. El Pacífico*, Madrid, Alianza, 1989.
- Gil, Juan, *Los chinos de Manila. Siglos XVI y XVII*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau, 2011.
- González, José María, *Historia de las Misiones Dominicanas de China*, 5 vols, Madrid, Studium, 1955-1967.
- González Valles, Jesús (ed.), *Cuatro Siglos de Evangelización (1587-1987). Rutas Misioneras de los Dominicos de la Provincia de Nuestra Señora del Rosario*, Madrid, Huellas Dominicanas, 1987.
- Graham, Angus C., *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*, México D.F., FCE, 2012.
- Hidalgo Nuchera, Patricio, *Los primeros de Filipinas. Crónicas de la conquista del archipiélago*, Madrid, Miraguano y Polifemo, 1995.
- Hon, Tze-ki, «Zhou Dunyi's Philosophy of the Supreme Polarity», en John Makeham (ed.), *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, Dordrecht / Heidelberg / London / New York, Springer, 2010: 1-16.
- Hsia, Florence C., *Sojourners in a strange land: Jesuits and their scientific missions in late imperial China*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009.
- Huang, Paulos, *Confronting Confucian Understandings of the Christian Doctrine of Salvation. A Systematic Theological Analysis of the Basic Problems in the Confucian-Christian Dialogue*, Leiden, Brill, 2009.
- Jami, Cathérine y Delahaye, Hubert (eds.), *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVIIème et XVIIIème siècles*, Paris, Collège de France, 1993.
- Jensen, Lionel M, *Manufacturing Confucianism. Chinese Traditions and Universal Civilization*, Durham, Duke University Press, 1997.
- Laven, Mary, *Mission to China. Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East*, London, Faber and Faber, 2011.
- Li, Yan y Du, Shiran, *Chinese Mathematics. A concise history*, Oxford, Clarendon Press, 1987.
- Liu, Jeeloo, «The status of cosmic principle (LI) in Neo-Confucian Metaphysics», *Journal of Chinese Philosophy*, 32/3 (Honolulu, 2005): 391-407.
- Liu, Limei, *Espejo rico del claro corazón. Traducción y Transcripción del texto chino por Fray Juan Cobo*, Madrid, Letrúmero, 2005.
- Makeham, John (ed.), *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, Dordrecht / Heidelberg / London / New York, Springer, 2010.
- Malek, Roman (ed.), *Western Learning and Christianity in China. The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S.J. (1592-1666)*, Nettetal, Steyler Verlag, 1998.
- Martzloff, Jean-Claude, *A History of Chinese Mathematics*, Berlin / Heidelberg, Springer, 1997.
- Meynard, Thierry, *The Jesuit Reading of Confucius. The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*, Leiden, Brill, 2015.
- Minamiki, George, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, Chicago, Loyola University Press, 1985.
- Mungello, David E., *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989.

- Mungello, David E. (ed.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Nettetal, Steyler Verlag, 1994.
- Mungello, David E., *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2009.
- Needham, Joseph, *Science and Civilization in China, vol. 2, History of Scientific Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956.
- Needham, Joseph, *Science and Civilization in China, vol. 3, Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.
- Ollé, Manel (ed.), *Rico Espejo del Buen Corazón (Beng Sim Po Cam), de Fan Liben, traducido por Juan Cobo hacia 1590*, Barcelona, Península, 1998.
- Ollé, Manel, «Interacción y conflicto en el Parián de Manila». *Illes i imperis: Estudios de historia de las sociedades en el mundo colonial y post-colonial*, 10-11 (Barcelona, 2008): 61-90.
- Ostolaza Elizondo, María Isabel, «Fray Martín de Rada, evangelizador, cosmógrafo y embajador en China», *Revista Huarte de San Juan, Geografía e Historia*, 13 (Pamplona, 2006): 177-198.
- Remesal, Antonio, *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, México D.F., Porrúa, 1988 [Madrid, 1619]
- Ren, Dayuan, «The Influence of *Tianxue* (Heavenly Learning) on Chinese Thought in the Seventeenth Century», *Monumenta Serica*, 69/1 (Sankt Augustin, 2001): 143-160.
- Ricci, Matteo, *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, Saint Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1985 (reproducción del original chino, publicado en Beijing en 1603, con traducción al inglés de Douglas Lancashire y Hu Kuo-Chen, editado por Edward J. Malatesta).
- Rodríguez, Isacio, *Historia de la Provincia Agustiniense del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*, Manila, Arnoldus Press, 1978, vols. 13 y 14.
- Romano, Antonella, «Observer, vénérer, servir. Une polémique jésuite autour du Tribunal des mathématiques de Pékin», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 59/4 (Paris, 2004): 729-756.
- Ronan, Charles E. y Bonnie, B. C. (eds.), *East meets West. The Jesuits in China*, Chicago, Loyola University Press, 1988.
- Ross, Andrew, *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China. 1542-1742*, New York, Orbis Book, 1994.
- Rowbotham, Arnold H., *Missionary and Mandarin. The Jesuits at the Court of China*, New York, Russell & Russell, 1966.
- Rule, Paul A., *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit interpretation of Confucianism*, Sydney / London / Boston, Allen & Unwin, 1986.
- Sanz, Carlos, *Primitivas relaciones de España con Asia y Oceanía*, Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1958.
- Sanz, Carlos, *Introducción al Beng Sim Po Cam, por Fray Juan Cobo, O.P.*, Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1959.
- Sola, Diego, *El cronista de China. Juan González de Mendoza, entre la misión, el imperio y la historia*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2018.
- Spence, Jonathan, *The memory palace of Matteo Ricci*, New York, Viking, 1984.
- Standaert, Nicolas, «Rites Controversy», en Nicolas Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635-1800*, Leiden, Brill, 2001: 680-688.
- Tien, David W., «Metaphysics and the Basis of Morality in the Philosophy of Wang Yangming», en John Makeham (ed.), *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, Dordrecht / Heidelberg / London / New York, Springer, 2010: 295-314.
- Truchuelo, Susana (ed.), *Andrés de Urdaneta: un hombre moderno*, Ordizia, Ayuntamiento de Ordizia, 2009.
- Venturi, Pietro Tacchi (ed.), *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.J.*, Macerata, Premio stab. tip. F. Giorgetti, 1911-1913 2 vols.
- Villaruel, Fidel (ed.), *Pien Cheng-Chiao Chen-Ch'uan Shih Lu. Apología de la Verdadera Religión*, Manila, UST Press, 1986 (reproducción facsímil del original chino de Juan Cobo, publicado en Manila en 1593, con traducción al español y al inglés).
- Wang, Robin R., «Zhou Dunyi's *Diagram of the Supreme Ultimate Explained (Taijitu shuo)*: A Construction of the Confucian Metaphysics», *Journal of the History of Ideas*, 66 (Philadelphia, 2005): 307-323.
- Wang, Robin R. y Ding, Weixiang, «Zhang Zai's theory of vital energy», en John Makeham (ed.),

- Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, Dordrecht / Heidelberg / London / New York, Springer, 2010: 39-57.
- Witek, John W. (ed), *Ferdinand Verbiest, 1623-1688: Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat*, Nettetal, Steyler Verlag, 1994.
- Young, John D., *Confucianism and Christianity, the First Encounter*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1983.
- Yuste, Carmen y Pinzón, Guadalupe (coords.), *A 500 años del hallazgo del Pacífico. La presencia novohispana en el Mar del Sur*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.
- Zhang Qiong, *Cultural Accomodation or Intellectual Colonization? A Reinterpretation of the Jesuit Approach to Confucianism During the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, tesis doctoral, Cambridge, Massachusetts, Harvard University, 1996.