



**EL TIANZHU SHIYI (VERDADERO SIGNIFICADO DEL SEÑOR
DEL CIELO) DE MATTEO RICCI Y SU REFUTACIÓN
DEL MONISMO ONTOLÓGICO**

**MATTEO RICCI'S TIANZHU SHIYI (THE TRUE MEANING OF
THE LORD OF HEAVEN) AND ITS REFUTATION OF
ONTOLOGICAL MONISM**

JOSÉ ANTONIO CERVERA JIMÉNEZ
El Colegio de México

Recibido: 10/09/2021

Aceptado: 26/01/2022

RESUMEN

Matteo Ricci (1552-1610) es considerado como el fundador de la misión jesuítica en China. La política de acomodación iniciada por Ricci permitió que los jesuitas fueran aceptados por los letrados de la dinastía Ming, iniciando un diálogo intercultural entre el cristianismo y el confucianismo. La obra filosófica más importante de Ricci fue el *Tianzhu Shiyi (Verdadero Significado del Señor del Cielo)*, publicada en 1603. En ella, Ricci intenta mostrar los elementos más importantes del cristianismo, buscando conexiones con la ética confuciana y, al mismo tiempo, refutando algunos aspectos filosóficos budistas y neoconfucianos incompatibles con la fe cristiana. Una de las doctrinas filosóficas que fueron criticadas con mayor firmeza fue el monismo ontológico, presente en la corriente filosófica más influyente en China en tiempos de Ricci: el neoconfucianismo. En este artículo se analizan algunos fragmentos del *Tianzhu Shiyi* y se introducen los elementos más importantes de la escuela Cheng-Zhu del

neofuncionismo, para poder entender la acomodación filosófica que los jesuitas llevaron a cabo en China.

Palabras clave: China, Compañía de Jesús, Dinastía Ming, Matteo Ricci, monismo ontológico, neofuncionismo, *Tianzhu Shiyi*.

ABSTRACT

Matteo Ricci (1552-1610) is considered the founder of the Jesuit mission in China. The accommodation policy initiated by Ricci allowed the Jesuits to be accepted by the *literati* of the Ming dynasty, initiating an intercultural dialogue between Christianity and Confucianism. Ricci's most important philosophical work was the *Tianzhu Shiyi* (*The True Meaning of the Lord of Heaven*), published in 1603. In this book, Ricci shows the most important elements of Christianity, looking for connections with Confucian ethics and, at the same time, refuting several Buddhist and Neo-Confucian philosophical aspects incompatible with Christian faith. One of the most criticized philosophical ideas was ontological monism, present in the most influential philosophical doctrine in China in Ricci's time: Neo-Confucianism. In this paper, some fragments of the *Tianzhu Shiyi* are analyzed and the most important elements of the Cheng-Zhu school of Neo-Confucianism are introduced, in order to understand the philosophical accommodation of the Jesuits in China.

Keywords: China, Society of Jesus, Ming Dynasty, Matteo Ricci, ontological monism, Neo-Confucianism, *Tianzhu Shiyi*.

I. INTRODUCCIÓN

Los miembros de la Compañía de Jesús llegaron a la China del imperio Ming a finales del siglo XVI. La acomodación de los jesuitas a la civilización china y la adaptación del mensaje cristiano al ambiente intelectual de la época, con el confucianismo como corriente filosófica dominante, constituyeron un puente entre Asia y Europa en los planos científico, filosófico y teológico.¹

1 La inculturación de los misioneros católicos en China entre los siglos XVI y XVIII, particularmente de los miembros de la Compañía de Jesús, ha sido objeto de numerosos estudios por parte de los especialistas. Entre la gran cantidad de obras que estudian la historia de los jesuitas en China, algunos de los que tratan el periodo en su conjunto son los de Andrew C. Ross, *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China. 1542-1742* (New York: Orbis Books, 1994); Liam M. Brockey,

El jesuita al que se suele acreditar como fundador de la misión jesuítica en China fue el italiano Matteo Ricci (1552-1610). Ricci adaptó las verdades esenciales del cristianismo al ambiente intelectual del imperio Ming y fue capaz de adoptar una forma de vida acorde a las costumbres sociales chinas, llegando a ser aceptado por las élites de la Corte. La vida y la obra de Ricci han sido ampliamente investigadas por los especialistas.² Entre sus numerosas obras, una de las más destacadas es el *Tianzhu Shiyi* 天主實義 (*Verdadero Significado del Señor del Cielo*).³ Este libro representa la principal aportación de Ricci en el campo de la filosofía y la teología. El presente artículo se centra en el *Tianzhu Shiyi*, obra donde, además de exponerse elementos científicos, filosóficos y religiosos europeos, se ponen en diálogo con las grandes corrientes filosóficas chinas, particularmente el confucianismo, el daoísmo y el budismo.⁴

Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724 (Cambridge, Mass., London: Harvard University Press, 2007); o Florence C. Hsia, *Sojourners in a strange land. Jesuits and their scientific missions in late imperial China* (Chicago: University of Chicago Press, 2009). Una obra que, de forma sistemática, analiza la historia del cristianismo en China y donde el tema de los jesuitas en China está ampliamente tratado es la de Nicolas Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635-1800* (Leiden, Boston, Koln: Brill, 2001).

2 Existen muchos trabajos académicos sobre la vida y la obra de Ricci. Además de numerosas cartas, Ricci escribió unas memorias de sus vivencias en China, escritos originalmente en italiano, y que no fueron publicados en tiempos del propio Ricci. La obra fue publicada por primera vez por Pietro Tacchi Venturi (ed.), *Opere storiche del P. Matteo Ricci, S. J.* (Macerata: Stabilimento Tipografico de F. Giorgetti, 2 vols., 1911-1913), y posteriormente por Pasquale D'Elia (ed.) *Fonti Ricciane. Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina* (Roma: La Libreria dello Stato, 3 vols., 1942-1949). A principios del siglo XXI se realizó una nueva edición: Piero Corradini (ed.), *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina* (Macerata: Quodlibet, 2006). Henri Bernard es el autor de varias obras de la década de 1930 en torno a la vida y la obra de Ricci: *Aux portes de la Chine. Les Missionnaires du Seizième Siècle. 1514-1588* (Tianjin: Hautes Études, 1933); *L'apport scientifique du Père Matthieu Ricci à la Chine* (Tianjin: Hautes Études, 1935); *Le Père Matthieu Ricci et la Société Chinoise de son temps (1552-1610)* (Tianjin: Hautes Études, 1937). Otros libros sobre Ricci y su obra son los de Vincent Cronin, *The Wise Man from the West* (London: Soho Square, 1955), y más recientemente, Jonathan Spence, *The memory palace of Matteo Ricci* (New York: Viking, 1984), y Mary Laven, *Mission to China. Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East* (London: Faber and Faber, 2012). Gracias a estos y otros libros, la vida y la obra de Ricci son suficientemente conocidas entre los académicos, siendo considerado el más famoso e influyente de los jesuitas en China.

3 Hasta la actualidad, *Tianzhu* 天主 es la forma más común y más ortodoxa para llamar en chino moderno al Dios cristiano católico. La religión cristiana católica se dice en chino moderno *Tianzhu jiao* 天主教, es decir, la “religión del Señor del Cielo”. Es por eso que el *Tianzhu Shiyi* se podría traducir también como *Verdadero Significado de Dios*.

4 Este trabajo es fruto de una investigación realizada durante los últimos años, y que ha sido presentada parcialmente en varias reuniones científicas. En noviembre de 2019, tuvo lugar en la Universidad de Costa Rica el “I Congreso Internacional Latino (e Hispano) Americanista de Estudios sobre China: Encuentros con el mundo chino”. Como resultado de ese congreso, se publicará próximamente el libro de Lai Sai Acón y Ricardo Martínez, eds., *Encuentros con el mundo chino. Lecturas desde la sinología hispanoamericana contemporánea* (Puntarenas: Universidad de Costa Rica). En ese libro aparecerá una versión previa de esta investigación. Este artículo es una versión

II. EL *TIANZHU SHIYI*

El *Verdadero Significado del Señor del Cielo* de Ricci expone las verdades fundamentales de la religión cristiana en el ámbito cultural chino. Esta obra también se suele designar en numerosas obras como el *Catecismo de Ricci*. Sin embargo, esta denominación puede ser equívoca. El libro no fue escrito para educar en la fe católica a los ya bautizados, sino para convencer a los no creyentes.⁵

Esta obra de Ricci está basada en el *Tianzhu Shilu* 天主實錄 (*Verdadero Registro del Señor del Cielo*), a menudo conocido también como *Catecismo de Ruggieri*. El italiano Michele Ruggieri (1543-1607) fue el primer jesuita que penetró en China, antes incluso que Ricci, y fue por este motivo pionero en las relaciones que la Compañía de Jesús estableció con el imperio de la dinastía Ming. El *Tianzhu Shilu*, publicado en 1584, es el primer libro publicado en chino por un occidental, y es también la primera obra que utiliza el término *Tianzhu* 天主, el *Señor del Cielo*, para designar al Dios cristiano católico.⁶ El *Tianzhu Shiyi* de Ricci está fuertemente influido por la obra de Ruggieri. Los títulos de los capítulos y muchos fragmentos son casi idénticos en ambas obras. En el *Tianzhu Shiyi* se eliminan algunas consideraciones sobre la revelación de Dios, mientras que se profundiza ampliamente en los contenidos filosóficos. Ricci expone el pensamiento católico con apoyo de la herencia cultural de China. Desde este punto de vista, el *Tianzhu Shiyi* no es propiamente un catecismo sino, en palabras de Lancashire y Hu Kuo-Chen, un “diálogo pre-evangélico”.⁷

El primer manuscrito de la obra se completó en 1596. Fue revisado y modificado por Ricci y por las autoridades eclesiásticas durante varios años, durante los que se esperó el permiso para su publicación, mientras Ricci continuaba añadiendo nuevo material. Tras ser aceptado por las autoridades de Goa, el *Tianzhu Shiyi* se imprimió en 1603 en Beijing mediante el método xilográfico.

mejorada, más enfocada y centrada específicamente en la presencia de los conceptos fundamentales de la escuela Cheng-Zhu de la filosofía neoconfuciana en la obra de Ricci.

5 Existe una versión moderna del *Tianzhu Shiyi*, con el original chino y la traducción al inglés: Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)* (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1985, Edward J. Malatesta, ed.; trad., introd. y notas de Douglas Lancashire y Peter Hu Kuo-Chen). Esta versión es la utilizada para escribir este artículo.

6 Hay un estudio del *Tianzhu Shilu* de Ruggieri, muy reciente, con una edición crítica de los textos en chino y en latín y una traducción al inglés: Daniel Canaris (ed. y trad.), *Michele Ruggieri's Tianzhu shilu (The True Record of the Lord of Heaven, 1584)* (Leiden: Brill, 2021).

7 Ricci, *The True Meaning*, introducción, 15.

En su acercamiento a la civilización china, en un primer momento, durante la década de 1580, Ruggieri y Ricci utilizaron vestimentas budistas. Pero Ricci se dio cuenta de la confusión que podía causar entre los chinos, hasta el punto de que el cristianismo podría llegar a ser considerado como una secta budista. Hacia 1594 hubo un cambio de actitud y de vestimenta. Los jesuitas pasaron de vestirse y considerarse como bonzos budistas, a vestirse como letrados confucianos.⁸ Ese cambio de orientación del budismo hacia el confucianismo es clave para entender por qué Ricci escribió el *Tianzhu Shiyi*, obra pensada para ser leída por los letrados, y donde se eliminaron los elementos que podían resultar desagradables para ellos, tales como el sufrimiento y la muerte de Cristo en la cruz.⁹ El *Tianzhu Shiyi* tuvo un gran éxito desde la fecha de su publicación, ya que a finales de la dinastía Ming existía un ambiente intelectual propicio entre los letrados confucianos, muchos de los cuales se oponían al budismo y deseaban volver al confucianismo de la época clásica.¹⁰

La obra se estructura como un diálogo entre un letrado confuciano chino, que expone sus creencias y hace preguntas, y un letrado occidental (el propio Ricci), quien responde a las dudas del primero. El libro, que se divide en ocho capítulos, comienza hablando sobre Dios y la creación del mundo. Después trata el tema del alma inmortal de los humanos, diferente de la de los animales, que llevará posteriormente a la negación de la reencarnación budista. Un punto central de la obra es que los fenómenos del mundo no pueden ser descritos como una unidad orgánica, como sugerían muchos filósofos neoconfucianos. El presente artículo se enfoca en esa cuestión. Además de la crítica de la reencarnación, también explica que tras la muerte hay cielo e infierno. De esta manera trata de diferenciarse claramente del budismo. El libro trata después el tema de la naturaleza humana, a la que considera esencialmente buena, siguiendo las ideas del filósofo confuciano Mencio (372 a.C.-289 a.C.). Finalmente se explican algunos aspectos de la religión cristiana que eran criticados por los letrados chinos, como el hecho de que Dios se hubiera encarnado en el oeste, y no en China, o la razón por la que los misioneros guardaban el celibato, en una sociedad donde tener hijos era fundamental para la realización de los ritos a los antepasados.

En definitiva, el *Tianzhu Shiyi* intenta acercar el cristianismo al ambiente de los letrados chinos. Un punto central era demostrar la existencia de un Dios personal, creador de todo, algo ajeno a las corrientes filosóficas y religiosas en

8 Brockey, *Journey to the East*, 43.

9 Ricci, *The True Meaning*, introducción, 23.

10 Jacques Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo* (México D.F.: FCE, 1989), 35.

China durante milenios. Para ello, el jesuita utilizaría los conocimientos sobre la filosofía confuciana que había adquirido durante años.

Antes de analizar en profundidad algunos fragmentos de la obra de Ricci, es necesario explicar algunos de los conceptos fundamentales de la filosofía neoconfuciana, sin los cuales no se puede entender el acercamiento del jesuita italiano a la filosofía china y su intento para “confucianizar” el cristianismo.

III. LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DEL NEOCONFUCIANISMO: *QI*, *TAIJI*, *YIN-YANG* Y *LI*

Empezaré con el *qi* 氣. Este es uno de los conceptos más importantes y a la vez difíciles de entender de la filosofía china. Tal como fue entendido por los daoístas al menos desde la dinastía Han (206 a.C.-220 d.C.) y establecido en la ontología confuciana tras Zhang Zai 張載 (1020-1078) y Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), *qi* es aquello que anima todo lo que hay en el universo de manera dinámica y eternamente transformadora. Se puede considerar que el *qi* es materia, ya que es de lo que están constituidas las cosas. Al mismo tiempo, es energía. El *qi* es la materia o energía que hay en todo el universo, que forma las cosas, y también la energía que anima a los seres vivos. Precisamente varios especialistas en filosofía china traducen el concepto como energía vital.¹¹ En definitiva, *qi* a la vez materia y energía.¹² Otra posible traducción es fuerza.¹³ Todos esos términos son fundamentales en la física de Newton, particularmente en su mecánica (estudio del movimiento). Esto no es casual, ya que la concepción de un universo en constante movimiento ha sido hegemónica en el pensamiento chino durante milenios.

El filósofo neoconfuciano que dio más importancia al *qi* fue Zhang Zai. ¿Cómo se genera todo lo que hay? ¿Por qué las cosas aparecen y desaparecen? ¿Por qué hay nacimiento y muerte? El *qi* tiene la capacidad de agregarse y disgregarse. Cuando el *qi* se agrega, se forma la cosa, y cuando se dispersa,

11 Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino* (Barcelona: Bellaterra, 2002), 389; Robin R. Wang y Ding Weixiang, “Zhang Zai’s theory of vital energy”, en *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, editado por John Makeham (Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2010), 39.

12 Joseph Needham traduce *qi* precisamente como materia-energía (“matter-energy”), Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. 2, *History of Scientific Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), 472.

13 Wing-Tsit Chan, *Chu Hsi, Life and Thought* (New York: St. Martin’s, 1987), 106, traduce *qi* como fuerza material (“material force”).

desaparece.¹⁴ Zhang Zai pone al *qi* en el centro de su ontología. Según él, el *qi* es el único elemento que forma todo lo que hay en el mundo. Por eso, este filósofo es considerado monista.

El *qi* muchas veces se relaciona con el *yin* y el *yang*, los dos principios opuestos y complementarios a partir de los cuales tiene lugar la formación de todo lo que existe. La dualidad del *yin* 陰 y el *yang* 陽 es uno de los elementos culturales chinos que más ha permeado a Occidente. Entre los neoconfucianos, el principio dual del *yin* y el *yang* fue utilizado por Zhou Dunyi para su explicación sobre la formación de las cosas del mundo.

Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073) tuvo una gran influencia en la filosofía china. Sus ideas sobre cómo se forman las cosas, tras ser adoptadas por Zhu Xi, se convertirían en la teoría cosmológica preponderante en el confucianismo hasta el siglo XX. Para explicar el proceso de generación de todo cuanto existe, desarrolló un *Diagrama del taiji* (*Taijitu* 太極圖), basado en un diagrama anterior de origen daoísta. Zhou Dunyi escribió un breve texto en el que explica ese diagrama, el *Taijitu shuo* 太極圖說 (*Comentario sobre el diagrama del taiji*), en el que describe la eterna transformación de los fenómenos del mundo. El *Taijitu shuo* comienza así:

El vacío último es el supremo último [*taiji*]. El supremo último se mueve (*dong*) y de esta forma genera *yang*, cuando el movimiento alcanza su extremo, genera el reposo (*jing*). El reposo genera *yin*. Cuando el reposo alcanza su extremo, vuelve el movimiento. El movimiento (*dong*) y el reposo (*jing*) se alternan y se convierte cada uno en la raíz del otro. Entonces se hace la distinción entre *yin* y *yang* y se establecen las dos formas (*liangyi*). La transformación del *yang* y la unidad del *yin* generan el agua, el fuego, la madera, el metal y la tierra. Conforme estas cinco fuerzas (*wuqi*) se difunden armoniosamente, las cuatro estaciones siguen su curso. Los cinco elementos (*wuxing*) son *yinyang*. *Yinyang* es el supremo último; el supremo último se basa en el vacío último. Los cinco elementos se generan con su propio carácter. La verdadera cualidad inherente del vacío último es el núcleo del *er* (dos, *yinyang*) y del *wu* (cinco elementos); su profunda unidad hace que emerjan todas las cosas. El camino del *qian* (cielo) produce al hombre y el camino del *kun* (tierra) produce a la mujer, la interacción de estos dos *qi* genera y transforma la miríada de cosas (las diez mil cosas). La

14 Filippo Costantini, “La armonía suprema. Análisis del concepto de armonía en el pensamiento cosmológico, ético y social de Zhang Zai 張載 (1020-1078)”, *Estudios de Asia y África* XLIX, n. 153 (2014): 15.

miríada de cosas engendran y se renuevan, hay cambios sin límite e infinitas transformaciones.¹⁵

Ese breve fragmento resume la cosmología dominante en China durante los últimos mil años. El concepto fundamental de Zhou Dunyi es el *taiji* 太極, el *supremo último* o *culmen supremo*, considerado el principio ontológico fundamental, principio generador que cuando se mueve produce el *yang* y cuando queda en reposo produce el *yin*. *Yin* y *yang* generan a su vez los *cinco elementos* o *cinco procesos* (*wuxing* 五行): agua, fuego, madera, metal y tierra. Los cinco elementos, a su vez, producen *las diez mil cosas* (*wanwu* 萬物), esto es, toda la variedad de las cosas y los fenómenos del mundo.

Esta cosmovisión, esta explicación sobre el surgimiento de las cosas del mundo, es incompatible con la creencia cristiana en un Dios personal creador de todas las cosas. La formación del mundo a partir del *taiji* es un proceso continuo, dinámico, que determina toda la evolución del universo. No hay ningún acto intencional, no hay lugar para el Dios judeo-cristiano.

Otro término fundamental de la filosofía neoconfuciana es el *li* 理. Este es el concepto filosófico más importante del neoconfucianismo, según la escuela de Zhu Xi o escuela Cheng-Zhu. El primer filósofo que le dio la mayor importancia al *li* fue Cheng Yi 程頤 (1033-1107). La traducción más común para ese término, tal como es entendido por Cheng Yi y el resto de los filósofos neoconfucianos, es principio. Otras traducciones podrían ser patrón, forma, modelo, razón... Hay autores para los que *li* sería equivalente a las leyes de la naturaleza.¹⁶ Por ejemplo, la ley newtoniana de gravitación universal, que relaciona todas las masas del universo, se podría entender como un *li* cósmico. Cheng Yi y su hermano Cheng Hao 程顥 (1032-1087) hablan a menudo de *Tianli* 天理, esto es, el *li del Cielo*, que se podría identificar con la Ley Natural.¹⁷ Cada cosa individual tiene un *li*, pero también hay un *li* de todo el universo. Las leyes naturales, como la gravitación de Newton, actúan a nivel local (una manzana cae atraída por la Tierra) y al mismo tiempo son universales. Si las leyes naturales, para la ciencia occidental, son los principios que organizan y dan coherencia al mundo, el *li* también puede ser entendido como un gran

15 Traducción del chino al inglés de Robin R. Wang, "Zhou Dunyi's *Diagram of the Supreme Ultimate Explained (Taijitu shuo)*: A Construction of the Confucian Metaphysics", *Journal of the History of Ideas* 66, n. 3 (2005): 314-315. Traducción propia del inglés al español.

16 Jeeloo Liu, "The status of cosmic principle (LI) in Neo-Confucian Metaphysics", *Journal of Chinese Philosophy* 32, n. 3 (2005): 398.

17 Wing-Tsit Chan, *A source book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 519.

principio organizador. Según Needham, la mejor traducción para *li* es organización o principio de organización.¹⁸

Este principio, el *li*, origen de todas las cosas del mundo, es lo que se entendió durante siglos como *Dao*, otro concepto fundamental de la filosofía china. El destacado historiador de la filosofía china Angus Graham considera que, si la pregunta esencial para los filósofos griegos (y, en general, para los europeos), fue: “¿Qué es verdad?”, para los filósofos chinos la pregunta crucial fue: “¿Dónde está el Camino?”.¹⁹ Ese Camino es la manera de actuar en la vida y, a la vez, de gobernar el Estado, y es lo que se conoce como *Dao* 道. Los daoístas hicieron del *Dao* el principio ontológico de todo cuanto existe.

Influidos por el Daoísmo, a finales de la dinastía Tang (618-907) y en la dinastía Song (960-1279), los filósofos neoconfucianos expandieron el significado del Dao. Si para los confucianos de la época clásica, como Confucio, el *Dao* significaba el Camino del hombre, el *rendao* 人道 (cómo actuar en la vida, cómo relacionarse con los demás seres humanos), para los neoconfucianos el *Dao* adquirió un significado ontológico, similar al que desde hacía siglos tenía entre los daoístas. El *Dao* o *Tiandao* 天道 (*Camino del Cielo*) se convirtió en un principio ontológico del que procede todo lo existente. Los neoconfucianos se consideraron a sí mismos buscadores del *Dao*, y por eso llamaron a su movimiento la “Escuela del *Dao*” (*Daoxue* 道學), que es una de las formas como se llama en chino a la escuela neoconfuciana en su conjunto.

Ese principio universal del que todo procede es lo que Zhou Dunyi llamó *taiji*. Ese es el *li* de Cheng Yi, quien llamó de igual forma al principio de cada cosa individual y al principio ontológico fundamental o *Dao*. Zhu Xi, que vivió a principios de la dinastía Song del Sur (1127-1279), realizó una síntesis entre la conceptualización del *qi* de Zhang Zai y el *li* de Cheng Yi. Llamó *taiji* al *li* de todo el universo, integrando de esta manera también la teoría cosmológica de Zhou Dunyi. Dio más importancia al *li* que al *qi*, y por eso se llama a su corriente filosófica *lixue* 理學, esto es, “escuela del *li*”, o también “escuela Cheng-Zhu”, ya que los filósofos que más desarrollaron el concepto del *li* fueron Cheng Yi y Zhu Xi. A partir de la dinastía Yuan (1279-1368), la escuela Cheng-Zhu se convirtió en la conceptualización ortodoxa del pensamiento confuciano, y por eso el neoconfucianismo en su conjunto se conoce en chino como “la escuela del *li* de [las dinastías] Song y Ming”: *Song Ming lixue* 宋明理學.

18 Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. 2, 472-475.

19 Angus C. Graham, *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua* (México D.F.: FCE, 2012), 20.

IV. DISCUSIÓN ONTOLÓGICA EN EL *TIANZHU SHIYI*

Entre los distintos temas que trata el *Tianzhu Shiyi*, en este artículo me enfoco en la refutación del monismo ontológico. Este aspecto es tratado en el cuarto capítulo de la obra, titulado “Una discusión sobre los seres espirituales y el alma humana, y una explicación sobre por qué los fenómenos del mundo no se pueden describir como formando una unidad orgánica”.²⁰ El debate inicia tras el siguiente fragmento del letrado chino:

Aunque se dice que el cielo, la tierra, y todos los fenómenos comparten una energía material, las formas e imágenes de las cosas son, sin embargo, diferentes, y por esta razón se dividen en una variedad de categorías. El cuerpo humano puede aparecer como un cuerpo físico simplemente, pero tanto dentro de él como fuera de él hay energía material del *Yin* y el *Yang* que llena el cielo y la tierra. A través de la creación, la energía material se transforma en todas las cosas, y debido a la existencia de categorías, las cosas se convierten en diferentes unas de otras.²¹

Este fragmento sintetiza la concepción cosmológica y ontológica del neoconfucianismo. El original en chino comienza diciendo: “*Tiandi wanwu gong yi qi* 天地萬物共一氣”.²² Los dos primeros caracteres, *Tiandi* 天地, significan “Cielo y tierra”, los dos ámbitos fundamentales del cosmos chino. *Wanwu* 萬物 significa literalmente “las diez mil cosas”, y es la forma tradicional para designar la multiplicidad de todo cuanto existe. Lo que afirma el texto es que el Cielo, la tierra, todos los fenómenos del mundo, están constituidos por una única sustancia: el *qi* 氣, traducido por Lancashire y Hu como “energía material”.²³ También se habla de “la energía material [el *qi*] del *Yin* y el *Yang* que llena el Cielo y la tierra”: “*Tiandi yin yang zhi qi* 天地陰陽之氣”.²⁴ Es decir, el texto considera que el sustrato fundamental de todo cuanto existe es una única sustancia, el *qi*, que actúa por medio del principio dual del *yin* y el *yang* (que

20 Para traducir el título del capítulo, me baso en la versión ya citada del *Tianzhu Shiyi* (Ricci, *The True Meaning*), que cuenta con el texto original en chino y la traducción al inglés de Douglas Lancashire y Peter Hu Kuo-chen. En otros fragmentos del *Tianzhu Shiyi* que cito en este artículo, utilizaré también la traducción del chino al inglés de Lancashire y Hu, con traducción propia del inglés al español. En ciertos casos, cuando lo considere importante para la argumentación, echaré mano del original en chino, intercalando algunos caracteres en la traducción al español o reproduciendo algunos fragmentos relevantes para la discusión filosófica.

21 Ricci, *The true meaning*, 199.

22 Ricci, *The true meaning*, 198.

23 Así lo traducen Lancashire y Hu en la edición bilingüe de 1985, “material energy” (Ricci, *The True Meaning*, 199 y siguientes).

24 Ricci, *The true meaning*, 198.

aparece, como se vio, a partir del movimiento del *taiji*). Así lo afirma al final del texto citado el letrado chino: “*Qi yi zao wu, wu yi lei yi* 氣以造物，物以類異”²⁵, fragmento que se puede traducir, más literalmente, como “el *qi* [energía material], a través de la creación, [produce] las cosas; las cosas, a través de las categorías, son diferentes [unas de otras]”.

¿Cómo responde el letrado occidental, esto es, el propio Ricci, a esta exposición de las concepciones cosmológicas neoconfucianas?

Si la energía material es considerada como el espíritu y la base de la vida, ¿cómo podrían morir las cosas vivas? Si, después de morir las cosas vivas, continúan empapadas con y rodeadas de energía vital, ¿dónde pueden ir para escapar de la energía material? ¿Cómo puede uno morir de un desastre que no es material en carácter? Por tanto, la energía material no es la base de la vida.²⁶

Ricci es muy categórico en su afirmación: “el *qi* no es la base de la vida” (en el original chino, “*qi fei shenghuo zhi ben ye* 氣非生活之本也”).²⁷ El jesuita no comparte la idea del *qi* en la cosmovisión china. Incluso da la sensación de que se niega a entender el concepto. Utilizando la física aristotélica, Ricci identifica el *qi* con el aire, uno de los cuatro elementos de Empédocles, adoptados por Aristóteles. El letrado occidental dice:

Los hombres no son conscientes de que la energía material es uno de los cuatro elementos, y que no merece ser equiparado a los seres espirituales y al alma. (...) La energía material [*qi* 氣] junto con los tres elementos: agua, fuego y tierra, produce las formas corpóreas de todas las cosas, y el alma es un constituyente interno del hombre.²⁸

El letrado chino continúa hablando, exponiendo más claramente la cosmovisión monista de la filosofía neoconfuciana:

El letrado chino dice: Nuestros sabios en la antigua China eran claramente conscientes de que las naturalezas del cielo, la tierra y todas las cosas son buenas y todas abrazan el gran principio inmutable de modo que, si las cosas son grandes o pequeñas, sus naturalezas básicas son orgánicamente una. Por tanto, es posible 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 se

25 Ricci, *The true meaning*, 198.

26 Ricci, *The true meaning*, 201.

27 Ricci, *The true meaning*, 200.

28 Ricci, *The true meaning*, 201.

destruyen, sus naturalezas básicas no se extinguen, sino que se entregan al Señor del Cielo. Esta es otra forma de decir que el alma humana no se extingue; pero quizás haya alguna diferencia entre esto y sus enseñanzas sobre el Señor del Cielo, señor.²⁹

Una vez más, este fragmento resume algunas de las concepciones fundamentales del pensamiento neoconfuciano. La parte inicial dice: “*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”,³⁰ traducido por Lancashire y Hu como “las naturalezas del cielo, la tierra y todas las cosas son buenas y todas abrazan el gran principio inmutable”.³¹ El carácter clave es *li* 理, el principio o patrón o ley de todas las cosas del mundo, que como se ha visto, es probablemente el concepto más importante de la filosofía neoconfuciana, incluso dando nombre a esta corriente filosófica en chino.

En el fragmento también se dice que “si las cosas son grandes o pequeñas, sus naturalezas básicas son orgánicamente una”,³² en chino, “*yi wei wu you ju wei, qi xing yiti* 以為物有巨微, 其性一體”,³³ que se podría también traducir como “la naturaleza de todas las cosas, sean grandes o pequeñas, es una sola”. La concepción de la unidad de todas las cosas (*yiti* 一體, literalmente “un cuerpo”, “una entidad”, una unidad orgánica), es una de las características principales de la ontología neoconfuciana. El organicismo es fundamental no solo en la filosofía, sino también en el desarrollo científico de China. Más tarde volveré a este punto.

Además de nombrar el *li*, el fragmento anterior también habla del Dios cristiano (*Tianzhu* 天主, el Señor del Cielo). El letrado chino se pregunta si hay posibilidades de encontrar un compromiso con la doctrina cristiana. ¿Podría tener cabida el Dios cristiano en una concepción ontológica donde todas las cosas forman una unidad? La respuesta de Ricci no permite ningún compromiso posible:

El letrado occidental dice: El error en lo que acaba de decir es mayor que cualquier otra cosa que haya oído de usted hasta ahora. ¿Cómo me atrevería a mantener un punto de vista similar? ¿Cómo podría yo disminuir la dignidad de nuestro Soberano en lo Alto de esta forma? (...) Decir que lo que es creado está

29 Ricci, *The true meaning*, 203-205.

30 Ricci, *The true meaning*, 202.

31 Ricci, *The true meaning*, 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.

32 Ricci, *The true meaning*, 203.

33 Ricci, *The true meaning*, 202.

al mismo nivel que el creador es usar las arrogantes palabras del demonio, Lucifer. ¿Quién se atreve a hablar de esta manera?³⁴

Ricci critica el monismo con firmeza. Según la concepción judeo-cristiana, Dios es de una naturaleza radicalmente diferente de sus criaturas. Sin embargo, la crítica del letrado occidental no se lanza contra el confucianismo, sino contra el budismo. Inmediatamente después, asevera:

Como 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 muestre falta de respeto al soberano o emperador o que diga que está a su mismo nivel? Si un hombre 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 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?³⁵

Tras estudiar la filosofía confuciana durante años, Ricci utiliza en su argumentación a Confucio y al Duque de Zhou (S. XI a.C.), considerado este último como paradigma de gobernante virtuoso entre los seguidores de la escuela confuciana.³⁶ También hace referencia a la piedad filial o *xiao* 孝, una de las virtudes confucianas fundamentales, que implica respeto y obediencia a los padres y que, en el imperio chino, se extendió a la relación entre el súbdito y el emperador. Por eso el jesuita señala en su obra que sería impensable que un hombre común se quisiera igualar al emperador. ¿Cómo aceptar que no solo un ser humano, sino incluso “un insecto en una zanja”, pueda ser igualado a Dios?

Aunque el letrado occidental haga referencia al budismo, la unidad de todos los seres es también un punto central del neoconfucianismo. Es claro que la concepción del universo en el cristianismo no es monista. Dios es esencialmente diferente de sus criaturas. Pero, ¿se puede afirmar que el monismo fue imperante en la filosofía neoconfuciana?

34 Ricci, *The true meaning*, 205.

35 Ricci, *The true meaning*, 205.

36 Bryan W. Van Norden, *Introduction to Classical Chinese Philosophy* (Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2011), 9. Confucio nunca se consideró a sí mismo como un innovador, sino como un maestro que deseaba volver a las enseñanzas de la antigüedad. Por eso consideraba a los antiguos reyes sabios y al Duque de Zhou como paradigma de virtud, Albert Galvany, “La dinastía Zhou (1045-221 a.C.)”, en *Historia mínima de China*, ed. por Flora Botton (México D.F.: El Colegio de México, 2010), 64.

La cuestión ha sido discutida por los especialistas. Todos los pensadores neoconfucianos consideraban que el mundo es real y que el *qi* es el único constituyente material de todas las cosas. El punto de discusión era si el *qi* es lo único que existe o si hay “algo más”. Como ya se señalaba, Zhang Zai puede ser considerado monista, ya que para él el *qi* es lo único que existe. Sin embargo, Cheng Yi, al separar radicalmente *li* y *qi* y al colocar aquel por encima de este, podría ser interpretado como dualista. ¿Y qué ocurre con el sistema filosófico de Zhu Xi, que se impondría como la ortodoxia en el pensamiento chino? Algunos autores afirman que Zhu Xi, influido por Cheng Yi, también era dualista.³⁷ Pero no todos los especialistas coinciden con esta posición. Es cierto que, para Zhu Xi, el *li* podría ser considerado como trascendente, ya que existe “antes de” o “por encima de” la forma física. Pero al mismo tiempo, el *li* no es totalmente ajeno al *qi*; no hay *qi* sin *li*, pero tampoco hay *li* sin *qi*, ambos van siempre unidos. Uno de los mayores especialistas en la filosofía neoconfuciana, Wing-Tsit Chan, concluye que el *li*, de acuerdo a Zhu Xi, es al mismo tiempo immanente y trascendente.³⁸ De la misma opinión es Allen Wittenborn, que se opone a la consideración de que el *li* sea estrictamente metafísico y que el *qi* sea físico, ya que ambos conceptos están íntimamente relacionados y no se pueden separar en la visión ontológica del neoconfucianismo.³⁹

Aunque el *li* pueda ser considerado como un principio trascendente, eso no implica la existencia real de una esfera metafísica o del “más allá”. En definitiva, en la cosmovisión neoconfuciana no hay transcendencia, no hay dualismo estricto, como en el caso de la visión cristiana del mundo. Para los pensadores neoconfucianos, todo es inmanente. Hay una sola sustancia material en el universo, el *qi*. El monismo del que habla el letrado chino y que escandaliza a Ricci (aunque lo atribuya al budismo), en realidad es la mejor explicación de la concepción neoconfuciana del mundo.

V. REFUTACIÓN DE LA UNIDAD DE TODAS LAS COSAS

Este cuarto capítulo del *Tianzhu Shiyi* continúa argumentando para refutar la idea de que los seres humanos formamos una unidad con Dios. El letrado

37 Por ejemplo, Chai Ch'u, “Neo-Confucianism of the Sung-Ming periods”, *Social Research* 18, n. 3 (1951): 377.

38 Wing-Tsit Chan, “The Evolution of the Neo-Confucian Concept *Li* 理 as Principle”, *The Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series IV, n. 2 (1964): 142.

39 Allen Wittenborn (ed. y trad.), *Further reflections on things at hand: a reader*, Chu Hsi (New York: University Press of America, 1991), 12.

occidental afirma la diferencia fundamental entre Dios y sus criaturas, negando de esta manera la ontología monista, independientemente de las distintas interpretaciones que se pueda dar a 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 en 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 de igual forma que los instrumentos y las herramientas están ahí para que los artesanos las usen, es distorsionar la verdad.⁴⁰

Para refutar que los seres humanos son parte de la divinidad, Ricci vuelve a exponer la naturaleza del Señor del Cielo (Dios), ya desarrollada al principio del libro. Según la cosmovisión cristiana en la que Dios creador es omnipotente y omnisciente, no tiene sentido considerar que los seres humanos 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 de este mundo. ¡No se puede decir, entonces, que todas las cosas compartan un cuerpo común con Él!”⁴¹

Tras la larga argumentación, el letrado chino parece convencido de que no es posible que las cosas del mundo, incluyendo los seres humanos, sean de la misma naturaleza que Dios. Sin embargo, el filósofo chino todavía tiene una duda: “hay algunas personas que dicen que el hombre es una unidad orgánica con todas las cosas en el mundo. ¿Qué dice a eso?”⁴² El letrado occidental responde lo siguiente:

Considerar al hombre como igual al Señor del Cielo es estimarlo demasiado alto; pero considerar que el hombre es uno con todas las cosas es decir que es lo mismo que el barro y la piedra, en cuyo caso está siendo rebajado. Si la anterior opinión considera al hombre demasiado alto, me temo que algunos desean tratarlo como un animal. Como [esas personas] exageran la pequeñez del hombre, imagino que algunos se sienten nerviosos al no considerarlo como barro o piedra. Señor, ¿usted estaría de acuerdo en que la humanidad sea considerada en la categoría del barro y la piedra? No es difícil demostrar que ese tipo de argumento no es sostenible.⁴³

40 Ricci, *The true meaning*, 215.

41 Ricci, *The true meaning*, 221.

42 Ricci, *The true meaning*, 225.

43 Ricci, *The true meaning*, 225.

Hasta ahora, Ricci había refutado el monismo puro, es decir, que Dios forme una unidad con todas las cosas, incluyendo los seres humanos. Pero una vez que ha quedado clara la diferencia intrínseca entre Dios y sus criaturas, queda la duda de si toda la creación forma una unidad. ¿Tienen los seres humanos la misma naturaleza que las plantas, los animales, las piedras? Para refutar esta idea, Ricci pregunta al letrado chino qué quiere decir exactamente cuando afirma que “Todas las cosas del mundo son iguales” (*Tianxia wanwu jie tong* 天下萬物皆同).⁴⁴ La respuesta es la siguiente:

La “similaridad” a la que pertenece ese enunciado es la “similaridad de pertenecer a un cuerpo” [*wei tong ti zhi tong* 為同體之同]. El hombre superior [*junzi* 君子] ve todas las cosas en el mundo [*Tianxia wanwu* 天下萬物] como orgánicamente una [*yiti* 一體]. El hombre inferior [*xiaoren* 小人] distingue entre formas corpóreas y divide entre tú y yo. Cuando un hombre superior afirma que todas las cosas son orgánicamente una, no piensa en términos de creación; lo que quiere decir es que muestra consideración hacia todas las cosas con su sentido de humanidad [*ren* 仁].⁴⁵

Este fragmento también se basa en ciertos puntos esenciales para el confucianismo. En primer lugar, separa entre el hombre moralmente superior (*junzi* 君子) y el hombre común, moralmente inferior (*xiaoren* 小人, literalmente “hombre pequeño”). Esos conceptos fueron utilizados por los confucianos durante siglos y aparecen muchas veces en las *Analectas* de Confucio (*Lunyu* 論語).⁴⁶ El letrado chino también hace referencia a *ren* 仁 (benevolencia, verdadera humanidad), considerada como la virtud más importante del pensamiento confuciano y a la cual Confucio le dedica una gran atención. La benevolencia o humanidad es “la cualidad misma de *ser* humano y de querer a los demás seres humanos, y todo *junzi* debería tratar de alcanzar el *ren* a través del autoperfeccionamiento”.⁴⁷ Ricci conoce y utiliza esos conceptos confucianos en boca del letrado chino. Sin embargo, aunque use los términos *junzi*, *xiaoren* o *ren*, presentes desde la época clásica, el texto trata de cuestiones que nunca preocuparon a Confucio. Los filósofos de la dinastía Song fueron los primeros confucianos que, bajo la influencia del budismo y el daoísmo, se

44 Ricci, *The true meaning*, 226.

45 Ricci, *The true meaning*, 227.

46 Una versión en español de las *Analectas* es la de Joaquín Pérez Arroyo (ed. y trad.), *Confucio. Los cuatro libros* (Barcelona: Paidós, 2002), 63-211.

47 Flora Botton, *China, su historia y cultura hasta 1800* (México D.F.: El Colegio de México, 2000), 85.

preocuparon de la ontología, llegando a afirmar que todas las cosas del mundo son una unidad, “*yiti* 一體” (“un cuerpo”, una unidad orgánica).

Para entender la diferencia fundamental entre la cosmovisión occidental y la china, hay que acudir a la ciencia. El historiador de la ciencia china más reconocido, Joseph Needham, expone en sus obras que el organicismo fue el fundamento del pensamiento filosófico en China y determinó su desarrollo científico:

Puede demostrarse que la *philosophia perennis* de China ha sido un materialismo orgánico. Esto puede verse claramente en los manifiestos de los filósofos y pensadores científicos de todas las épocas. La concepción mecánica del mundo no se desarrolló en el pensamiento chino y, por el contrario, la idea organicista según la cual cada fenómeno se encuentra conectado con todos y cada uno de los demás, según un orden jerárquico, fue universal entre los pensadores chinos”.⁴⁸

Para los neoconfucianos, existe una relación entre unidad y multiplicidad (el *li* total, o *taiji*, se vincula con los principios o *li* de cada cosa).⁴⁹ Se podría formular diciendo que “todo se relaciona con todo”. Todas las cosas (seres humanos, animales, plantas, rocas...) forman una unidad orgánica. Esa unidad orgánica incluye al principio ontológico de todo, el *taiji*, o más bien, es justamente el *taiji*. Este concepto, probablemente el más parecido a Dios en el neoconfucianismo, implica un monismo muy alejado del dualismo cristiano.

En el *Tianzhu Shiyi*, el letrado chino matiza el significado de la unidad de todas las cosas al señalar, en el fragmento anteriormente citado, que “Cuando un hombre superior afirma que todas las cosas son orgánicamente una, no piensa en términos de creación; lo que quiere decir es que está mostrando consideración hacia todas las cosas con un sentido de humanidad”. La respuesta del letrado occidental no deja lugar a dudas:

El letrado occidental dice: Los confucianos de tiempos antiguos hacían uso de la aseveración de que todas las cosas son orgánicamente una para motivar a la gente común a poner en práctica la humanidad [*ren* 仁]. Lo que querían decir cuando utilizaban la expresión “orgánicamente uno” [*yiti* 一體] era simplemente que las cosas emergen de una fuente. Pero, si usted cree que realmente todas las cosas son orgánicamente una, esto tendría como resultado la destrucción del gran

48 Joseph Needham, La gran titulación. Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente (Madrid: Alianza, 1977), 21-22.

49 Chan, A source book in Chinese Philosophy, 544.

Camino de la humanidad y la rectitud. ¿Y por qué debería ser así? Porque para que puedan operar la humanidad y la rectitud debe haber al menos dos personas. Si todas las cosas son consideradas como orgánicamente una, entonces se trata a las cosas como si fueran realmente una cosa, y se dice que las diferencias entre ellas son meramente imágenes vacías. Si son solo imágenes vacías, ¿cómo puede haber amor y respeto mutuo? Por ello se dice que aquel que sigue el camino de la humanidad lo extiende desde él mismo a los otros.⁵⁰

Ricci justifica la dualidad ontológica, la diferencia entre el tú y el yo (y por tanto entre todas las cosas) utilizando los conceptos básicos del confucianismo. Por eso comienza ese fragmento aseverando que esas ideas las tenían “los confucianos de tiempos antiguos”, ya que los confucianos de la época de Ricci (los neoconfucianos) entendían la unidad de todas las cosas de manera más literal. Para ellos la unidad orgánica era real, ontológica, no un simple artificio para que los seres humanos practicaran la benevolencia hacia los demás.

El letrado occidental continúa su argumento:

Pero solo los hombres superiores [*junzi* 君子] de la máxima humanidad [*ren* 仁] pueden extender su amor a lugares distantes para abrazar a todas las naciones en el mundo y llegar a todas partes. ¿Cómo podría un hombre superior no saber que tiene un cuerpo y que otro hombre tiene otro cuerpo, y que esta es mi familia, mi nación, y que aquella es la familia de otro y la nación de otro, mientras, al mismo tiempo, reconoce que todos son hombres y cosas producidas y nutridas por el Señor del Cielo que es el Soberano en lo Alto, y que por tanto tiene el deber de amar y tener compasión de todos los hombres? ¿Cómo podría ser como el hombre inferior [*xiaoren* 小人] que ama solamente a su propia familia?⁵¹

Aunque la concepción ontológica del cristianismo es diferente de la del neoconfucianismo, las conclusiones éticas son semejantes. Uno de los textos más famosos de la filosofía neoconfuciana es la *Inscripción del Oeste* (*Ximing* 西銘), de Zhang Zai, considerado su escrito más importante, donde resume su concepción cosmológica, ontológica, ética y social. Un fragmento del *Ximing* dice:

Todos los hombres son mis hermanos, y todas las cosas son mis compañeras. El gran emperador es el hijo mayor de mis padres, los grandes oficiales son sus servidores. Respetad a los antiguos para tratar a los mayores como es debido; amad a huérfanos y débiles, para tratar a los jóvenes como es debido. El poder moral del sabio es conforme al del Cielo, el hombre virtuoso es el más excelente

50 Ricci, *The true meaning*, 229.

51 Ricci, *The true meaning*, 231.

[entre los hombres]. Todos los ancianos, los enfermos, los deformes, los mutilados, los que no tienen hermanos, hermanas, esposos y esposas, todos los que en el mundo están en peligro y no tienen nadie para preguntar, son mis hermanos. Cuidar de ellos en estos tiempos es el deber de un hijo.⁵²

Este texto tan bello, compuesto por uno de los filósofos neoconfucianos más importantes, no contradice las enseñanzas del confucianismo clásico de Confucio, ni tampoco la ética cristiana. Podría haber sido escrito por cualquier místico cristiano. Textos como este muestran que el intento de Ricci para introducir el cristianismo católico en la sociedad confuciana tenía sentido.

VI. CONCLUSIÓN

La experiencia de los jesuitas en China es considerada por la mayoría de los investigadores como uno de los más ricos procesos de intercambio cultural entre las civilizaciones.⁵³ El fundador de la misión jesuítica en el imperio Ming, Matteo Ricci, no solo fue capaz de aculturarse a las costumbres del país y se vistió como los letrados chinos, sino que intentó una verdadera inculturación del cristianismo en el ámbito filosófico prevaleciente en China, es decir, el confucianismo. Su obra cumbre de tipo teológico y filosófico fue el *Tianzhu Shiyi*. En ella se establece un diálogo intercultural entre confucianismo y cristianismo, poniendo las bases de lo que sería la misión católica en China durante la modernidad temprana.

¿Tuvo éxito el intento de inculturar el cristianismo en China? Este asunto ha sido estudiado durante décadas por los historiadores y está fuera de los propósitos de este artículo.⁵⁴ Sin embargo, pocos pueden negar que no se

52 Traducción de Filippo Costantini, “La armonía suprema”, 27.

53 Así lo afirma, por ejemplo, Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. 3, *Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959), 437.

54 Casi todas las obras citadas en la nota a pie de página 1 (sobre la historia de los jesuitas en China en general) y en la nota a pie de página 2 (sobre Matteo Ricci en particular) tienen en mayor o menor medida información sobre la acomodación del cristianismo al ámbito cultural chino. Hay obras más específicas sobre el tema, como las de John D. Young, *Confucianism and Christianity, the First Encounter* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983); Paul A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism* (Sydney, London, Boston: Allen & Unwin, 1986); David Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989); David Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2009); o Paulos Huang, *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).

consiguió la evangelización del imperio chino tal como la soñaron los jesuitas. Sin duda algunos eventos como la controversia de los ritos chinos jugaron un papel importante para este “fracaso” de los misioneros católicos.⁵⁵ Para entender esos procesos que tuvieron lugar durante todo el siglo XVII y parte del XVIII, hay que ir al inicio de la misión. El *Tianzhu Shiyi* es un documento valiosísimo para entender el trabajo de los jesuitas en China, ya que puede dar claves para interpretar ese intento de implantar el cristianismo en una civilización con una filosofía y una cosmovisión totalmente diferentes de las europeas.

En este artículo se ha estudiado la refutación por parte de Ricci del monismo presente en la filosofía neoconfuciana. A partir de ese tema específico se pueden obtener conclusiones mucho más amplias, que van desde el ejemplo concreto del intento de evangelización en China hasta la posibilidad real de diálogo intercultural entre distintas civilizaciones. El cristianismo y el confucianismo compartían visiones sobre el comportamiento humano y sobre la ética en general que permitían ese puente. Sin embargo, si se quería conseguir un vínculo más profundo, que incluyera la cosmovisión de europeos y chinos, el diálogo se hacía mucho más complicado. Tal como se ha visto, las concepciones ontológicas del neoconfucianismo parecen totalmente incompatibles con la idea de un Dios creador de todo lo existente, presente en la cosmovisión cristiana. Todavía queda mucho por hacer. Sin embargo, poco a poco, podemos ir entendiendo mejor cómo el cristianismo ha dialogado con culturas no europeas a lo largo de la historia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bernard, Henri. *Aux portes de la Chine. Les Missionnaires du Seizième Siècle. 1514-1588*. Tianjin: Hautes Études, 1933.
- Bernard, Henri. *L'apport scientifique du Père Matthieu Ricci à la Chine*. Tianjin: Hautes Études. 1935.
- Bernard, Henri. *Le Père Matthieu Ricci et la Société Chinoise de son temps (1552-1610)*. Tianjin: Hautes Études, 1937.
- Botton, Flora. *China, su historia y cultura hasta 1800*. México D.F.: El Colegio de México, 2000.

55 La controversia de los ritos chinos es un tema amplísimo del que se ha escrito mucho, y cuyo estudio también está fuera del alcance de este artículo. Un libro que abarca toda la historia de la controversia es el de George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times* (Chicago: Loyola University Press, 1985). Otra obra también centrada en el tema es la de David Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning* (Nettetal: Steyler Verlag, 1994). También es interesante el libro de Gernet, *Primeras reacciones chinas*, que analiza la controversia desde el punto de vista de los letrados chinos.

- Brockey, Liam M. *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass., London: Harvard University Press, 2007.
- Canaris, Daniel (ed. y trad.). *Michele Ruggieri's Tianzhu shilu (The True Record of the Lord of Heaven, 1584)*. Leiden: Brill, 2021.
- Chan, Wing-Tsit. "The Evolution of the Neo-Confucian Concept *Li* 理 as Principle". *The Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series IV, n. 2 (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.
- Ch'u Chai. "Neo-Confucianism of the Sung-Ming periods". *Social Research* 18, n. 3 (1951): 370-392.
- Corradini, Piero (ed.). *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*. Macerata: Quodlibet, 2006.
- Costantini, Filippo. "La armonía suprema. Análisis del concepto de armonía en el pensamiento cosmológico, ético y social de Zhang Zai 張載 (1020-1078)". *Estudios de Asia y África* XLIX, n. 153 (2014): 9-30.
- Cronin, Vincent. *The Wise Man from the West*. London: Soho Square, 1955.
- D'Elia, Pasquale (ed.). *Fonti Ricciane. Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*. Roma: La Libreria dello Stato, 3 vols., 1942-1949.
- Galvany, Albert. "La dinastía Zhou (1045-221 a.C.)". En *Historia mínima de China*, editado por Flora Botton, 53-78. México D.F.: El Colegio de México, 2010.
- Gernet, Jacques. *Primeras reacciones chinas al cristianismo*. México D.F.: FCE, 1989.
- Graham, Angus C. *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*. México D.F.: FCE, 2012.
- Hsia, Florence C. *Sojourners in a strange land. Jesuits and their scientific missions in late imperial China*. Chicago: 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.
- Laven, Mary. *Mission to China. Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East*. London: Faber and Faber, 2012.
- Liu, Jeeloo. "The status of cosmic principle (LI) in Neo-Confucian Metaphysics". *Journal of Chinese Philosophy* 32, n. 3 (2005): 391-407.
- Minamiki, George. *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*. Chicago: Loyola University Press, 1985.
- Mungello, David. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1989.
- Mungello, David (ed.). *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*. Nettetal: Steyler Verlag, 1994.
- Mungello, David. *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*. Lanham:

- Rowman & Littlefield, 2009.
- Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China*, vol. 2, *History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
- Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China*, vol. 3, *Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Needham, Joseph. *La gran titulación. Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*. Madrid: Alianza, 1977.
- Pérez Arroyo, Joaquín (ed. y trad.). *Confucio. Los cuatro libros*. Barcelona: Paidós, 2002.
- Ricci, Matteo. *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1985. Reedición del original chino de 1603 con traducción al inglés, editado por Edward J. Malatesta, traducción, introducción y notas de Douglas Lancashire y Peter Hu Kuo-Chen.
- Ross, Andrew C. *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China. 1542-1742*. New York: Orbis Books, 1994.
- Rule, Paul A. *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*. Sydney, London, Boston: Allen & Unwin, 1986.
- Spence, Jonathan. *The memory palace of Matteo Ricci*. New York: Viking, 1984.
- Standaert, Nicolas (ed.). *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635-1800*. Leiden, Boston, Koln: Brill, 2001.
- Tacchi Venturi, Pietro (ed.). *Opere storiche del P. Matteo Ricci, S.J.* Macerata: Stabilimento Tipografico de F. Giorgetti, 2 vols., 1911-1913.
- Van Norden, Bryan W. *Introduction to Classical Chinese Philosophy*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2011.
- 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, n. 3 (2005): 307-323.
- Wang, Robin R. y Ding Weixiang. "Zhang Zai's theory of vital energy". En *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, editado por John Makeham, 33-57. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2010.
- Wittenborn, Allen (ed. y trad.). *Further reflections on things at hand: a reader, Chu Hsi*. New York: University Press of America, 1991.
- Young, John D. *Confucianism and Christianity, the First Encounter*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983.

José Antonio Cervera
 Centro de Estudios de Asia y África
 El Colegio de México
 Carretera Picacho Ajusco 20, Col. Ampliación Fuentes del Pedregal,
 4110 Tlalpan, Ciudad de México (México)
 Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-6972-3897>