

¿Ser y no Ser en el *Dàodéjīng*? la interpretación de Matteo Ricci de 无 [wú]

Julieta Marina Herrera / Universidad de Pekín, Universidad de Buenos Aires

Recibido el 19 de septiembre de 2021. Aceptado el 12 de noviembre de 2021.

> Resumen

Tras una exploración de los múltiples factores que influyeron en las formas de recepción del pensamiento chino por parte de los jesuitas durante la dinastía Ming, este artículo analiza la crítica de Matteo Ricci al taoísmo en el capítulo segundo de *El verdadero significado del Señor del cielo*, centrada en el concepto 无 (wú) en el *Dàodéjīng*, interpretado como “*nihil*” y “*non esse*”; se argumenta que la comprensión de Ricci, además de estar subordinada a la necesidad de contraponer el taoísmo al confucianismo bajo una luz negativa, está fuertemente influenciada por la tradición filosófica griega del ser y el no ser, la visión agustiniana del mal como privación y el esquema causal aristotélico-tomista. Finalmente, a partir de este análisis se reflexiona sobre las decisiones de interpretación en las traducciones modernas, en muchos casos en contraste con una comprensión de 无 (wú) enmarcada en las categorías de su propio universo textual y cultural.

» *Palabras clave:* Matteo Ricci, taoísmo, *Dàodéjīng*, ser, no-ser

> Abstract

After a review of the multiple factors that influenced the forms of reception of Chinese thought by the Jesuits during the Ming dynasty, this article analyzes Matteo Ricci's critique of Taoism in the second chapter of *The True Meaning of the Lord of Heaven*, with a focus on the 无 (wú) concept in the *Dàodéjīng*, described as “*nihil*” and “*non esse*”; it argues that, in addition to subordinating it to the need to negatively contrast Taoism with Confucianism, Ricci's understanding is strongly influenced by the Greek philosophical tradition of being and non being, the Augustinian view of evil as deprivation and by the Aristotelian-Thomistic causal scheme. Finally, from this analysis it goes on to reflect on the choices of interpretation in modern translations, in many cases in contrast with an understanding of 无 (wú) framed in the categories of its own textual and cultural universe.

» *Keywords:* Matteo Ricci, Taoism, *Dàodéjīng*, being, non-being.

> ¿Ser y no Ser en el *Dàodéjīng*?: la interpretación de Matteo Ricci de 无 [wú]¹

El *Dàodéjīng* es uno de los clásicos de la filosofía china que sin duda goza de mayor popularidad fuera de Asia, con cientos de traducciones a las lenguas occidentales. Sin embargo, su popularidad no siempre fue tal. Los jesuitas, los primeros en tomar contacto con el pensamiento de Laozi en la segunda mitad del siglo XVI, tuvieron en principio una actitud de rechazo hacia esta obra. Matteo Ricci, conocido por ser uno de los primeros y más influyentes jesuitas de la misión en China, manifestó en repetidas ocasiones su repudio al taoísmo y al pensamiento de Laozi. Si bien no tradujo ningún fragmento, como luego harían otros jesuitas, estaba familiarizado con el *Dàodéjīng* y, en su obra más conocida en chino clásico, *El verdadero significado del Señor del cielo*, dirigió sus críticas hacia un concepto central de esta obra, el de 无 (*wú*). ¿Qué relevancia tiene para nosotros hoy la comprensión de Ricci de este concepto? Lo insólito del caso es que el marco de interpretación que rigió su lectura del *Dàodéjīng* sigue vigente en las traducciones modernas. Este marco de interpretación se caracteriza por la utilización acrítica de un esquema conceptual basado en conceptos claves de la tradición filosófica griega y judeocristiana para la lectura de los clásicos de la filosofía china; esto tiene como consecuencia el enmudecimiento de todo aquello original que estas obras podrían tener para decirnos, convirtiéndolas en cambio en un reflejo empobrecido de la propia tradición. Un análisis de los intereses de la misión jesuítica en China y de los factores condicionantes de la recepción por parte de los jesuitas de las corrientes de pensamiento chinas durante la dinastía Ming puede ayudarnos a comprender las decisiones de interpretación de Matteo Ricci en su contexto particular y, por lo tanto, la impropiedad de trasladar estas elecciones interpretativas a las traducciones actuales, cuyo objetivo, suponemos, no sería la asimilación cultural sino, más bien, una aproximación al pensamiento chino clásico de acuerdo con el universo lingüístico, textual y cultural que le es propio.

> Los primeros pasos de la “adaptación cultural”

Las misiones jesuíticas fueron una figura central de la cristiandad del Renacimiento. En el marco de un cristianismo fragmentado por la Reforma, el sectarismo y el relativismo cultural consecuencia del contacto de Europa con nuevas tierras (Hsia, 2010: 19), los jesuitas representaban la encarnación de un cristianismo comprometido con la acción y con la universalidad de la verdad divina más allá de las fronteras europeas: la refutación de las herejías, la evangelización de los infieles y la salvación de las almas (2010: 20). El espíritu humanista de las universidades de la Compañía de Jesús, donde además de la Biblia y los padres de la Iglesia se enseñaban los clásicos griegos y latinos (siempre dentro de los límites de la moral cristiana) (Fontana 2011: 8), posiblemente permitió que los jesuitas tuvieran una disposición de apertura capaz de concebir la presencia de elementos asimilables al cristianismo en culturas totalmente disímiles, aunque guiados por un sentimiento de superioridad cultural y la convicción de ser los portadores de una verdad única.

¹ Este trabajo fue realizado en el marco del proyecto FILO:CYT “Encuentros entre las filosofías de Grecia, India y China antiguas. Traducciones, interpretaciones y adaptaciones del vocabulario del ser, el tener y el hacer”, dirigido por las doctoras Elena Díaz y Gabriela Müller. Agradecemos a la FFyL de la UBA por su apoyo institucional y también a quienes evaluaron el trabajo.

La misión jesuítica en China, emprendida durante la dinastía Ming (1368-1644) estuvo encabezada por los padres Michele Ruggieri (1543-1607) y Matteo Ricci (1552-1610), verdaderos pioneros en un universo cultural y lingüístico por completo ignoto. El método de evangelización estuvo basado en lo que se ha llamado “adaptación cultural” o “adaptación cultural pragmática” (Esguerra, 2015), es decir, en la aclimatación de los jesuitas a los usos y costumbres locales como primer paso para facilitar la aceptación, por parte de los nativos, de la religión foránea. En el caso de China, esto les permitía además un mínimo de libertad de movimiento, ya que el ingreso de extranjeros estaba rigurosamente controlado (Zhou, 2016: 112). Quizás guiados por su conocimiento de la preponderancia del budismo en Japón, donde se había emprendido una misión jesuítica con anterioridad, Ruggieri y Ricci se inscribieron en una narrativa budista: vestían las ropas de los monjes, se rasuraban la barba, se hacían llamar 西僧 (*xī sēng*), “monjes budistas del oeste”, identificado por los chinos con India, y decían venir de 天竺国 (*tiānzhúguó*), denominación antigua para India. Para los chinos ciertos rasgos del budismo y el cristianismo eran ciertamente indiscernibles: la promesa de salvación extra terrenal, las imágenes de la virgen María y de 观音 (*Guān'yīn*), bodhisattva de la misericordia, la recitación de libros sagrados en lengua extranjera e ininteligible, la utilización de rosarios, etc., lo que acabó generando una auténtica confusión entre ambas religiones (Hsia, 2010: 92-93). A medida que se fueron familiarizando con la estructura del imperio, los jesuitas comenzaron a advertir que en la cúspide de la pirámide social se encontraban los funcionarios o 官 (*guān*), que eran letrados cuidadosamente escogidos mediante el exigente sistema de examinación imperial, y comprendieron la importancia y el estatus de la palabra escrita en China por encima de la tradición oral (Gernet, 1982: 16). Por ello estudiaron asiduamente el chino clásico y en 1584 publicaron la primera obra jesuita en chino, escrita por el padre Ruggieri: 天主实录 (*Tiānzhǔ shílù*), *El verdadero registro del Señor del cielo*. Se trataba de un texto que explicaba los dogmas cristianos en la forma de un diálogo entre un monje o 僧 (*sēng*) y un interlocutor chino. Sin embargo, poco a poco percibieron la inadecuación de utilizar términos budistas para expresar conceptos cristianos y a su vez criticar el budismo, razón por la cual la divulgación de este libro no prosperó. Los jesuitas o bien eran confundidos por una secta más del budismo, al que en realidad despreciaban (Hsia, 2010: 93), o bien generaban rechazo en la población, desorientada por las irregularidades de estos “falsos” monjes que prohibían rezarle a las imágenes de los bodhisattvas y a las placas conmemorativas de los ancestros (Zhou, 2016: 114).

Como fruto de sus intercambios con los funcionarios, en quienes los jesuitas encontraban, además de interlocutores más gratos que los monjes, protectores y mecenas, Ricci fue comprendiendo la necesidad de un cambio de estrategia que le permitiera evitar la confusión con el budismo y tomar distancia de sus intentos de proselitismo popular, y en cambio ganar el favor del poder, para avanzar desde las costas, donde estaba constreñida la presencia de los extranjeros, hacia el interior de China, y llegar finalmente al centro de poder en Beijing (Zhou, 2016: 115). La casta de los funcionarios estaba educada en la ortodoxia (正 *zhèng*) religiosa, ritual, social y política del neoconfucianismo, que había absorbido elementos del budismo y el taoísmo, pero basándose sobre todo en las interpretaciones más bien conservadoras de los clásicos confucianos de Zhuxi (Gernet, 2001: 188; Standaert, 2008: 484). Fue de hecho el hijo de un funcionario ilustrado quien le recomendó a Ricci distanciarse de su imitación budista. Ricci pasó a autodenominarse 道人 (*dàorén*), “hombre del camino”, o 异人 (*yìrén*), “hombre extraordinario”, lo cual designaba de

forma mucho más indeterminada un hombre cultivado, maestro en doctrinas esotéricas. Para alimentar su fama de hombre de cultura, no solo estudió intensivamente la lengua y los clásicos chinos, sino que también se apoyó en sus conocimientos en matemáticas y astronomía, que despertaban el interés de la clase intelectual confuciana (Hsia, 2010: 136): más adelante, aquellos funcionarios llamados por los jesuitas los “tres pilares” del catolicismo chino, Li Zhizao, Yang Tingyun y Xu Guangqi, impulsados por este interés, escribirán en colaboración con Ricci 测量法义 (*Cèliàng fǎyì*), *El significado de los métodos de medición*, 同文算指 (*Tóngwén suànzhǐ*), una traducción de un resumen de la obra sobre matemáticas aplicada de Clavius, y 几何原本 (*Jǐhé yuánběn*), *Tratado elemental de geometría* (traducción de los *Elementos* de Euclides). Así, Ricci acabó adoptando la imagen de un estudioso confuciano occidental, 西儒 (*xīrú*) o 西士 (*xīshì*), y su estrategia de adaptación cultural pasó a basarse en el confucianismo clásico. Escribió cuatro libros en chino clásico con impronta confuciana: 交友论 (*Jiāoyǒulùn*), *Ensayo sobre la amistad*, 天主实义 (*Tiānzhǔ shíyì*), *El verdadero significado del Señor del cielo*, 二十五言 (*Èr shí wǔ yán*), *Veinticinco discursos*, una traducción libre de Epicteto, y 畸人十篇 (*Jīrén shípiān*), *Diez escritos de un hombre excéntrico*.

> Posicionamiento frente a “las tres enseñanzas”

Si bien la ortodoxia estaba regida por el neoconfucianismo de Zhuxi, lo cierto es que la dinastía Ming fue una época de gran eclecticismo y sincretismo, lo que explica el éxito de pensadores como Wang Yangming (1472-1529) y Zhan Ruoshui (1466-1560), que incorporaban más elementos del taoísmo y el budismo (Gernet, 2001: 188). Muchos de los intelectuales con formación confuciana sentían afinidad hacia aspectos del budismo y el taoísmo, y a su vez estos habían pasado a integrar valores confucianos. Aunque muy resistido por la ortodoxia (Gernet, 2001: 188), también existió un movimiento manifiestamente sincrético liderado por Lin Zhaoen (1517-1598) llamado 三一教 (*sānyī jiào*), “tres enseñanzas en una”. El sincretismo también puede observarse en el plano literario, por ejemplo en la famosa obra de la dinastía Ming, *Viaje al Oeste* (Gerling, 1998: 985). Los límites entre las “tres enseñanzas” no estaban demarcados con claridad y en lo ritual se entremezclaban con el folclore popular (Gerling, 1998: 953).

En particular, resulta difícil definir el taoísmo y el hombre taoísta de la dinastía Ming, figuras bastante indeterminadas y confundidas con el budismo y la tradición folclórica: el taoísta es representado como un personaje excéntrico, dueño de poderes sobrenaturales, dedicado a la adivinación, la lectura del rostro y la interpretación de los sueños, la comunicación con los espíritus y el exorcismo de las fuerzas malignas (Gerling, 1998: 973). Aquí es necesario aclarar que la diferencia moderna entre 道家 (*dàojiā*), “escuela taoísta”, y 道教 (*dàojiào*), “enseñanza taoísta” o “secta taoísta”, identificados respectivamente con un “taoísmo filosófico” y un “taoísmo religioso” es inexistente en la época. Como señala Sivin (1978: 305), ambos términos aparecen de forma a veces intercambiable y obedecen a categorías textuales cambiantes: 道家 (*dàojiā*) era una rúbrica bibliográfica de las bibliotecas imperiales que surgió en la dinastía Han (206 a.C.-220 d.C.) y que comprendía las obras sobre alquimia, higiene, magia y rituales vinculados laxamente a las prácticas de los sacerdotes taoístas, y que, referido a las personas, denominaba a

estos sacerdotes, al menos durante las Seis Dinastías²; 道教 (*dàojiào*) significaba literalmente “las enseñanzas del 道 (*dào*) o camino”, no necesariamente del taoísmo, sino también del confucianismo y el budismo. Por lo tanto, no existe la distinción entre un taoísmo filosófico y religioso como categoría sociológica e histórica; no hubo una “escuela filosófica” del taoísmo, como pueden haber sido las escuelas del helenismo, sino distintos autores repartidos a lo largo de la historia que, desde una óptica moderna, consideramos “filosóficos” aunque estos no se identificasen como tales, siendo Laozi, supuesto autor del *道德经* *Dàodéjīng*, el más conocido de ellos.

Fueron de hecho los jesuitas los primeros en aplicar a Laozi la categoría de “filósofo”, en diferenciación de la “secta” taoísta. La recepción del taoísmo por parte de los jesuitas fue sumamente negativa, en gran medida por sus prácticas vinculadas con la geomancia, la longevidad, la alquimia y el exorcismo, consideradas “demoníacas”, “abominables” y “ridículas” (Huang, 2014: 616). Pero en *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu*, al presentar la “*tertia Sinarum secta Lauzu*” como “*profanae Religionis dogma*”, Ricci traduce “Laozi” como “*Philosophus senex*” (“老 *lǎo*” refiere a “anciano” y “子 *zǐ*”, a una forma respetuosa de dirigirse a un hombre erudito o virtuoso) (Ricci, 1615: 112). De hecho, sus críticas al taoísmo en el capítulo segundo de *El verdadero significado del Señor del cielo* no se dirigen a las prácticas taoístas sino que apuntan, más argumentativa que dogmáticamente, contra el concepto de 无 (*wú*) en el *Dàodéjīng*, comprendido como “*nihil*” y “*non esse*”.

Sin embargo, la crítica jesuita contra el taoísmo es comprendida a menudo como la reacción de hombres de ciencia y razón frente a la barbarie de las prácticas incomprensibles con pretensiones sobrenaturales de los taoístas. Sin duda, esta es la visión que se desprende de los testimonios de los jesuitas. Esta visión se apoya además en la presuposición de que los jesuitas eran los representantes de una racionalidad superior, propia de una Europa científica y adelantada, lo que parece verse confirmado por el hecho de que les enseñaran matemáticas y astronomía a los chinos ilustrados. Sin embargo, la aproximación de este puñado de jesuitas e intelectuales chinos fue mucho más multifacética de lo que la versión de los jesuitas sugiere, y tampoco representativa de un supuesto encuentro entre un Occidente “instructor” y un Oriente “discípulo” y “converso”, como se la describe en muchas ocasiones. Para comprender esta relación multifacética, es necesario entender que la posición de los jesuitas respecto al confucianismo, el budismo y el taoísmo estuvo condicionada principalmente por tres factores, que analizamos a continuación.

En primer lugar, la asimilación entre el confucianismo y el cristianismo tenía que ver con un contexto político que favoreció la posibilidad del surgimiento de un nuevo sincretismo, “cristiano-confuciano”, versus otros sincretismos en boga, ya que era, por un lado, beneficioso para los jesuitas, en su necesidad de recibir el beneplácito del poder político y, por otro, también para algunos funcionarios chinos, aunque más bien por una inquietud política y cultural: los 天学 (*tiānxué*) “estudios celestes”, como llamaban los intelectuales confucianos adeptos al cristianismo a la combinación de sus creencias cristianas y los saberes científicos europeos, tenían como premisa la presunción de que enseñanzas originales de Confucio se habían visto parcialmente perdidas por la quema de libros de la dinastía Qin y degenerada por préstamos del budismo y el taoísmo (Zürcher, 2001: 156), y que la doctrina del “señor del cielo”, transmisora

² “Seis dinastías” designa seis reinados entre el fin de la dinastía Han en el año 220 y la conquista del sur de China por la dinastía Sui en el año 589.

de la antigua sabiduría perdida de la dinastía Zhou (Hart, 2013: 259)³ reverenciada por Confucio, junto con las ciencias europeas, valorables por su utilidad práctica, tendrían un valor reforzador del confucianismo para el estado y la sociedad. Estos intelectuales chinos veían con malos ojos movimientos como el de las “tres enseñanzas en una” de Lin Zhaoen, al que consideraban disolvente de la ortodoxia confuciana; también rechazaban el budismo sobre todo Chan (más conocido por su nombre japonés Zen), que se nutría de autores taoístas como Laozi y Zhuangzi, ya que sus enseñanzas eran “vagas” e “irrelevantes” (Zürcher, 2001: 161); y se sentían molestos por la influencia en el palacio de los eunucos, simpatizantes del budismo, dado que provocaban una desconexión entre el emperador y la burocracia central (Gernet, 2001: 189). En este contexto es que el cristianismo se vuelve para estos simpatizantes chinos la forma de 补儒易佛 (*bǔrú yìfó*) “reemplazar el budismo mediante la complementación del confucianismo” (Zürcher, 2001: 190), consigna que los jesuitas capitalizaron. Tampoco les pasó inadvertida la avidez de los estudiosos confucianos por el conocimiento práctico y aplicado, y su calidad de maestros en esta área les permitía también distinguirse favorablemente del budismo y el taoísmo. La razón por la que los jesuitas difundieron la matemática euclidiana y la astronomía, en absoluto moderna, ya que se trataba del sistema geocéntrico aristotélico ptolemaico (ya Copérnico había publicado *Sobre las revoluciones de las esferas celestes* pero todavía Europa no había vivido el conflicto de la Iglesia con Galileo) (Fontana, 2011: 12), no es porque China no tuviera sus propios desarrollos en el ámbito de las ciencias, sino porque estos intelectuales chinos con los que se relacionaron los jesuitas tenían una formación predominantemente humanística, escasos conocimientos sobre las ciencias en China (Hart, 2013: 2), y una actitud de bienvenida hacia todo aquello que les permitiese obtener distinción como colaboradores del Imperio en cuestiones prácticas, como, por ejemplo, la composición de un nuevo calendario (Fontana, 2011: 265). Xu Guangqi, uno de los más conocidos “conversos”, adhería al movimiento confucianista llamado 实学 (*shíxué*), “estudios de lo concreto” o “de lo práctico” (Standaert, 2001: 171), que abogaba por un conocimiento al servicio de la utilidad del Imperio (Gernet, 1982: 36; Zürcher, 2001: 155). Tal como señala Hart (2013: 8), desde el punto de vista de los chinos mismos, Xu Guangqi, Li Zhizao y Yang Tingyun fueron menos “conversos” que “colaboradores” o incluso “mecenas” o “patrocinadores”. Políticamente los jesuitas dependían de ellos y estaban a su merced, por lo que estos intelectuales tenían la última palabra a la hora de interpretar el cristianismo de acuerdo a sus intereses (Hart 2013: 9); por ejemplo, Xu Guangqi describía el proyecto jesuita como la “auto ejercitación para servir al cielo”, siendo tanto 修身 (*xiūshēn*), “auto ejercitación”, como 天 (*tiān*), “cielo”, conceptos con un trasfondo confuciano (2013: 71).

En segundo lugar, la razón por la que los jesuitas privilegiaron una actitud racionalista en el trato con los eruditos chinos se debe a que, para estos mismos letrados, lo despreciable del taoísmo y el budismo era su carácter exacerbadamente espiritual, alejado de las cuestiones de estado; por lo tanto, era necesario marcar una diferencia en este sentido. Los misterios y las verdades reveladas del cristianismo resultaban mucho más incompatibles con la ortodoxia, y por ello los jesuitas evitaron explayarse sobre ellas, temerosos de que provocaran aversión en la misma clase ilustrada confuciana a la que buscaban cautivar. Por eso sus enseñanzas omitieron

³ Por ejemplo, en su traducción de Epicteto, Ricci reemplaza figuras como Sócrates, Zenón y Homero por los primeros soberanos de la dinastía Zhou (Fontana, 2011: 235).

o transformaron estratégicamente temas posiblemente controversiales pero centrales para la doctrina cristiana, como la Trinidad, la revelación, la eucaristía e incluso la crucifixión de Jesús, la resurrección y la redención (Hart 2013: 71). Así es como sus colaboradores acabaron por profesar más bien un “monoteísmo confuciano” (Zürcher, 2001: 162), centrado casi exclusivamente en la creencia en un “señor del cielo” creador, y todopoderoso, administrador del destino humano y severo juez del más allá.

Finalmente, es evidente que el confucianismo, despojado de la visión cosmológica del neoconfucianismo⁴, centrado en conceptos como 仁 (*rén*) (traducido habitualmente como “humanidad” o “benevolencia”) o 义 (*yì*) (traducido en general como “justicia” o “rectitud”), en su carácter más “civil” o “moral” que “religioso”, se avenía mucho más a la adaptación en la medida en que no chocaba de forma evidente con los dogmas cristianos⁵. En cambio, el taoísmo y el budismo se contradecían manifiestamente con los principios cristianos, no solo en un plano filosófico, sino también en las prácticas y el culto; por ejemplo, el énfasis taoísta en la prolongación de la vida terrenal, con todas sus prácticas físicas y espirituales asociadas a la preservación del cuerpo (incluyendo prácticas sexuales), era notoriamente contrario a los valores y ritos cristianos. Después de todo, los cristianos, más que difundir saberes científicos, aspecto más bien accidental de su incursión en China, lo que buscaban transmitir era su propio culto, también vinculado a lo sobrenatural y extraterrenal (la divinidad, su cohorte celeste, el demonio, el Cielo, el Infierno, las revelaciones, los milagros, etc.). Pero poner el énfasis en el culto más que en los argumentos filosóficos generaba una dinámica más bien de competencia que de posible complementación con las creencias locales. Según Zhang (1999: 5) esto es precisamente lo que sucedió en relación con ciertas prácticas como los exorcismos y las curaciones, que formaban parte de las prácticas “heterodoxas” locales que pululaban en los límites de la ortodoxia, incluso entre los letrados (Standaert, 2008: 485).

Todas estas razones propiciaron que Ricci plasmara en sus obras una actitud intolerante hacia el taoísmo y el budismo, contrapuesta a su apertura al confucianismo, así como también un fuerte tono racionalista, al que contribuía también su formación en Roma. Ricci había recibido una educación con fuerte impronta tomista en el Colegio Romano (Hsia, 2010: 17), donde se leía completa la *Suma de Teología*, con un pie tanto en la fe como en la capacidad de pensar a Dios mediante la razón natural. Posiblemente es también por ello que, más que concentrarse en artículos de fe o aspectos litúrgicos, Ricci adoptó un enfoque argumentativo en su estrategia de evangelización, como puede observarse en *El verdadero significado del Señor del cielo*, incluso al momento de criticar el taoísmo y el budismo.

4 Los jesuitas no veían el neoconfucianismo con tan buenos ojos como el confucianismo clásico. El jesuita François Noël (1651-1729) más adelante llamará 俗儒 (*súrú*), “confucianismo vulgar”, al neoconfucianismo, en oposición al 真儒 (*zhēnrú*) o “verdadero confucianismo”, expresión con la que se referirá al confucianismo clásico (Gernet, 1982: 44).

5 Sin embargo, los ritos confucianos generarían la polémica conocida como “controversia de los ritos”: sectores contrarios a los jesuitas cuestionaron este supuesto carácter meramente civil de los ritos confucianos, como, por ejemplo, las prácticas en honor a los ancestros, y su compatibilidad con el cristianismo, lo que llevó a que en 1704 el Papa Clemente XI pusiera fin a la estrategia de adaptación cultural con el confucianismo iniciada por Ricci.

> Crítica al concepto de 无 [*wú*] en El verdadero significado del Señor del cielo

La primera versión de *El verdadero significado del Señor del cielo* fue completada en 1595 en Nanchang, donde Ricci entabló amistad con Zhang Huang, un intelectual que abogaba por un retorno a la vieja tradición textual confuciana para reconstruir una ortodoxia confuciana sin préstamos del budismo y el taoísmo (Hsia, 2010: 159). Evidentemente, fue una influencia importante en el enfoque del texto, centrado en una fusión entre esta ortodoxia confuciana y el cristianismo. Dividido en ocho capítulos, *El verdadero significado del Señor del cielo* está redactado en la forma de un diálogo entre un erudito occidental y uno chino. El punto de partida de este libro es que los sabios chinos de la antigüedad ya habrían adorado al dios cristiano sin un conocimiento cabal, llamándolo 天 (*tiān*), “cielo” o 上帝 (*shàngdì*) “emperador de lo alto” en vez de 天主 (*tiānzǔ*), “Señor del cielo” (palabra elegida por Ruggieri y Ricci para traducir “*deus*”, por su asimilabilidad con el concepto 天 *tiān*), y que este conocimiento se habría pervertido con el tiempo y sobre todo con la introducción del budismo. El erudito occidental convence al erudito chino, mediante argumentos lógicos, sobre cuál es la verdadera naturaleza de este Señor del cielo. Uno de los primeros pasos en la persuasión es descartar las enseñanzas del taoísmo y el budismo en el capítulo segundo. La crítica, prácticamente unificada, se dirige contra el concepto de 无 (*wú*) en el *Dàodéjīng*, entendido como “*nihil*”, y el concepto budista 空 (*kōng*), comprendido como “*vacuum*”. Las críticas de Ricci a 无 (*wú*) y 空 (*kōng*) también hay que comprenderlas como un posicionamiento en el contexto de debate del movimiento confuciano de los 实学 (*shíxué*), los “estudios de lo concreto” o “de lo práctico”, con el taoísmo y el budismo; la postura de Ricci sería leída por los letrados chinos como un pronunciamiento a favor de lo “concreto” y lo “práctico”, versus un taoísmo y budismo demasiado místicos, alejados de las cuestiones prácticas del día a día que conciernen al imperio. En este trabajo nos centraremos en la crítica al concepto de 无 (*wú*), aunque la crítica al taoísmo y el budismo aparece prácticamente indiferenciada.

Al comienzo del capítulo segundo el erudito chino comenta:

Laozi dijo: ‘las cosas surgen de 无 (*wú*) e hizo de 无 (*wú*) el 道 *dào* (“camino”). El erudito occidental le contesta “El 无 (*wú*) de Laozi... está totalmente en discrepancia con la verdad del Señor del cielo... y por lo tanto es claro que no merece estima. En cuanto a los conceptos de ser (有 *yǒu*) y sinceridad de los confucianos, ... parecerían estar más cerca de la verdad. (§ 16)⁶

La palabra contrapuesta a 无 (*wú*) en chino es 有 (*yǒu*). Una traducción más adecuada de estos términos hubiera sido, respectivamente, “no haber” o “no tener”, y “haber” o “tener”; cabe además destacar que estos son términos utilizados para señalar cosas concretas (Graham, 1989: 222) y no universales o entidades metafísicas. Pero en el resumen en latín que Ricci envió a Roma previamente a la publicación del libro, encontramos que utilizó los términos “*nihil*” y “*non esse*” para traducir “无 (*wú*)”, y “*esse*” para referirse “有 (*yǒu*)” (§ S y § V⁷). Ricci fuerza el antagonismo entre el confucianismo versus el taoísmo y el budismo al afirmar que 有 (*yǒu*) sería un concepto

⁶ Todas las citas de *El verdadero sentido del Señor del cielo* se indican por su división en párrafos y no por la paginación de la edición utilizada (Ricci, Matteo 利瑪竇. *The True Meaning of the Lord of Heaven* 天主實義. Meynard, T. S.J. (ed.), Lancashire, D. y Hu Kuo-chen, P., trad. Institute of Jesuit Sources, Boston College. Nº. 1 in Series: Sources for the History of Jesuit Missions, 2016). Todas las citas en español han sido traducidas por la autora a partir de esta edición.

⁷ Pueden encontrarse los párrafos correspondientes en el Apéndice de la edición utilizada de *El verdadero significado del Señor del cielo*.

relevante en el confucianismo; 有 (*yǒu*) no es un concepto específicamente confuciano, y mucho menos aún en el sentido ontológico que le otorga Ricci, aunque ciertamente los pensadores confucianos de la época criticaban la primacía dada por los taoístas y budistas a lo vacío (虚 *xū*), y sobre todo el alejamiento que esto producía respecto de lo “concreto” y “práctico” (实 *shí*) del día a día de la vida social. Pero Ricci debió valerse del idioma chino para expresar conceptos propios de su tradición y ajenos a la cultura china, y eligió emplear 有 (*yǒu*), en un grado máximo, para referirse a la *quidditas* divina, la presencia suprema del “Señor del cielo”. Desde esta perspectiva cristiana, postular 无 (*wú*) como el principio de donde surgen todas las cosas aparece como absolutamente contrario a la verdad, ya que 无 (*wú*) sería, en contraposición, “*nihil*”, la negación del Ser.

El erudito chino rebate:

Hay un solo camino (道 *dào*) correcto (正 *zhèng*), ¿cómo podría haber varios? Sin embargo, el budismo y el taoísmo tienen su fundamento, que es que todas las cosas en un principio no son (无 *wú*), y luego son (有 *yǒu*), y por eso consideran la nada (无 *wú*) y el vacío (空 *kōng*) el origen de los seres (§ 71).

Aquí Ricci primero lanza su crítica contra el eclecticismo de muchos pensadores de la época; al movimiento sincrético de Lin Zhaoen lo llamará más adelante “un monstruo... con un cuerpo y tres cabezas” (cap. 7, § 508). Luego plantea, en boca del erudito chino, una perspectiva aristotélica que podría salvar la contradictoria postulación de la nada como origen de las cosas, comprendiendo 无 (*wú*) como potencia y 有 (*yǒu*) como acto. Sin embargo, Ricci señala que, tarde o temprano, es necesario plantear una existencia fundamental que explique la posibilidad de otras existencias, incluso aquellas en potencia, por lo que el erudito occidental afirma:

Si consideramos este tema en términos causales, debemos concluir que causas tales como el vacío (空 *kōng*) y la nada (无 *wú*) no pueden ser causas ni activas (作者 *zuòzhě*) ni formales (模者 *mózhě*) ni materiales (质者 *zhìzhě*) ni finales (为者 *wèizhě*) de los seres (§ 72).

Y añade: “Las cosas sin comienzo siempre son (有 *yǒu*)” y “En el comienzo, cuando no había ningún (无 *wú*) ser, es necesario que hubiera un Señor del cielo como origen de todos los seres” (§ 74). Con estilo tomista, Ricci recurre a categorías aristotélicas, traduciendo al chino los cuatro tipos de causas, y señalando que la nada no puede ser ninguna de ellas: 无 (*wú*) es aquello que “no tiene nada de sí”, a diferencia de aquello que está en potencia. Bajo esta luz, Laozi parece ser ciego a una verdad evidente, que es que nada surge de la nada; es necesario afirmar la existencia de un ser anterior e independiente de todos los demás para explicar la existencia de todos los seres como causa eficiente primera (*Suma de Teología*, C.2 a.3): Dios, puro acto sin ningún tipo de potencialidad (C.3 a.2) cuya esencia es existencia (C.3 a.4).

El erudito occidental continúa, diciendo:

Los que viven bajo el cielo valoran realmente lo que es (有 *yǒu*) y desprecian lo que no es (无 *wú*). Cuando hablamos del origen de todos los seres, claramente se habla de aquello más allá de toda comparación. Entonces, ¿cómo podrían utilizarse palabras despreciables como “vacío” (空 *kōng*) y

“nada” (无 *wú*) para representarlo? (...) lo que ahora llamamos el vacío (空 *kōng*) y la nada (无 *wú*) no tienen nada (无 *wú*) de sí. ¿Cómo, entonces, pueden dar naturaleza y forma para originar un ser? (§ 72).

Frente a estas palabras, el erudito chino se da por convencido y afirma:

Si el vacío (空 *kōng*) ni la nada (无 *wú*) no son ni hombre ni espíritu y son sin mente, sin conciencia y sin intelecto, y no tienen ni humanidad (仁 *rén*) ni justicia (义 *yì*) y no tienen nada (无 *wú*) que merezca llamarse bueno, entonces el vacío (空 *kōng*) y la nada (无 *wú*) no pueden compararse ni con la más humilde de las plantas. Llamar a estos el origen de todos los seres es verdaderamente una perversión (§ 75).

Nuevamente, Ricci enfatiza que el origen de todos los seres, Dios, es el ser supremo, y que por lo tanto no se puede utilizar el término 无 (*wú*) para representarlo. Ricci rechaza, al igual que San Agustín (*Confesiones* 12.6.6), la idea de que la ausencia de forma es pura negatividad, como sostenía Plotino (*Enéadas* I, 8.5). Incluso la materia, en cuanto creación de Dios, es una existencia positiva, con la capacidad de recibir formas (*Confesiones* 13.33.48; *Suma de Teología* C.5 a.3). La menor de las existencias, por más pequeña o vil que sea, es ontológicamente superior a la nada, que ontológicamente es, precisamente, nada: es insustancial, mera privación. Ella “no tiene nada que merezca llamarse bueno”, en contraposición a “aquello que está más allá de toda comparación”. Al igual que en San Agustín, idea que será retomada por Santo Tomás (*Suma de Teología* C.5 a.1), la noción de ser supremo aparece como equivalente a la de bien supremo (*Confesiones*, 7.11.17 y 7.12.18). En el primer capítulo Ricci señala que Dios es “perfectamente bueno y sin defecto y es donde descansa toda la bondad” (§ 61). Por lo tanto, la clasificación ontológica y valorativa de los entes coincide: el ser más alto es igual al bien más alto, es decir, es el más perfecto (se refiere a una bondad “ontológica”, y no al obrar). Dado que la presencia plena o *quidditas* de Dios es equivalente a su bondad, para Ricci, al igual que para San Agustín (*La ciudad de Dios* XI.9) la nada es la privación de lo bueno, es decir, el mal. Por eso señala que esta doctrina es no solo incorrecta, sino perversa.

Sin embargo, a todo esto el erudito chino ofrece un último reparo:

Pero el vacío (空 *kōng*) y la nada (无 *wú*) no son verdaderamente el vacío (空 *kōng*) y la nada (无 *wú*), sino más bien una ausencia (无 *wú*) de forma y de sonido del espíritu. ¿Qué diferencia habría entonces entre estos y el Señor del cielo? (§ 75).

En boca del erudito chino, Ricci se detiene a considerar que evidentemente el taoísmo no se puede estar refiriendo a un no ser absoluto: el mal absoluto, la nada absoluta, son conceptos imposibles. Ofrece una segunda interpretación, donde 无 (*wú*) significaría “ausencia de forma y de sonido del espíritu”, aventurando lo que parecería ser una definición del ser supremo desde la vía negativa. No obstante, Ricci no profundiza en esta opción y rápidamente la descarta, a pesar de que él mismo había hecho uso de la vía negativa en el primer capítulo, empleando exactamente los mismos términos:

Si el Señor del cielo no tiene (无 *wú*) ni forma ni sonido, ¿cómo puedo comprenderlo? Él es infinito y las seis direcciones no pueden limitarlo, ¿cómo puedo saber entonces cuán grande es? Por su condición, quizás sería mejor aproximarnos a Él diciendo ‘no’ (非 *fēi*) y ‘nada’ (无 *wú*), porque si decimos ‘sí’ (是 *shì*) y ‘ser’ (有 *yǒu*), estaremos aún lejos de Él (§ 55).

Pero el objetivo de Ricci en este pasaje es negar la materialidad de Dios y además, mediante la vía apofática, desembocar en una *via eminentiae*, señalando la perfección de Dios por encima de todos los seres. Como señala Santo Tomás, Dios “puede ser conocido a partir de las criaturas como principio suyo, por vía de excelencia y remoción” (*Suma de Teología* C.13 a.1); citando a Pseudo Dionisio, Dios “No es esto, ni aquello, sino todo como causa de todo” (C.4 a.2). Por eso Ricci continúa su argumentación del siguiente modo:

Si quiero decir qué es el Señor del cielo, solo podemos decir que no es ni (非 *fēi*) cielo ni (非 *fēi*) tierra, porque su inteligencia es mucho mayor que la de estos; no es ni (非 *fēi*) fantasma ni (非 *fēi*) espectro, porque su espiritualidad trasciende la de estos; no es (非 *fēi*) persona, porque supera ampliamente a los sabios y a los clarividentes; no es (非 *fēi*) la moral, sino que es el origen de esta (§ 58).

Ricci obtura la exploración de la vía apofática en el caso del taoísmo y el budismo porque la negación no concluye en una *via eminentiae* que finalmente señale a Dios como el ser supremo; el uso de la negación en el caso cristiano apunta a mostrar nuestra comprensión imperfecta de Dios, que debe proceder negando la limitación de Dios a los bienes que sí nos son perfectamente inteligibles en las criaturas, para así poder pensar su carácter ilimitado y llamarlo, afirmativamente, bueno y perfecto (*Suma de Teología* C.13 a.12). Ricci critica el hecho de que 无 (*wú*), como una *afirmativa* negación de la forma, sea postulado como causa primera. Esta interpretación de 无 (*wú*) y 空 (*kōng*) no estaba en total disconformidad con la concepción de los autores confucianos de la época, como Shen Yiguan, que señalaba que los taoístas y budistas consideraban 无 (*wú*) y 空 (*kōng*), respectivamente, como el “primer ancestro” (Zhou, 2018: 217). Así, Ricci sencillamente enfatiza nuevamente que 无 (*wú*) y 空 (*kōng*) no son términos adecuados para referirse al ser supremo, que tiene una esencia e inteligencia en grado sumo, mientras que 无 (*wú*) indica, por lo contrario, una privación total, de la cual ni siquiera la materia es partícipe (§ 76). Así termina Ricci la refutación del taoísmo y el budismo.

> La traducción de 无 [*wú*] ayer y hoy

A pesar de los tres o cuatro siglos que las separan, las traducciones modernas del *Dàodéjīng* reproducen de forma automática un patrón similar a la interpretación de Ricci, traduciendo 有 (*yǒu*) y 无 (*wú*) como “Ser” y “no Ser”, de acuerdo con un esquema ontológico y trascendentalista (reforzado por el uso de mayúsculas), sin detenerse a reflexionar sobre las evidentes contradicciones en las que se recae, ya identificadas por Ricci, como la afirmación de que el ser surge del no ser. En las traducciones al español nos encontramos con “Ser” y “Nada” (Elorduy, 1977), “ser” y “no-ser” (Ferrero, 1972; Preciado Idoeta, 2006), “Ser” y “No-Ser” (Alayza Alves-Oliveira y Matarazzo de Benavides, 2006), pero es un fenómeno observable también en

las traducciones a otros idiomas; por citar solo algunas que siguen ejerciendo gran influencia, encontramos estos términos en inglés como “*Being*” y “*not-Being*” (Waley, 1969), en francés como “*être*” y “*non-être*” (Julien, 1842), y en alemán como “*Das Sein*” y “*Nichtsein*” (Wilhelm, 1911). La única interpretación, dentro de este mismo marco, que pretende salvar a 无 (*wú*) de su aparente contradicción, es aquella ya insinuada por Ricci, como nombre de Dios (que en este caso se llamaría 道 *dào* o “camino”) en el marco de una suerte de vía apofática, tiñendo el texto de connotaciones místicas. Esta ha sido la interpretación, por ejemplo, de Schwartz (1985: 193) y Elorduy (1977: 22). Sin embargo, esta lectura no deja de ser inadecuada en la medida en que fuerza el texto dentro de los parámetros de una tradición a la que no pertenece.

El propósito que orientó la interpretación de Ricci fue la asimilación cultural del confucianismo al cristianismo y una refutación del taoísmo que resultara convincente tanto para el uno como para el otro. Pero hoy en día el interés que guía la traducción de los textos de otras culturas, como es el caso del *Dàodéjīng*, es brindar a los lectores una versión que los aproxime al texto desde una perspectiva original respecto de los esquemas de interpretación dominantes en su propia cultura, escapando a la apropiación cultural e intentando dialogar más adecuadamente con el universo lingüístico, textual y cultural de la obra en cuestión. Por ello, para arrojar luz sobre el concepto de 无 (*wú*), resultaría más apropiado traducirlo desde otras claves de interpretación, por fuera de la problemática del ser y la nada. En este sentido, Ames y Hall, por ejemplo, han traducido 无 (*wú*) como “*the indeterminate*”, interpretándolo como el 渾沌 (*hùndùn*) de Zhuangzi, no concebido a partir de su traducción usual por “caos” (término habitualmente teñido de connotaciones negativas), sino como “espontaneidad” que permite la emergencia de lo nuevo (2003: 274). Otra perspectiva interesante de análisis es la “interológica” de Shang (2019): lo importante en el *Dàodéjīng* no sería una dualidad ontológica entre 无 (*wú*) y 有 (*yǒu*) sino su “interalidad” (“*interality*”, 间性 *jiānxìng*). 间 (*jiān*), mencionado en los capítulos 5 y 43 del *Dàodéjīng*, significa “entre”, “intersticio” o “espacio entre”. Desde esta perspectiva, 无 (*wú*) sería el nombre de los espacios que están en y entre los seres, así como también del espacio primordial entre los seres y estos intersticios, que hace posible el proceso de la vida, la transformación y el movimiento. Dentro de este esquema conceptual, 无 (*wú*) no puede ser comprendido como negatividad, sino precisamente como la apertura a la posibilidad y a la co-creación. En esta cosmovisión, pierde también sentido la linealidad causal aristotélico-tomista, ya que los seres no se fundamentan en el marco de una línea causal unidireccional, sino por un conjunto holístico y procesual, que no parte de un *ex nihilo* sino desde un *ab initio* (Ames y Hall, 2003: 27). De esta forma, sale a la luz una perspectiva totalmente diferente de aquella basada en la trascendencia de un ser supremo y de un esquema ontológico y causal de lo real.

Las aproximaciones de Ricci a la filosofía china como parte de una estrategia de adaptación cultural y evangelización fueron fascinantes en sí mismas, y en ese contexto su interpretación de 无 (*wú*) como “*nihil*” y “*non esse*” resultó acorde a su cosmovisión y a sus objetivos. Pero seguir reproduciendo hoy una perspectiva con fuertes connotaciones metafísicas y ontológicas, reflejada en la traducción de 有 (*yǒu*) y 无 (*wú*) como “Ser” y “no Ser”, significa que aún no se ha realizado un análisis autocrítico de la carga conceptual de los términos de la propia tradición y no se ha estudiado la lengua y el contexto cultural del *Dàodéjīng* adecuadamente. El objetivo de este trabajo es mostrar que las elecciones de interpretación de Matteo Ricci no tienen por fundamento último una supuesta universalidad y transculturalidad del pensamiento, en el que la filosofía china, y en

este caso particularmente el taoísmo, acaban por convertirse en un pobre reflejo, a la vez similar y a la vez antagónico, de una cosmovisión greco-judeo-cristiana, reafirmando viejos prejuicios sobre un Oriente supuestamente irracional, sino que encuentran su explicación en un contexto cultural y político específico. De esta manera queda abierto el camino para la propuesta de nuevos esquemas de interpretación que busquen dejar hablar a los clásicos chinos con las palabras de su propia tradición.

> Bibliografía

Fuentes

- » Alayza Alves-Oliveira, F. y Matarazzo de Benavides, M. A., trad. (2006). *Dao de Zhen Jing. Urdimbre verdadera del Camino y su virtud*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- » Ames, R. T. y Hall, D. L. trad. (2003). *Daodejing. Making This Life Significant. A philosophical translation*, New York: Ballantine Books.
- » Chen Guying 陈鼓应, ed. y trad. (2006) *Laozi Jinzhu Jinyi* 《老子今注今译》 (“Traducción y notas en chino moderno del Laozi”). Shanghai: Shangwu Yinshuguan 商务印书馆.
- » Elorduy, Carmelo, trad. (1977). *Lao Tse / Chuang Tzu. Dos grandes maestros del taoísmo*. Madrid: Editora Nacional.
- » Ferrero, O. trad. (1972). *Tao Te Ching de Lao Tzu*, Prado Pastor, I. ed., Lima: Prado Pastor Editor.
- » Julien, Stanislas, trad. (1842). *Lao-tseu. Le livre de la voie et de la vertu*. Paris: Imprimerie Royale.
- » Plotino. *Enéada primera*, Vol. 1 de *Enéadas*. Miguez, J. A., trad. Buenos Aires: Aguilar, 1966.
- » Preciado Idoeta, I., trad. (2012) [2006]. *Tao Te Ching. Los libros del Tao*. Madrid: Trotta.
- » Ricci, Matteo (1615). *De christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu*, Trigault, N., trad., Augsburg. Recogido en Internet Archive: <https://archive.org/details/ita-bnc-mag-00002831-001>.
- » Ricci, Matteo (2016). 利瑪竇. *The True Meaning of the Lord of Heaven* 《天主實義》. Meynard, T. S.J. (ed.), Lancashire, D. y Hu Kuo-chen, P., trad. Institute of Jesuit Sources, Boston College. Nº. 1 in Series: Sources for the History of Jesuit Missions.
- » San Agustín (1941). *Confesiones*. R. P. Fr. Ceballos, E. trad., Buenos Aires: Poblet.
- » San Agustín (2012). *La ciudad de Dios*. Sáez, R. M. M., trad. Madrid: Gredos.
- » Santo Tomás de Aquino (2001). *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- » Waley, A. trad. (1934). *The Way and Its Power. A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*. Nueva York: Grove Press, Inc.
- » Wilhelm, R., trad. (2018) [1911]. *Tao Te King. Das Buch des alten vom Sinn und Leben*. Norderstedt: Verlag.

Bibliografía secundaria

- » Esguerra, P. (2015). “A Pragmatic Cultural Accommodation: A Study of Matteo Ricci’s Chinese Works”, *Comparative Culture*, nº. 47, pp. 29-61.
- » Fontana, M. (2011). *Matteo Ricci. A Jesuit in the Ming court*. Lanham: Rowman & Littlefield.

- » Gerling, J. A. (1998). "Taoism in Ming Culture", en Twitchett, D. C. y Mote, F. W. (ed.) *The Ming Dynasty, Part 2: 1368-1644*, Vol. 8 de *The Cambridge History of China*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 953-986.
- » Gernet, J. (1982). *Chine et christianisme. Action et réaction*. París: Gallimard.
- » Gernet, J. (2001). "A Note on the Context of Xu Guangqi's Conversion", en Jami, C., Engelfriet, P. y Blue, G. (eds) *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China. The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi*, Leiden: Brill, pp. 186-190.
- » Graham, A. C. (1989). *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. LaSalle: Open Court Publishing Company.
- » Hsia, Po Chia R. (2010). *A Jesuit in the Forbidden City 1552-1610*. Nueva York: Oxford University Press Inc.
- » Huang Mei Tin (2014). "The Encounter of Christianity and Daoism in Philippe Couplet's 'Confucius Sinarum Philosophas'", *Frontiers of Philosophy in China*, vol. 9, nº 4, pp. 615-624.
- » MacDonald, S. (2006). "The divine nature", en Stump, E. y Kretzmann, N. (eds.) *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 71-90.
- » Mann, W. E. (2006). "Augustine on evil and original sin", en Stump, E. y Kretzmann, N. (eds.) *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 40-48.
- » Shang Geling (2019). "Image, Clustering, and Interality: Probing Alternative Ways of Understanding Chinese Philosophy", en An Yanming y Bruya, B. (eds.) *New Life for Old Ideas. Chinese Philosophy in the Contemporary World: A Festschrift in Honour of Donald J. Munro*, Hong Kong: Chinese University Press, pp. 317-343.
- » Sivin, N. (1978). "On the word 'Taoist' as a source of perplexity, with special reference to the relations of science and religion in traditional China", *History of Religions*, vol. 17, pp. 303-330.
- » Standaert, N. (2001). "Xu Guangqi's Conversion as a Multifaceted Process", en Jami, C., Engelfriet, P. y Blue, G. (eds) *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China. The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi*, Leiden: Brill, pp. 170-185.
- » Standaert, N. (2008). "Erik Zürcher's Study of Christianity in Seventeenth-Century China: An Intellectual Portrait", *China Review International*, vol. 15, nº 4, pp. 476-502.
- » Schwartz, B. I. (1985). *The World of Thought in Ancient China*. Harvard: The Belknap Press of Harvard University Press.
- » Zhang Qiong (1999). "About God, Demons and Miracles: The Jesuit Discourse on the Supernatural in Late Ming China", *Early Science and Medicine*, vol. 4, nº 1, pp. 1-36.
- » Zhou Huangqin 周黄琴 (2016). "Jiědú Lì mǎ dòu 'yóu sēng dào rú' de shēnfen zhuǎnhuàn" 解读利玛窦“由僧到儒”的身份转变 (Interpretando el cambio de identidad de Matteo Ricci de monje budista a erudito confuciano), *Běijīng xíngzhèng xuéyuàn xuébào* 北京行政学院学报 (Revista del Instituto de Administración de Beijing), vol. 6, pp. 111-118.
- » (2018). "Lùn Lì mǎ dòu shìyùzhōng de kōng wú yǔ sēngjiè de fǎnjī" 论利玛窦视域中的空无与僧界的反击 (Sobre "kōng" y "wú" en la perspectiva de Matteo Ricci y el contraataque de los monjes), *Míngshǐ yǎnjiū* 明史研究 (Investigaciones sobre historia de la dinastía Ming), vol. 16, pp. 211-219.
- » Zürcher, E. (2001). "Xu Guangqi and Buddhism", en Jami, C., Engelfriet, P. y Blue, G. (eds) *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China. The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi*, Leiden: Brill, pp. 155-169.