

FELIPE II, LOS JESUITAS Y CONFUCIO. LA TRADUCCIÓN ESPAÑOLA DE LOS LIBROS CONFUCIANOS POR MICHELE RUGGIERI (1590)

Roberto Villasante S.J.*

DEA en Filosofía Política

Universidad Pontificia de Salamanca

RESUMEN

En 1921 se descubrió en la Biblioteca del Monasterio del Escorial un manuscrito con una traducción al español de Los Cuatro Libros del confucianismo. El jesuita Miguel Ruggieri, misionero en China, se la había entregado al rey Felipe II en 1589. El Prof. R. Villasante, con la colaboración de Thierry Meinard, han estudiado el manuscrito y están preparando una edición con el texto original chino, la traducción en español de Ruggieri y un comentario a la misma, obra que se publicará este año en España.

En este artículo se presenta una breve historia de este descubrimiento, cómo llegó

el manuscrito a manos de Felipe II, la vida de Ruggieri en su etapa de China, comentarios sobre la traducción de Ruggieri y una breve comparación con las primeras obras en español de textos confucianos.

Con la aparición de esta nueva traducción al español de los Cuatro Libros del confucianismo los expertos en sinología cuentan ahora con un nuevo texto, y su interpretación por los primeros misioneros españoles en China, para la investigación del pensamiento confuciano.

* Mi agradecimiento al profesor y sinólogo José Ramón Álvarez que con gran paciencia ha leído este artículo varias veces, añadiendo importantes comentarios tanto en cuestiones de estilo como de contenido. También al profesor Thierry Meynard por algunas correcciones importantes y de varias de las ideas de este artículo, que están tomadas del libro que editarán conjuntamente en la colección Manresa de la editorial Mensajero, número 65, con el título *La filosofía moral de Confucio* por Michele Ruggieri SJ.

1.- ANTECEDENTES

Las primeras traducciones del *Lunyu* en las lenguas europeas existieron hacia finales del siglo XVI. Siempre se ha considerado al misionero italiano Matteo Ricci (利瑪竇, 1552-1610), que empezó a vivir en China desde 1583, la primera persona que tradujo el *Lunyu* a la lengua occidental que conocían y usaban todos los misioneros: el latín. Sin embargo, otro jesuita italiano, Michele Ruggieri (1543-1607) probablemente ya había empezado a traducir los *Cuatro Libros* en 1584, y continuó la mejora de la traducción hasta 1588, año en que volvió a Europa, donde murió en 1607 sin haber vuelto a China. Ruggieri hizo una traducción al latín del *Lunyu* 論語 (Analectas), del *Daxue* 大學 (La Gran Enseñanza) y del *Zhongyong* 中庸 (El Justo Medio), la primera parte del *Mencio* 孟子, y de una compilación de textos de diferentes autores. Los manuscritos de estas traducciones se conservan en Roma¹, pero nunca se publicaron, aunque otro jesuita italiano, Antonio Possevino (1533-1611) publicó en latín el principio del *Daxue* de Ruggieri².

Alessandro Valignano, (Chieti, 1539- Macao 1606), visitador de las Misiones en la India y responsable de examinar y reorganizar la misión y los métodos de evangelización en India, China y Japón, quería tener un buen catecismo en chino para la predicación, y pidió a Ricci que tradujera los textos clásicos chinos para tener la seguridad de que lo que se predicaba respondía a la mentalidad y doctrina de los chinos. Ricci empezó a estudiar y tomar notas de estos textos clásicos porque se dio cuenta de que los chinos educados comenzaban su educación por los *Cuatro Libros*, y vio que si no se conocían bien estas doctrinas, los misioneros no serían considerados ni aceptados entre los intelectuales chinos, y sería imposible que el cristianismo se diseminara³.

[1] Michele Ruggieri (Manuscrito): *China, seu humana institutio* Biblioteca Nazionale v. Emanuele II di Roma, Fondo Gesuitico 1185 (3314).

[2] Michele Ruggieri: *Liber Sinensium* en Antonio Possevino: *Biblioteca selecta qua agitur de ratione studiorum*, Rome, 1593

[3] En una carta de Ricci al P. Acquaviva en diciembre de 1593 dice: "Questi anno mi fa el P.Visitatore traslatare in latino per agiutarmi di quello in fare un nuovo catecismo, di

Algunos opinan que las traducciones de Ruggieri eran de Ricci, porque en la época en que el primero volvió a Italia ya Ricci había empezado a traducir y puede ser que Ruggieri conociera y usara esas traducciones. Lo cierto es que Ricci cuando publicó su “Catecismo” en 1603, que tituló *Tianzhu shiyi* (天主實義), había usado unos 13 textos del *Lunyu*, 3 del *Daxue*, 7 del *Zhogyong* y 23 del *Libro de Mencio*⁴. Ricci ya había enviado en 1595 al P. Acquaviva, Padre General de la Compañía, una copia de su traducción del *Lunyu* pero se ha perdido. En alguna de sus cartas Ricci dice que comenzó a tomar alguna nota de la doctrina contenida en los *Cuatro Libros*, pero la tradición posterior de que finalizó la traducción del *Lunyu* en 1594, y de que los manuscritos de su traducción se dispersaron y desaparecieron antes de llegar a publicarse, no está suficientemente probada.

Al principio de la dinastía Qing, varios jesuitas misioneros en China, bajo la dirección del portugués Inácio da Costa, (1599-1666), entre otros el italiano Prospero Intorcetta (1625-1696), el austríaco Christian Wolfgang Herdtrich (1625-1684), y los flamencos François de Rougemont, (1624-1676) y Philippe Couplet (1624-1692), en diversas etapas y colaboración, publicaron en el año 1662, en Jianchang, (建昌), en latín y chino, el libro titulado *Sapientia Sinica*, que incluía una biografía de Confucio, la traducción completa del *Daxue*, y una traducción de la primera mitad del *Lunyu*. Después de varias ediciones incompletas en China, veinticinco años más tarde, se publicó la traducción completa del *Lunyu* en Europa, con el título de *Confucius sinarum philosophus, sive Scientia sinensis: latine exposita studio & opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet...*; *Adjecta est Tabula chronologica Sinicae monarchiae ab hujus exordio ad haec usque tempora*, Parisiis 1687, apud Danielelem Horthemels... (ex typographia Andreae Cramoisy Parisiensis typographi).

che abbiamo molta necessità, in sua lingua” In *Lettere*, edizione di Piero Corradini, (Macerata: Quolibet, 2001, pág.184.

[4] Ver, “Index of Chinese Classical Texts”, en Mateo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, Ricci Institute, Taipei, 1985, págs, 483-485

La obra, además del *Lunyu* completo, recogía el *Daxue* y el *Zhongyong*, y fue la culminación de los trabajos de varias generaciones de jesuitas, que gracias al esfuerzo de Couplet se publicó en París, dedicada a Luis XIV. Ya en el Prefacio podemos ver la alta estima de que gozaba Confucio entre los jesuitas:

“One might say that the moral system of this philosopher is infinitely sublime, but that it is at the same time simple, sensible and drawn from the purest sources of natural reason... Never has Reason, deprived of Divine Revelation, appeared so well developed nor with so much power.” (Prefacio de *Confucius Sinarum Philosophus*)⁵

Esta fue la primera traducción al latín del *Lunyu* en Europa y causó una gran repercusión dando origen a una serie de estudios sobre la sabiduría china con traducciones de Confucio y otros textos chinos al inglés y francés. En los siglos XVIII y XIX hubo una gran difusión de la doctrina confuciana y de la filosofía china por toda Europa y aparecieron traducciones en varias lenguas europeas de relaciones sobre China y de los textos clásicos chinos⁶.

2.- DESCUBRIMIENTO REVOLUCIONARIO

Pero en 1921 hubo un hecho que pasó desapercibido a casi todos, y que hizo que se empezara a cambiar la visión de los sinólogos sobre las traducciones de Confucio a las lenguas europeas. En esa fecha un agustino español, el beato Julián Zarco, mártir de Paracuellos de Jarama, editó un texto que llevaba varios siglos guardado en la biblioteca de San Lorenzo del Escorial, a la que había llegado entre 1598 y 1601, con la donación de parte de la biblioteca de

[5] Trad. en español: “Uno podría decir que el sistema moral de este filósofo es infinitamente sublime, pero al mismo tiempo es sencillo, sensato y proveniente de la más pura razón natural.... Nunca la razón, desprovista de la revelación divina, apareció tan bien desarrollada y con tanta fuerza”.

[6] Ver: Terol Rojo, Gabriel, *El daoísmo y la recepción del pensamiento chino en la filosofía occidental*, Barcelona, Herder Editorial, 2016

Felipe II a la del monasterio. El documento no tenía título, pero años más tarde en 1611 en el Octavo Libro de Entregas de objetos al Real Monasterio de san Lorenzo figuraba como “Libro de la moral de la China, el cual llaman los cuatro libros, introducidos (sic) del original en castellano, escrito de mano”⁷. Pero ¿qué hacía un documento así en la biblioteca de Felipe II, la persona más poderosa de aquel tiempo? Este hecho nos retrotrae a sucesos que tuvieron lugar en Filipinas y China entre 1575 y 1589, y que llevaron a pensar a algunos gobernantes y religiosos, que España podía y debía invadir China. Afortunadamente los jesuitas, con el superior general Acquaviva y el teólogo José de Acosta a la cabeza, se opusieron a tal empeño, y finalmente, la invasión no se realizó.

Sin embargo, por avatares de la historia, este hecho implicó que la primera traducción de los clásicos confucianos se hiciera al español y no al latín, y no en China, sino en España. Otra razón importante que influyó en que fuera un texto confuciano el primero que se tradujera fue la elección que los jesuitas Michele Ruggieri y Matteo Ricci, sobre todo el primero, hicieron de abandonar el budismo y adoptar el confucianismo como religión vehicular para la traducción e inculturación de conceptos cristianos. Los bonzos estaban mal vistos por la sociedad y no gozaban de la autoridad moral del confucianismo, cuyos textos, a diferencia del budismo, formaban parte del examen para las oposiciones a funcionario imperial.

A mediados de los años ochenta del siglo XVI, Ruggieri ya había comenzado a traducir al latín algunos textos confucianos. A su vez, también había escrito en chino una doctrina cristiana que le servía como “carta de presentación” de la religión occidental entre las autoridades chinas. Décadas más tarde, a partir de principios del siglo XVII, los escolares jesuitas residen-

[7] En 2016 Eugenio Lo Sardo editó la traducción al italiano, realizada por Isabel Turull, del manuscrito español traducido escrito por Ruggieri, con una selección de textos de los Cuatro Clásicos Confucianos, es decir, los llamados Cuatro Libros.

tes en China⁸ ya habían incluido en su formación, los clásicos confucianos. Esto formaba parte de la famosa “política de la adaptación”, que hoy en día llamaríamos inculturación, y servía para que la doctrina cristiana pudiera ser entendible por los chinos y así poder arraigar en el país.

A finales de diciembre de 1589 Ruggieri llegó a España por mandato del visitador de Japón, Alessandro Valignano, para crear una embajada papal vaticana en Pekín. Un año antes Felipe II había convocado su Consejo de Guerra, tras haber leído un informe de otro jesuita español, el padre Alonso Sánchez, para valorar seriamente la invasión de China. Sin embargo, según el profesor Manel Ollé, Felipe II se echó para atrás por la estrepitosa derrota de la Felicísima Armada, bautizada por los ingleses como Armada Invencible para darse gloria, y lo costoso que habría sido la invasión de China⁹.

Al parecer, de acuerdo con el profesor Vasconcelos Saldanha¹⁰, Sixto V, papa franciscano enemigo de Felipe II, y sobre todo su embajador en la Santa Sede, Guzmán, II Conde Duque de Olivares, querían que el proyecto de la embajada fuera totalmente independiente del gobierno español. Sin embargo, el monarca español, sabedor de sus intenciones, interceptó a Ruggieri en cuanto este puso sus pies en Lisboa aunque previamente Valignano le había dado órdenes claras de ir directamente de Lisboa a Roma sin pasar por Madrid, y así, evitara dar detalles del proyecto al rey¹¹.

[8] “Escolar”, no se refiere aquí a “académico”, sino más bien “estudiante” o “seminarista” de la orden de los jesuitas. Sólo después de un largo periodo de estudios y trabajo de aproximadamente 15 años, el “escolar” jesuita deja de serlo para ingresar definitivamente en la orden con un grado de pertenencia determinado: “profeso” en el caso de los que profesan un cuarto voto de especial obediencia al papa, y “coadjutor espiritual o temporal” para aquellos que no lo hacen y asisten a los “profesos” en la misión en forma de sacerdote (los coadjutores espirituales) o hermanos (los coadjutores temporales).

[9] Ver: Ollé, Manel, *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*. Acantilado, Barcelona 2002.

[10] Saldanhas, “A Man for Two Seasons after China: Michele Ruggieri in Europe”, en Y. Jingming & H. Yufan (Eds.), Luo Mingjian xueshu yantaohui lunwen ji 羅明堅《中國地圖集》學術研討會論文集, *Instituto Cultural do Governo da R.A.E* de Macau, Macau 2013, 63-74

[11] *Ibid.*

Ruggieri pasó unos meses en Madrid en los que pudo entrevistarse con Felipe II durante dos largas horas en las cuales este mostró mucho interés por la cultura china. Aunque en la “relación” escrita por Ruggieri no se recoge la petición expresa del rey de la traducción del texto confuciano, en el prefacio del manuscrito, Ruggieri indica que lo ha traducido por petición expresa del Felipe II. Esta traducción se debió efectuar entre abril y mayo de 1590 poco antes de partir para Valencia, donde permanecería durante un mes, y después para Nápoles.

En los años posteriores Ruggieri siguió mejorando la traducción latina y se embarcó en otros proyectos importantes como el *Atlas de China*. Sin embargo, la traducción española, a la que le faltan 18 capítulos del *Lunyu* y el *Mencio*, se convirtió por azares de la historia y voluntad de Felipe II, en el documento más antiguo de la traducción de los clásicos confucianos a una lengua occidental. Y, muy probablemente, Felipe II fue el primer monarca europeo en conocer de primera mano el confucianismo.

En las próximas páginas vamos a recorrer rápidamente la vida de Miguel Ruggieri, como parte de la historia de España, no sólo por la elección de la lengua de traducción, sino porque el propio Ruggieri, aunque lo tradujera al latín, fue parte de un proyecto más grande que tuvo que ver con España. No hay que olvidar que el virreinato de Nápoles se anexionó a la corona de Aragón en 1442, en tiempos del Alfonso V *el Noble*, y que no dejaría de ser España hasta el tratado de Utrech en 1715. Y no se anexionaría a Italia hasta finales del siglo XIX. Es decir, que podemos considerar que, territorialmente, Nápoles ha sido más tiempo España que Italia, y que por tanto, tanto Valignano como Ruggieri, formaron parte de esa misma unidad de destino que fue el imperio español. Del mismo modo que la España de Adriano, Trajano o Teodosio, formó parte de una unidad de destino común que constituyó el imperio romano.

3.- BREVE ESBOZO BIOGRÁFICO DE RUGGIERI Y SU ESTANCIA EN CHINA

Michele Ruggieri (1543-1607) nació en Spinazzola, Italia, en 1543. Su padre había trabajado para la casa de los Orsini y había llegado a ser gobernador de Spinazzola. Ruggieri estaba destinado a seguir los pasos de su padre y para ello de niño lo enviaron al Colegio de los Jesuitas de Nápoles, recién fundado por los españoles Nicolás de Bobadilla y Andrés Oviedo. Una vez finalizados sus estudios primarios y secundarios, se matriculó para estudiar derecho civil y canónico en el prestigioso “Collegio dei dottori in giurisprudenza civile e canonica” de la ciudad de Nápoles, donde obtuvo el doctorado. Acto seguido se puso a trabajar para el virrey sevillano Perafán Ribera, y según su biógrafo oficial, Gisondi, ocupó importantes cargos administrativos y diplomáticos. Tras varios años de servicio en la corte y haber saldado una deuda que le impedía ingresar en los jesuitas, ingresó en el noviciado en 1572 en la ciudad de Roma. En aquel tiempo la presencia en la formación de los jesuitas españoles en Roma era muy importante. De hecho, tanto su superior provincial como su tutor de estudios eran españoles. Sin embargo, lo más importante de aquel tiempo de formación en el noviciado y en el Colegio Romano, actual Universidad Gregoriana, no fueron tanto las clases, sino las amistades que entabló. Allí se hizo amigo de Mateo Ricci, Rodolfo Acquaviva o Francesco Pasio, que unos años más tarde irían con él a la misión de China.

Ruggieri, tras una estancia de unos meses en la India donde completó estudios y trabajó apostólicamente, llegó a Macao en 1579. El provincial Rui Vicente le leyó la carta en la que Valignano le daba instrucciones sobre lo que esperaba de él: establecer contactos con las autoridades de Macao, aprender la lengua y la cultura china, e intentar entrar en China continental.

Sin embargo, el inicio en la comunidad de Macao no fue nada fácil. No había materiales apropiados para introducirse en el estudio de la lengua, la comunidad en la que vivía era muy pequeña, apenas había cinco jesuitas que además no mostraban ningún interés por la inculturación. Y, por si fuera

poco, en Macao se hablaba cantonés y no mandarín. Tres años más tarde, el mismo Mateo Ricci describiría su situación como la de un medio mártir.

El superior local de Macao, ante la insistencia de Valignano, creó espacios para que Ruggieri se pudiera dedicar en profundidad al estudio de la lengua. Le asignó una habitación separada y a través de un catecúmeno que era pintor y hablaba algo de portugués, finalmente comenzó a estudiar mandarín y caligrafía china.

La primera incursión en China continental la hizo por barco en 1581. Los portugueses tenían reuniones periódicas con el intendente de aduanas de Cantón. Ruggieri no desaprovechó la ocasión para acompañarlos e intentar establecer contactos con las autoridades chinas. En una conversación con el intendente, conocido como *haidao* 海道, Ruggieri le comunicó su genuino interés por la lengua y cultura chinas. El intendente conmovido por las palabras del misionero le deja una habitación reservada para los virreyes del reino de China para que pueda seguir estudiando y profundizando en la lengua. Sin embargo, esta primera estancia solitaria en China apenas duró tres meses y fue intermitente.

La estancia definitiva en Guangzhou se produjo durante el virreinato de Chen Rui 陳瑞 (1515-1583), virrey de las “dos orillas” Guangzhou y Guangxi. Aunque en un primer momento, Chen Rui se mostró enérgicamente contrario a la presencia de los extranjeros, poco a poco fue confiando en Ruggieri, y le prometió que en un futuro le concedería permiso para residir en China. El nuevo virrey trasladó su residencia de Guangzhou a Zhaoqing, que estaba justo en medio de las dos provincias, a orillas de un río que dividía las dos provincias. Así que tras numerosas trabas administrativas, Ruggieri, a finales de diciembre de 1582, pudo establecer de forma permanente una comunidad de jesuitas en Zhaoqing. Aunque la licencia que le habían otorgado inicialmente solo lo contemplaba a él, Ruggieri consiguió que también se la concedieran a sus compañeros del Colegio Romano, Pasio y Ricci.

La estancia en Zhaoqing fue determinante para la configuración de la “política de la adaptación” que hemos mencionado al inicio de este artículo.

Si bien era cierto que Valignano había creado las directrices del modo de hacer misión en China, la estancia en Zhaoqing y la relación con las autoridades locales dio una forma determinante a esta política. En un principio, Ruggieri adoptó el budismo como religión vehicular para la traducción de conceptos cristianos a la cultura china, sin embargo, poco después decidieron cambiarlo por la de los confucianos, por varias razones como la superioridad social e intelectual de los confucianos y las posibilidades que esta filosofía les podía ofrecer para llegar a las élites y evangelizar China desde “arriba”. Años más tarde en 1595 Ricci dará un paso más dejando el hábito budista y tomando el confuciano.

Sin embargo, a largo plazo esta estrategia fue negativa. Hoy en día se tiende a pensar que la mejor estrategia de evangelización hubiera sido la de tomar como referencia el budismo por varias razones. En primer lugar porque los budistas tenían una amplia red de monasterios por todo el país que funcionaban además como centros culturales y educativos de las clases populares. Y en segundo lugar porque el budismo había hecho ya una labor de inculturación en China asumiendo muchos conceptos taoístas. De esta manera, el cristianismo, si hubiera tomado como punto de referencia el budismo, podría haber establecido un tercer nivel conceptual en el ámbito religioso que habría facilitado la comprensión y el arraigo del cristianismo.

En cualquier caso, y siguiendo con el tema que nos ocupa, el diálogo con los confucianos, fue lo que propició la traducción de sus textos a una lengua extranjera. En este tiempo en Zhaoqing, Ruggieri ya había comenzado a elaborar una serie de materiales para presentar el cristianismo en China y el interlocutor cultural en dicho dialogo era el confucianismo. En las visitas de los magistrados y letrados a la pequeña casa que tenían junto a una pagoda a las orillas del rio de Zhaoqing, Ruggieri iba perfilando y mejorando su comprensión de la cultura china.

Sin embargo, la presencia de los jesuitas en China no estaba exenta de dificultades y falsas acusaciones. Ruggieri tuvo que pasar por varias calumnias como que había pagado dinero a las autoridades para que lo dejaran vivir en

China, o que había tenido una aventura amorosa con la mujer de un cristiano recién bautizado. Las razones que yacían detrás de dichas acusaciones son diversas, pero todas se demostraron falsas.

Desde inicios de los años ochenta Ruggieri se dio cuenta de que la mejor manera de arraigar en China y poder desarrollar su misión con tranquilidad era si obtenían permiso de residencia de la mayor autoridad del país, es decir, del emperador. Por esta razón, envió en dos ocasiones sendas cartas al visitador Valignano para que vieran la manera de establecer relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y Pekín. La mejor fórmula era la creación de una embajada en China. Ruggieri conocía muy bien las normas de etiqueta chinas y sabía que agasajar al emperador con buenos regalos era la mejor inversión para la futura misión. Pero no fue hasta 1587 cuando finalmente Valignano se animó a intentar sacar adelante el proyecto de la embajada papal en China.

4.- REGRESO A EUROPA Y EMBAJADA PAPAL

La idea de Valignano, tomada de Ruggieri, aunque era muy buena, en la práctica iba a ser muy difícil de realizar. El juego de poderes era muy complejo. Por un lado, el jesuita español Alonso Sánchez, estaba ya en España, contradiciendo las órdenes de sus superiores, intentado convencer al emperador Felipe II de que invadiese China militarmente. A su juicio esto iba a tener grandes beneficios humanos y espirituales tanto para los chinos como para los españoles. Por otro lado, una posible invasión de China por parte de Felipe II iba a suponer un gasto económico, político y militar muy importante. En ese tiempo el reino de España tenía muchos frentes militares abiertos, y además, cualquier movimiento en China iba a crear mucha tensión con Portugal. De hecho el superior de China, el portugués, Francisco Cabral, se oponía frontalmente a cualquier colaboración con España porque esto iba a poner en riesgo la misión de los jesuitas. Y, por si fuera poco, el papa Sixto V, era enemigo del rey de España, y no sentía ninguna simpatía por los jesuitas.

El marco histórico en el que se inserta este proyecto era muy inestable y hacía casi imposible que en ese humus pidiera florecer el proyecto de la embajada.

Aun así, Valignano nombró a Ruggieri responsable de tal empresa y este embarcó en Macao con destino España el 20 de noviembre de 1588. Después de 10 meses de viaje, desembarcó en Portugal en el mes de septiembre de 1589. Aunque Ruggieri recibió instrucción del superior general Acquaviva de que no dijera nada del plan de la embajada a las autoridades españolas y zarpara lo antes posible para Roma, una vez llegó al puerto de Lisboa no pudo hacer nada, ya que Felipe II estaba al tanto del proyecto y mandó a sus hombres a que lo interceptaran.

Ruggieri residió durante casi tres meses en Lisboa donde se entrevistó con las principales autoridades de la ciudad. El virrey de Portugal Alberto de Austria, a través del arzobispo de Évora, Teotónio de Braganza, organizó en detalle la estancia de Ruggieri en Portugal y España.

Llegó a Madrid pocos días antes de la navidad de 1589. Sin embargo, el rey estaba indispuesto por la enfermedad de la gota y no pudo atenderle personalmente hasta meses más tarde. Felipe II asignó dos hombres de su confianza para que atendieran a Ruggieri, los arquitectos Juan de Herrera y Juan Bautista de Villalpando, quien además como Ruggieri, era también jesuita.

Finalmente, pasado un tiempo, pudo entrevistarse con el rey. La entrevista duró dos horas en las que Felipe II mostró muchísimo interés por las cosas que decía el jesuita napolitano. Ruggieri tenía orden de que no desvelara nada del proyecto de la embajada vaticana, sin embargo, estando delante del rey e interrogado por este poco pudo hacer. El rey se comprometió personalmente a asistir en todo lo necesario para cuestiones “temporales” al proyecto de la embajada. Una vez finalizada la reunión dejó marchar a Ruggieri a Roma acompañado de Juan Bautista de Villalpando.

Salieron de Madrid a finales de abril o principios de mayo dirección Valencia. Allí descansaron durante un mes antes de embarcarse para Nápoles primero, y Roma después. En la “Relación” que redactó posteriormente Ruggieri no dice nada de que el rey le pidiera una traducción de los cuatro libros

al español. Algo ciertamente extraño ya que sí se prodiga en otros detalles relacionados con el interés de Felipe II por la cultura china. Sin embargo, sabemos con certeza que Ruggieri escribió la traducción parcial de los cuatro clásicos, probablemente en Madrid antes de partir para Valencia, porque en el prefacio de la traducción dice que lo escribe apresuradamente por petición del rey antes de salir para Roma.

El proyecto de la embajada finalmente no se realizó. Además de la dificultad de contexto político que hemos señalado hay que añadir que a pocos meses después de llegar Ruggieri a Roma y entrevistarse con el papa Sixto V, este murió. En apenas dos años se sucedieron cuatro papas, de los cuáles, sólo uno mostró un verdadero interés por proyecto.

Además, a todo esto hay que añadir la “traición” de Ricci y Valignano a Ruggieri. Antes de partir desde China a España, Valignano había entregado una carta a Ruggieri para que este se la entregara en mano al general Acquaviva. Esta carta sólo la podía leer el general de los jesuitas ya que iba con el membrete de “soli”, es decir, que sólo podía ser leída por el general. En ella Valignano pedía al general que no enviara de vuelta a Ruggieri, cuya mayor aportación a su juicio, iba a ser no volver a la misión. En cartas anteriores aducía edad y escaso dominio del chino como dos razones de peso para que Ruggieri no volviera.

Detrás de esta traición tuvo que haber un problema personal que desconocemos porque las razones dadas por Valignano eran falsas e inconsistentes. Falsas porque hoy sabemos que Ruggieri tenía un buen dominio del chino, al menos, escrito. Además Valignano no podía evaluar su nivel de chino porque él no sabía chino, por lo que tuvo que haber otra persona que se lo dijera¹². E inconsistentes porque diez años antes ya había otro candidato portugués que tenía ya cuarenta años que iba a ir a China en lugar de Ruggieri. La razón que se adujo para que fuera Ruggieri en lugar de él fue su trabajo y contribución

[12] Aunque no tenemos evidencias de que fuera Ricci, lo más probable es que fuera él. En aquel momento tenía problemas personales con Ruggieri y ya había hablado con sus superiores para que lo quitaran de la misión de China.

en la India, y que tuviera más de cuarenta años no parecía ser un problema para Valignano. Y, por si fuera poco, la razón que se dio para que Ruggieri fuera a China fue su habilidad para aprender lenguas extranjeras, como había hecho con el idioma *tamil*, por ejemplo.

Un hecho que demuestra claramente que Valignano tenía algo personal contra Ruggieri es que en 1596 cuando Ruggieri ya estaba plenamente incorporado a la orden en Italia, y sin posibilidad de volver a China, Valignano envió una carta al general para que prohibiera a Ruggieri seguir publicando nada que tuviera algo que ver con China. Hoy en día sabemos con certeza que Ruggieri tenía un gran dominio de la lengua china, al menos escrita como hemos dicho, y también de la cultura china, como veremos a continuación.

5.- TRADUCCIÓN DE LOS CUATRO CLÁSICOS

Como hemos visto antes, la razón por la que Ruggieri se introdujo en el confucianismo fue por la relación que este tuvo con los mandarines chinos. El confucianismo era parte del material que tenían que estudiar para los exámenes imperiales y además era la filosofía que constituía el sustrato moral de la sociedad china. A esto habría que añadir las instrucciones dadas por Valignano de relacionarse con las élites chinas y aplicar la “política de la adaptación”, es decir, buscar un sistema moral que fuera un interlocutor eficaz para comenzar a traducir algunos conceptos cristianos a la cultura china. Algo similar le había ocurrido al budismo que siglos antes tuvo que traducir su doctrina a través del taoísmo. El confucianismo parecía ser en aquel momento el medio más eficaz de acercarse a las élites y crear un sustrato que permitiera o facilitara una pre-evangelización en China.

Aunque los textos que Ruggieri tradujo son textos atribuidos a Confucio que se editaron durante la dinastía Han, no fue hasta la dinastía Song, que el filósofo neo-confuciano Zhu Xi (1130-1200), estableció un canon. Sin embargo, en tiempos de Ruggieri, en la dinastía Ming, circulaba una versión

conocida como *Sishu jizhu* 四書集註, realizada por Zhu Xi, pero que incluía una colección de comentarios de otros filósofos.

Ruggieri en la traducción sigue la segmentación compuesta por Zhu Xi, aunque en alguna ocasión, creemos que por cuestiones de limitación de espacio, en el manuscrito omite alguna frase. Con respecto al texto clásico, es decir, al texto original atribuido a Confucio, y que no incluía comentarios o aclaraciones posteriores, Ruggieri es consciente de que ha habido una adulteración del texto original, y en ocasiones lo menciona. Aunque, al mismo tiempo, desconoce el proceso de edición de los clásicos y en ocasiones confunde la transliteración de los nombres. Así por ejemplo hay veces que se dirige a Cheng Yi (1033-1107) como Zengzi o Zincio, ambos referidos al mismo sujeto, discípulo de Confucio.

En cuanto al contenido del texto y la traducción, podemos decir que Ruggieri lo traduce desde un paradigma primordialmente filosófico con ciertos ribetes de legalismo proveniente de su formación en leyes. Y hay que indicar que no hace una lectura religiosa del texto. Como hemos dicho antes, el empeño de Ruggieri, al que seguirán otros como Ricci, es el de crear un léxico que en un futuro pueda permitir traducir el cristianismo en categorías culturales chinas.

Otro aspecto importante de la traducción es que aunque la mayor parte de las veces tiende a la traducción literal, en detrimento de una más formal, cuando tiene que traducir conceptos que van contra contenidos dogmáticos del cristianismo, deja la literalidad y lo traduce por términos más seculares. Esto ocurre por ejemplo cuando traduce la palabra *tianzi*, 天子, un título del emperador chino que significa literalmente “Hijo del Cielo” o “Hijo de Dios”. La principal razón por la que no lo traduce es porque es también un título cristológico, sólo Cristo es “Hijo de Dios”. Sin embargo, también puede ser que tuviera otras razones que estaban muy en boga en aquel tiempo como la cuestión del origen divino y directo del poder real. En la escolástica española, Luis Molina se había opuesto a una justificación del absolutismo. En

1603 el rey de Inglaterra, Jacobo I, se autoproclamará como “rey por la gracia de Dios” inaugurando un largo debate en torno al origen divino del poder real. Décadas más tarde Robert Filmer publicará un alegato del absolutismo en su libro *Patriarca*, cuyos principales adversarios serán los jesuitas Roberto Bellarmino y Francisco Suárez, y que John Locke intentará refutar apoyándose en los argumentos de Suárez en su famoso *Segundo Tratado del Gobierno Civil*. Ruggieri, que había estudiado leyes en Roma, y conocía los argumentos, es muy probable que secularizara un concepto tan teocrático como *tianzǐ* por uno más neutro como “rey”.

Algo similar sucede cuando traduce los términos *shengren* 聖人, *tian* 天 o *di* 帝. Ruggieri evita por todos los medios cristianizar estos conceptos y los asocia siempre a la tradición filosófica occidental en lugar de la tradición bíblica.

En cuanto a la contribución de su texto a la historia de la sinología tenemos que decir que fue importante ya que todos los que lo sucedieron siguieron sus pasos. Inicialmente se impugnó la autenticidad de la traducción, atribuyéndosela a Ricci por razón de su supuesto desconocimiento del chino, la advertencia de Valignano al superior general de los jesuitas Acquaviva de que no le dejara publicar nada sobre China, y la coincidencia de fechas con el inicio de la traducción de Ricci. A esto habría que añadir que Valignano encargó a Ricci una nueva traducción del catecismo *Tianzhu Shilu*, dando a entender que la de Ruggieri era muy pobre y muy mejorable.

En la historia de la sinología reciente, sobre todo a través de los estudios de Albert Chan sobre la traducción de Ruggieri de poesías chinas, se ha dado la vuelta a estos argumentos, y se ha concluido que más bien parece que Ruggieri utilizó materiales que él mismo había elaborado entre 1584 y 1588. Es decir, justo después de la publicación del *Tianzhu Shilu* y antes de su partida para Europa.

Si hacemos un estudio comparativo entre la traducción de Ruggieri y la de Ricci, que aunque está perdida podemos reconstruir a través de su obra *Tianzhu Shiyi*, podemos decir que Ricci no rechaza la traducción de concep-

tos nucleares de Ruggieri, sino que más bien parte de ellos y los desarrolla, sin contradecirlos en ningún caso. Las traducciones posteriores como la del portugués Inácio da Costa, también siguen las ideas aportadas por Ruggieri. Sólo a partir de la disputa con los teólogos dominicos se cambiará el enfoque hermenéutico de este tiempo en favor de una justificación más teológica por la cual originalmente en China habría habido una concepción monoteísta de Dios que se había ido corrompiendo en los siglos posteriores.

CONCLUSIÓN

El estudio científico de la traducción de Ruggieri nos obliga a replantearnos muchas de las concepciones sobre el estudio de la sinología que se han mantenido hasta ahora.

En realidad, hasta la fecha se ha solido considerar que la primera traducción al español de textos de Confucio aparecen en el libro del dominico Juan Cobo (1547-1593) titulado *Mingxin baojian* (明心寶鑑)¹³, que en el dialecto *minnanyu* (閩南語) que hablaban los chinos de Manila, lleva el título de *Beng Sim Po Cam*, en español *Espejo rico del claro corazón*. Se publicó en Manila hacia el año 1593. Sin embargo, el obispo de Manila y dominico Domingo de Salazar, en una carta escrita el 24 de junio de 1590 y dirigida a Felipe II ya menciona la traducción realizada por Juan Cobo¹⁴. Esta obra está considerada la primera traducción al español de un libro chino, y lo usaban en las escuelas chinas de Manila para aprender los niños su propio idioma. Aunque las

[13] Las ediciones conocidas hoy son (1) *El libro chino Beng Sim Po Cam o Espejo Rico del Claro Corazón*. Traducido en lengua castellana por fray Juan Cobo de la orden de Santo Domingo. Edición e Introducción del P. [Luis Alonso] Getino [O.P.]. Madrid: Biblioteca Clásica Dominicana, 1924. (2) *Beng Sim Po Cam o Espejo Rico del Claro Corazón*. primer libro traducido en lengua castellana por Fr. Juan Cobo, O.P. (c.a. 1592); edición preparada y publicada por Carlos Sanz. Madrid: Lib. General Vict. Suárez, 1959. (3) *Beng Sim Po Cam o Rico espejo del buen corazón*. El *Mingxin Baojian* de Fan Liben traducido por Juan Cobo hacia 1590, en edición de Manuel Ollé. Barcelona: Península, 1998. (4) *Espejo rico del claro corazón*. Traducción y transcripción del texto chino por Fray Juan Cobo. Edición con estudio crítico de la doctora Limei Liu, Madrid: Letrúmero, 2005.

[14] <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/salazar8.htm>

traducciones incluyen textos de muchos autores clásicos chinos, el taoísmo es predominante, lo que hace que sea muy probable que su compilador fuera taoísta¹⁵. Sin embargo, también hay bastantes textos confucianos.

Ahora bien, en comparación con la traducción de Ruggieri podemos decir lo siguiente. En primer lugar, la traducción de Ruggieri es más científica, ya que intenta en todo momento permanecer en el ámbito de la filosofía natural, que es más próxima a la filosofía china que una interpretación religiosa. Aunque Cobo también hace una traducción literal y rigurosa, no consigue llegar a la profundidad de análisis de Ruggieri. En segundo lugar, la traducción de Ruggieri es más relevante ya que su selección de textos es mucho más importante que la de Cobo, quien se circunscribió a un texto divulgativo más que canónico. Por poner un ejemplo análogo, es como si Ruggieri hubiera traducido los cuatro evangelios canónicos al chino, mientras que Juan Cobo hubiera traducido una colección de dichos sobre la vida y obra de Jesús y los primeros cristianos. Y, en tercer lugar, Ruggieri había realizado la traducción en un proceso de intercambio y diálogo con académicos chinos en lengua china, mientras que Juan Cobo la hizo en Manila, y las fuentes y posibilidades de las que dispuso fueron mucho más restringidas y limitadas. El texto lo seleccionó como material para una futura inculturación del cristianismo en Filipinas, y para ello contó con la ayuda inestimable de un filipino de origen chino que sabía chino y bastante español, al que bautizaron con el nombre cristiano de Juan Sami¹⁶. Cuando Ruggieri tradujo en Madrid los *Cuatro Libros*, llevaba más de diez años estudiando chino y cultura china y relacionándose de primera

[15] CHAN, Albert, *Chinese books and documents in the Jesuit Archives in Rome* (2002), p. 180-83, 182; Para un estudio detallado sobre la autoría del texto puede verse: BORAÑO MATEO, José Eugenio. “Observaciones sobre traductores y traducciones en la frontera cultural del Mar de China (siglos XVI y XVII)”. En: Isaac Donoso Jiménez (ed.), *Historia cultural de la lengua española en Filipinas: ayer y hoy*. Madrid: Verbum, pp. 45-47.

[16] Boraño Mateo, José Eugenio. “Observaciones sobre traductores y traducciones en la frontera cultural del Mar de China (siglos XVI y XVII)”. En: Isaac Donoso Jiménez (ed.), *Historia cultural de la lengua española en Filipinas: ayer y hoy*. Madrid: Verbum, pp. 23-52.

mano con intelectuales chinos. Cuando Juan Cobo lo hizo apenas llevaba dos años estudiando la lengua en Filipinas, no llegando nunca a pisar China.

Respecto a la datación y autoría de ambas traducciones, sabemos con toda certeza que la de Ruggieri tuvo lugar en Madrid entre abril y mayo de 1590, mientras que de la de Juan Cobo, sólo tenemos dos referencias. La primera es de una carta que él mismo escribió el 13 de junio de 1589 y donde dice que desde primavera ya estaba confesando en chino, es decir, llevaba sólo ocho meses en Filipinas, y que estaba observando y traduciendo unos libros que le habían traído de China¹⁷. En una carta posterior del 24 de junio de 1590, que hemos citado más arriba, le escribe al rey Felipe II que la traducción ya estaba hecha y que se la han enviado como regalo en una edición bilingüe chino-español. No sabemos exactamente qué texto fue el primero en traducirse, y es una cuestión secundaria. Sin embargo, sí podemos decir que la información que da Cobo sobre confesar no prueba necesariamente su competencia en lengua china. La confesión se podía hacer en base a 10 o 15 palabras clave aprendidas que fuera capaz de identificar. Y, además, resulta francamente irrealista e inverosímil que pudiera hacer una traducción de un texto clásico él solo, después de ocho meses de estudio. Lo más probable es que utilizara borradores que él mismo habría elaborado con la ayuda de Juan Sami y que con otros textos los fuera puliendo. De hecho, como ha señalado el profesor Eugenio Borao Mateo, la traducción de Cobo es literalista y plana, ya que estaba destinada a ser un “prontuario educativo de la cultura china”¹⁸. Por tanto, en cuanto a la datación solo tenemos la certeza de que la de Ruggieri se realizó antes del mes de mayo de 1590 y la de Juan Cobo se envió a España en el mes de junio de 1590. En cuanto a la autoría, sabemos nuevamente con certeza que Ruggieri la hizo él mismo del chino al español, con la ayuda indirecta de unos borradores latinos que tenía, en su memoria o ya escritos, a mediados de los ochenta, mientras que Juan Cobo necesariamente

[17] Borao Mateo, José Eugenio. ... o.c., p. 49; Esta cita también aparece en la Carta del obispo Salazar: <https://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/salazar8.htm>

[18] Borao Mateo, José Eugenio. ... o.c., p. 49

precisó de la asistencia de traductores. Además el propósito de este segundo no era netamente académico, sino sobre todo apostólico.

Años más tarde, otro misionero dominico español Domingo Fernández de Navarrete (1610 – 1689), publicó una obra titulada *Tratados Históricos, Políticos, y Morales de la Monarquía de China*, editada en Madrid en 1676. Se trata de un compendio de todos los aspectos de China. En el Tratado III se encuentran traducciones de muchas sentencias del *Lunyu*, pero no se puede considerar una traducción completa porque Navarrete no tradujo todo y además intercala interpretaciones suyas con intención apologética más que de fidelidad al texto original. También en el Tratado IV se encuentra la traducción al español de la obra ya mencionada de Juan Cobo, y es llamativo que aunque Cobo murió antes de nacer Navarrete, y eran miembros de la misma orden dominicana y trabajaron ambos en Filipinas con los chinos, parece que el segundo nunca conoció ni tuvo noticias de la obra del primero.

En cuanto al valor y contenido de la traducción de Ruggieri en sí misma podemos deducir que tenía un alto nivel de chino, al menos en comprensión escrita, y un alto nivel de comprensión de la cultura china. El dominio de la lengua está corroborado por el estudio de Albert Chan sobre unos poemas escritos por Ruggieri en lengua china¹⁹.

En cuanto al dominio de la cultura, Ruggieri conoce algunos conceptos clave del confucianismo y en ningún momento trata de cristianizarlos, sino que siempre lo circunscribe a un ámbito de filosofía natural. Así por ejemplo cuando traduce *shangdi* 上帝, *tian* 天 o *guishen* 鬼神, los traduce como conceptos propios de una filosofía natural y no como conceptos revelados. En las comparaciones que establece con la cultura occidental hace continuas referencias al estoicismo y el pitagorismo, y muy pocas al cristianismo. Y, por último, también conoce los comentarios de Zhu Xi y Cheng Yi,, con lo que a lo largo de su traducción va intercalando niveles de interpretación respecto a las palabras originales de Confucio.

[19] Chan, Albert “Michele Ruggieri, S.J. (1543–1607) and his Chinese Poems”, *Monumenta Serica* 41 (1993): 139-157.

No obstante, la traducción de Ruggieri también contiene algunas limitaciones importantes, como por ejemplo su desconocimiento de la historia de China y la historia de la filosofía, pero era una limitación inevitable dado que era la primera aproximación a un texto clásico chino escrito en una lengua occidental.

Esta primera aproximación más cultural y menos apologética desaparecerá cuando irrumpa el conflicto de los ritos chinos iniciado por la denuncia a Roma del dominico Domingo Navarrete. A partir de este momento, las traducciones jesuíticas tendrán un tono más apologético.

BIBLIOGRAFÍA

- BORAO MATEO, José Eugenio. “Observaciones sobre traductores y traducciones en la frontera cultural del Mar de China (siglos XVI y XVII)”. En: Isaac Donoso Jiménez (ed.), *Historia cultural de la lengua española en Filipinas: ayer y hoy*. Madrid: Verbum, pp. 23-52.
- CHAN, Albert, *Chinese books and documents in the Jesuit Archives in Rome (2002)*, p. 180-83, 182.
- CHAN, Albert “Michele Ruggieri, S.J. (1543–1607) and his Chinese Poems”, *Monumenta Serica* 41 (1993): 139-157.
- GISONDI, Francesco Antonio, *Michele Ruggieri S.J, missionario in Cina e primo sinólogo europeo e poeta “cinese”*, Jaca Book SpA, Milano 1999.
- MEYNARD, Thierry, *The Jesuit Reading of Confucius, The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*, Brill, Leiden-Boston, 2015.
- PO-CHIA HSIA, Ronnie, *A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci, 1552-1610*, Oxford University Press, Oxford 2010.
- VASCONCELOS DE SALDANHA, Antonio, “A Man for Two Seasons after China: Michele Ruggieri in Europe”, en Y. JINGMING & H. YUFAN (Eds.), *Luo Mingjian xueshu yantaohui lunwen ji 羅明堅《中國地圖集》學術研討會論文集*, Instituto Cultural do Governo da R.A.E de Macau, Macau 2013, 63-74.
- TEROL ROJO, Gabriel, *El daoísmo y la recepción del pensamiento chino en la filosofía occidental*, Barcelona, Herder Editorial, 2016.