

DIEGO DE PANTOJA Y SU TRATADO DE LOS SIETE PECADOS Y VIRTUDES (1614): ESTRATEGIAS E IMPLICACIONES

José Ernesto Parra Cortés
Universidad Providence, Taichung

RESUMEN

Haber enfrentado el difícil reto de sacar adelante una controvertida relación intercultural con el fin de allanar el camino a la posibilidad de que la moral tradicional china pudiera ser asimilable dentro del cristianismo es el grandioso mérito de este ejemplar jesuita toledano al que ahora y siempre resultará justo exaltar con la debida honra y admiración que su vida y su obra merecen.

A través de estas páginas observaremos cómo el estratégico afán evangelizador y la perspicacia de este primer misionero en llegar al centro del imperio chino para proponer a los eruditos cortesanos de entonces las implicaciones de su *Tratado de los siete pecados y virtudes*

le llevaría a descubrir la imposibilidad de reconvertir los matices propios de la compleja moralidad china sin más al plan salvífico de la exigencia moral cristiana que se ancla y orienta dentro de un orden trascendentamente espiritual.

En este recorrido que sigue siendo apasionantemente actual, los descubrimientos a los que se enfrentaría Pantoja nos interpelan, a propósito de la presente indagación, a quienes hoy desde nuestros orígenes culturales iniciados en Atenas y Jerusalén nos acercamos, ya sea de modo intelectual y/o vivencial, a los intersticios culturales de nuestros amigos orientales.

ENCUADRE SOCIO-CULTURAL Y LOGÍSTICO DE PANTOJA

Cuando a la edad de 30 años Diego de Pantoja se presentó en Pekín ante la corte del Emperador Wang Li acompañado de Matteo Ricci y dos ayudantes chinos conversos en 1601, ya llevaba 2 años viajando desde el sur, familiarizándose con la cultura y aprendiendo el idioma

con un método que él mismo había diseñado. Nos lo podemos imaginar ataviado a la usanza del reino chino y ayudando a llevar un voluminoso y precioso cargamento de escogidos presentes que resumiendo el avance artístico y técnico alcanzado por la civilización europea consiguieran asombrar, instruir y atraer el favor del emperador: oleos de Jesús y la Virgen María, dibujos de catedrales y palacios, joyas, perfumes y diversos aparatos entre los que sobresalían por su valor exótico dos relojes mecánicos, el más pequeño enteramente de oro, y por su gran tamaño nada menos que un clavicordio.

Como ningún forastero hasta entonces había podido ingresar a la Ciudad Prohibida, Pantoja ya lo tenía preparado todo al detalle no solo para poder ingresar a palacio sino para que incluso se les permitiera el acceso por un tiempo indeterminado. Perspicazmente, unas cuantas semanas antes había logrado aprender el arte de tocar el complejo instrumento, y ya en Pequín habían ido tejiendo, él y Ricci, amistades con los letrados y funcionarios para este fin: como los relojes dejarían de funcionar tendría que acceder en la corte nuevamente para enseñar a los eunucos su funcionamiento, y ante el deseo del monarca de escuchar la melodía del clavicordio conseguiría entrar muchas veces más para enseñarles a tocarlo. Es plausible considerar que desde que fue elegido de entre unos doscientos sacerdotes y seminaristas del Colegio de San Pablo en Macao, todos los detalles meticulosamente preparados con mucha antelación correspondían con el altísimo ardor misionero de aquel sacerdote jesuita que así se disponía a poner en marcha su estrategia de penetración con la que soñaba conquistar para la gloria de Dios al imperio chino.

No tanto los regalos, sino el refinamiento mostrado por aquellos extranjeros para acatar al pie de la letra el protocolo dentro de las redes del funcionariado, sería la clave para allanar el camino al ingreso del anuncio misionero dentro de las altas esferas cortesanas. La transmi-

sión de seleccionados conocimientos científicos, morales y espirituales a lo más depurado de la élite instruida de la corte china, tal como ya lo había venido haciendo Ricci en otras ciudades, garantizaría que también el cristianismo fuese valorado en alta estima y arraigara con prestigio en la cúpula de aquella sociedad hasta que la buena nueva del cristianismo católico llegara a oídos del emperador. En última instancia, el objetivo consistía no solo en que se les concediera el permiso legal de enseñar la doctrina cristiana dentro del reino, sino que el cristianismo se instituyese como religión china.

En efecto, para la empresa evangelizadora de la Iglesia liderada por la Compañía de Jesús era incuestionable el perspicaz criterio de San Francisco Javier, que consideraba que solo mediante la conversión del emperador en persona se lograría la cristianización de todo el reino y quizás también la de los demás reinos orientales, pues ya había percibido la fuerte observancia de la impronta china en coreanos y japoneses durante sus años de predicación en el Japón. Pero para ello se necesitaba que los misioneros, además de poseer una gran categoría moral y un abnegado espíritu de entrega pastoral, fueran hombres que se hubieran preparado excelentemente durante sus 14 años de formación en todos los campos del saber. Tal era el caso de Diego de Pantoja quien además de una completa educación académica ya se había preparado incluso en el aprendizaje del japonés creyendo que este sería su destino inicial.

Pantoja, teniendo presente la llamada “política de adaptación” propuesta y desarrollada por Francisco Javier para llevar a cabo toda acción evangelizadora, ya tenía previsto ir enfocando todo su apostolado dentro de unas directrices que insistían en la necesidad de aprender las lenguas nativas, obedecer las normas gubernativas, habituarse y practicar las buenas costumbres de los reinos bien establecidos a los que llegasen los misioneros. Pero dando un paso más, quizás para él

dudoso, Pantoja partiría de plantearse como hipótesis inicial si el cristianismo podría incorporarse, por decirlo de algún modo, como un injerto más alto y de raíz propia dentro del tronco moral confuciano para brindarle al mismo tiempo un complemento espiritual verdadero e idóneo.

Siguiendo esta cierta “política de adaptación” a su llegada a Pequín, Pantoja, volcado con pasión en su aprendizaje del chino, se adhirió a la tarea de secundar las labores académicas de su mentor Mateo Ricci que a través de sus 19 años de permanencia en algunas ciudades de China había conseguido un gran renombre como erudito y maestro al abrir un sendero inexplorado enseñando a los letrados mandarines lo más selecto del saber occidental, desde el conocimiento del globo terráqueo hasta lograr traducir los *Elementos*, de Euclides con su amigo Xu Guangqi al chino, y publicar la obra con su correspondiente ampliación al plano astronómico; abre bocas todo esto, para irles atrayendo hacia el Evangelio.

Pantoja llegó a China en las postrimerías de la Dinastía Ming, una época de apertura tras las expediciones del almirante Zhang He, marcada por la posibilidad de enfrentarse a nuevos desafíos propiciados por los descubrimientos navales de extensos territorios y de gentes de razas desconocidas hasta entonces, y por la necesidad apremiante de conocer mejor el mundo que se extendía más allá de sus fronteras. Este incipiente temor por una cierta transformación de la mentalidad china que no admitía la existencia de otros reinos en condición de igualdad o superioridad con el “Reino del Centro”, como se ha autodenominado China, hacía imperiosa la asimilación de nuevos conocimientos geográficos, astronómicos, matemáticos, geométricos, etc. Coincidentalmente, esta preparación científica que Pantoja podía brindarles con amplitud fue excepcionalmente bien recibida en la vanguardia intelectual más progresista entre personajes reputados como Xu Guangqi

(1562-1633), Li Zizao (1565-1630), Sun Yanhua (1581-1632) y Wang Zheng (1571-1644), por lo que en breve tiempo el jesuita toledano llegó a gozar de una altísima reputación y a recibir un elevado trato de respeto honorífico.

Sin embargo, Pantoja al darse cuenta, debido a su interacción con los letrados y por sus pesquisas bibliográficas, de que la sapiencia de la élite china ilustrada, al desconocer las ciencias exactas se inclinaba con mayor predilección principalmente hacia el atento repaso de la moral de los clásicos antiguos buscando mantener la integridad de las costumbres chinas ante los cambios sociales que pudiesen acontecer, se decidió a redactar algunos escritos con los que pudiera incidir hacia un cambio de mentalidad más fundamentado sobre las propias tradiciones morales chinas, pero propiciando la apertura a una nueva realidad espiritual.

De este modo, se dio a la tarea de redactar en chino algunas obras como *Historia de la Humanidad*, con el fin no solo de evitar diferencias esenciales entre los chinos y las demás razas, sino de establecer la hermandad de todo el género humano en Cristo y bajo la común paternidad de Dios; o su *Doctrina moral de la Iglesia*, que la escribió como complemento a la obra de Ricci *El verdadero significado del Señor del Cielo / Verdadera Doctrina del Cristianismo* (天主實義), para que sirviera de complemento a la formación de los recién convertidos a la fe católica. No obstante, su gran obra es el *Tratado de los siete pecados y virtudes*, publicado en 1614, que fue revisado y prologado por el mismo Xu Guangqi y otros tres letrados más, y que tiene, como sus obras anteriores, el mérito añadido de haber sido escrito directamente en chino. De la excelente acogida y la gran influencia que tuvo en su tiempo, y no solo entre los letrados, dan fe sus reediciones chinas en 1629, 1643, 1789, 1849, 1873 y 1910.

IMPLICACIONES MORALES, RELIGIOSAS E INTERCULTURALES A PROPÓSITO DEL “TRATADO DE LOS SIETE PECADOS Y VIRTUDES”

Al adentrarse en el estudio de la moral china, muy probablemente a través de la lectura de algunos libros que compilaban las máximas del pensamiento de los grandes sabios de la antigüedad clásica (en aquel tiempo el *Mingxin baojian*, 明心寶鑑, aquel mismo *best seller* chino que veinte años antes, en 1592, en Manila, tradujera al castellano el fraile dominico Juan Cobo, primer libro chino traducido a un idioma europeo), Pantoja descubrió que muchas de aquellas centenares de sentencias, especialmente las provenientes de la matriz confuciana, eran fácilmente asimilables dentro de una moral cristiana, por lo que su objetivo debería concentrarse en matizarlas y someterlas a una cierta, diríamos hoy “crítica intertextual”.

Por ello, pensando en fundamentar una crítica sostenible que no resultase rechazada por los letrados si se viera como la imposición dogmática de una religión foránea, Pantoja acató la recurrencia al “mandato del Cielo”, fuente tomada por Confucio de la que emana el sentido de la moral china, para hacerle coincidir con el cristianismo, ya que no le parecía desacertado elevar este Cielo (Tian, 天) hacia una teológica trascendencia espiritual. Atendiendo a esto, se valió no solo de los argumentos bíblicos, sino de la tradición católica apoyada en estos y que condenaba los vicios humanos más censurables, en lo que coincidían también los clásicos chinos más no de forma sistemática.

A modo de estrategia recurrió entonces a la proposición de los siete pecados capitales, caracterización acuñada por San Gregorio Magno (Papa Gregorio I, 540-604) y más tarde defendida y argumentada por Santo Tomás de Aquino (1225-1274), pero no lo hizo para tratar de los pecados en sí, sino para presentar las virtudes que los contrarrestan y a través de este conducto poder viabilizar el acceso a la parte espiritual a la que el confucianismo no llega. La tácita aceptación de la moral

china tradicional en su *Tratado de los siete pecados y virtudes* no pretendía solo avalar el corpus moral confuciano, sino que -bien visto- escondía una crispada tolerancia ante ciertas actitudes que percibía afectadas cuando enmascaraban sentimientos no sinceros que no provenían de una virtud real. Al irse percatando de ello, podríamos conjeturar que quizás Pantoja atisbaría el descubrimiento de un principio clave en donde radica la moralidad china que haría incompatible el injerto del cristianismo en ella -asunto este sobre el que volveremos más adelante-. Su agudeza se completaba con una demoledora crítica enfocada hacia la mentalidad reencarnacionista del budismo que percibía errónea por cuanto que se mezclaba con aquella incompatibilidad que él atisbara, y que propiciaba desviaciones a otras virtudes chinas.

Los siete pecados capitales en la doctrina gregoriana (reordenados por Tomás de Aquino en orden de importancia) y añadiéndoles las correlativas virtudes que los deben aplacar, que también recomendaba Pantoja, son los siguientes: la soberbia (orgullo, arrogancia, vanidad), que se ha de dominar con modestia, humildad y amor; la avaricia (egoísmo), que se ha de eliminar con generosidad y bondad; la gula (apetito por el goce de placeres) que se combate con sencillez, moderación y templanza (dominio de la voluntad sobre los instintos); la lujuria (deseo sexual incontrolado) que se domina con la castidad e integridad (autocontrol, moderación regulada de los actos sexuales); la pereza (rechazo al cuidado y responsabilidad de la propia existencia y del amor que se debe uno a sí mismo y hacia Dios) que se combate con diligencia (del latín *diligere*: amar y cumplir); la envidia (desdicha por el bien que otro posee que lleva a desearle o propiciarle el mal) que se elimina con magnanimidad y caridad (amar a Dios por encima de todo y al prójimo como a sí mismo); y por último la ira (odio, deseos de venganza, intolerancia) que se contrarresta con paciencia, caridad y amor.

Yendo a un análisis más actualizado podemos objetivar que estos pecados –al igual que todas las actitudes no éticas que atentan contra el bienestar y la honra– están causados por el deseo de instrumentalizar a los demás para poseer más y/o por la carencia de amor hacia los demás y hacia sí mismo. Pantoja debió haber observado que tanto los pecados motivados por carencias (soberbia, pereza, envidia e ira) como por deseos de posesión (avaricia, lujuria, gula), muestran en sí una falta de caridad, amor y bondad; y que es justamente esta bondad, generosidad, altruismo o benevolencia (con la que se traduciría la virtud china del *Ren* (仁) la virtud nuclear y más importante de la doctrina moral confuciana, y que alcanzarla es apremiante precisamente porque es de ella que se carece. Solamente el llamado “hombre superior”, este prototipo por el que propugna Confucio, del que adolecía la sociedad china de entonces –y quizás la de ahora también–, es el único que conocería el *Ren* y lo aplicaría como norma de vida.

La estrategia de Pantoja para la elevación de la moral venía a coincidir con la observación confuciana de que el hombre debía autopercionarse por medio de la introspección purificadora del estar a solas y del estudio, lo que precisamente llevaría a la persona sabia, camino ya de convertirse en un “hombre superior”, al conocimiento de sí mismo y a la captación de la voluntad del Cielo. Esto, sin duda, al misionero jesuita, se le asemejaría de un modo iluminado a la oración del cristiano que busca purificar sus pecados y exaltar sus virtudes morales.

No obstante, observando Pantoja que todos los pecados capitales se contrarrestarían con las virtudes de autocontrol, dominio de sí mismo, fuerza de voluntad y templanza, le parecería desconcertante -por la diferencia que guarda con la mentalidad cristiana- la sentencia de Confucio que dice: “El autodomínio y la insistencia en los ritos tendrá

como resultado la benevolencia”¹. Es que el *Ren*, aún a pesar de ser la virtud china por excelencia -a diferencia de la bondad o la caridad que en un cristianismo auténtico no está motivada por obtener devolución del favor que se ha hecho o por la recompensa que se obtendría²- podría entenderse como una actitud afectada y no como un atributo que surge de modo libre y espontáneo en alguien si la virtud solo dependiera de ritos protocolarios. Por eso, la salvedad la hace el mismo Confucio, quien prevé que solamente el “hombre superior” podría escapar de la vulgaridad a la que conduce una práctica mal entendida de los ritos³.

En efecto, incluso la conocida regla de oro confuciana que resumiría esta benevolencia (*Ren*) como “no hacer a otros lo que no quieres que te hagan a ti”⁴ -que coincide tangencialmente con la máxima evangélica expuesta en la nota anterior-, se vería supeditada (al igual que todo lo estipulado por el *Ren*) a la práctica de los ritos de protocolo social, es decir al *Li* (禮), que por armonizar las relaciones insiste en pagar de

[1] “El autodomínio y la insistencia en los ritos es lo que tendrá como resultado la benevolencia. Si alguien puede dominarse a sí mismo y practicar los ritos, aunque no sea más que por un día, sería calificado por todos de benevolente”. (Confucio, *Analectas*, Libro XII,1 (*Confucio, Mencio. Los cuatro libros*. Prólogo, traducción y notas, Joaquín Pérez Arroyo, Alfabeta, 1995, p.79).

[2] “Tratad a los demás como queréis que ellos os traten. ¿Si amáis solo a los que os aman qué merito tenéis? También los pecadores aman a sus amigos. Si hacéis el bien a los que os hacen el bien ¿qué mérito tenéis? También los pecadores lo hacen. Si prestáis algo a los que os pueden retribuir ¿qué mérito tenéis? También los pecadores prestan esperando recobrar algo más. Por el contrario, amad a vuestros enemigos, haced el bien y prestad sin esperar nada a cambio”. (Lucas 6, 31-35)

[3] “El hombre superior piensa en la virtud, el hombre vulgar en la comodidad; el hombre superior piensa en las consecuencias de la incorrección, el hombre vulgar en la retribución que pueda recibir.” (*Ibid. Analectas*, Libro IV, XXI).

[4] La sentencia completa es esta: “Zhònggong preguntó a Confucio en qué consistía la benevolencia y Confucio le dijo: “Consiste en que cuando salgas de tu casa, te comportes con todos como si fueran importantes personajes; en dar órdenes a los inferiores como si se fuese a celebrar una gran ofrenda; en no hacer a otros lo que no quieras que te hagan a ti y en no dar lugar a murmuración alguna contra ti ni en la familia ni en el país”. (*Ibid. Analectas*, Libro XII, II).

modo recíproco el bien que se ha recibido de otro. Aquí es conveniente aclarar que esta errónea práctica se da cuando el *Li* del “hombre vulgar”, comportamiento lamentable y frecuente, en lugar de coadyuvar al desarrollo del *Ren*, lo obstaculiza. Dentro de esta tradición, quizás Pantoja habría aprobado, tal como lo consideraría luego el filósofo y psiquiatra Karl Jaspers (1883-1967)⁵, que siendo el *Li* una norma general inamovible, no la perciben los chinos como una ley impuesta sino como algo propio de su naturaleza; y a pesar de que estas normas de etiqueta interiorizadas formen parte constitutiva del propio yo chino hasta llegar al punto ineludible de señalar la corrección moral, no nos sería difícil elucubrar que Pantoja también habría estado de acuerdo en enfatizar, como otro autor lo ha señalado, que “buscar el *Li* supone egoísmo y alejamiento de la generosidad que exige el *Ren*”⁶.

Por lo tanto, al querer hallar una coincidencia entre la espiritualidad china y la europea, tratando de asentar la moral en lo espiritual y anteponiendo que la moral cristiana se basa en la fe de que es solo Dios Padre quien retribuye o castiga todo acto humano, Pantoja encontraría muy apropiado proponer a Dios como necesario complemento espiritual a la moral confuciana que no especifica quién es el mandatario del Cielo⁷. Además, esta personificación del Cielo en la persona de

[5] “Los *li* significan la constante educación de todos. Son formas que en todos los órdenes de la existencia determinan la actitud correspondiente, participación seria en los asuntos, confianza y respeto. Guían al hombre por algo general que es adquirido por educación y llega a ser algo así como una segunda naturaleza, de suerte que lo general es sentido y vivido como algo propio, no como algo impuesto. Estas formas proporcionan al individuo sostén, seguridad y libertad”. (JASPERS, K. *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente*, Tecnos, Madrid, 2001, pp. 47-48).

[6] *Analectas*, op. cit., (J. Pérez Arroyo, *Prólogo*, pp. xix-xx)

[7] También esta equiparación de Dios con el Cielo (*Tian*), o con el Soberano de arriba (*Shang Ti*), que presumiblemente es la fe a la que el mismo Confucio exhorta, se esmera en demostrarla Carmelo Elorduy en su obra *El Humanismo Político Oriental*, B.A.C., Madrid, 1972, pp. 229-235.

Dios como el único que puede retribuir toda conducta y acción buena, podría estimular en los chinos, más allá de una simple depuración, una correcta intencionalidad en el cumplimiento de sus propias normas morales, ya que como ganancia adicional, la práctica de unas sinceras virtudes morales conllevaría implícita una recompensa o retribución eterna.

No es difícil comprender que el cristianismo en el aspecto moral, tal como lo entiende Pantoja, nunca podría adaptarse al confucianismo del modo como lo propone el autor Zhang Kai, que sin hacer un análisis de fondo insiste a lo largo de su obra en que el cometido principal que Pantoja buscaba en todo era solo establecer una “política de adaptación”⁸. Más bien, como hemos visto, el misionero se proponía complementar la moral china ofreciéndole un fundamento y un objetivo puestos en la trascendencia divina. En efecto, a Pantoja le interesaba introducir en la conciencia china la novedad de la noción de pecado y señalaría que más allá de la ofensa a los demás y a uno mismo, con el pecado realmente se estaría ofendiendo a Dios como persona divina, por cuanto cada persona sin distinción de raza también participa de la divinidad de Dios debido a que todos tenemos nuestro origen espiritual en Él.

Por eso, y haciendo hincapié en lo anterior, Pantoja insistía en que todo cultivo de las virtudes, y por supuesto la eliminación de los pecados, son acciones imposibles de llevarse a cabo solamente con el esfuerzo humano por más empeño que se haga en el autoperfeccionamiento mediante el estudio y la solitud que recomendaba Confucio, ya que “el que el hombre pueda vencer las ambiciones malsanas para convertirse en un ser virtuoso se debe totalmente a Dios”, añadiendo a continuación que, “todo juicio correcto de las cosas en nuestra vida

[8] ZHANG KAI, *Diego de Pantoja y China. Un estudio sobre la “Política de adaptación” de la Compañía de Jesús*, Editorial de la Biblioteca de Beijing (Pekín), pp. 116-123.

es el favor que nos da Dios. Si el hombre puede gozar de un vida rica, tranquila y longeva, si puede llegar a tener un entendimiento lúcido, el mérito de esto se debe a Dios”⁹.

Por eso, volviendo al caso de la “*regla de oro*” de las virtudes que referimos anteriormente, el jesuita toledano habría observado que la virtud de la caridad debería ir más allá de una mera armonización de las relaciones sociales mediante el cumplimiento de los ritos protocolarios que aprisionan el *Ren*, puesto que de esta manera se llegaba incluso al error de no poder perdonar sino de devolver mal por mal. Es por esto que dice: “El que ama al prójimo lo perdona. No hagamos al prójimo lo que no quisiéramos que nos hicieran a nosotros mismos. Esto es igual a lo dicho por Dios: Amarás a tu prójimo como a ti mismo”¹⁰.

Intentando aquí hacer un análisis al que el mismo Pantoja habría podido llegar, podemos entender que la moralidad china no se remonta solo al cumplimiento de los *Lì* -que podrían asimilarse en una común interdependencia con la búsqueda de la Armonía (*Hé*, 和), por cuanto que en ambos prima el beneficio mutuo¹¹- sino que es aún más compleja y precedente. En efecto, si entendemos que el *Ren*, está supeditado al *Lì*, es esencial comprender que también éste a su vez está supeditado a la práctica de otra virtud primordial que es sobre la que se sostienen las demás virtudes chinas y orientales, es decir el *Xiao* (孝), por cuanto que en la enseñanza moral confuciana es el soberano, hijo del Cielo, y por extensión los progenitores y los jefes, quienes simbolizan y ostentan tal mandato del Cielo. Por ende, como si de un deber sagrado se tratase, es a ellos a quienes los vasallos y la prole deben obedecer (casi) religiosa-

[9] PANTOJA, D., *Tratado de los siete pecados y virtudes*, Prefacio.

[10] *Ibid.*, Tomo II, p. 19.

[11] McCORMAC, J. & BLAIR, J. *Thinking through China*, Rowman and Littlefield, New York, 2016, pp. 148-149

mente. En este orden, del *Wu Lun* (五倫)¹², u obligatoriedad ritual que a todos los chinos engloba como a una gran familia, la práctica de las virtudes se debe ceñir a reverenciar en primer lugar a los mayores en una actitud de obligatoria reciprocidad. Es decir, los hijos deben retribuir del mismo modo a sus padres todo lo que estos han gastado en su crianza. Por extensión, este principio aplicado ya como una costumbre social en toda la población ha venido enlazando a todas las relaciones, puesto que cualquier persona es al mismo tiempo súbdito y/o señor de otros. De esta manera, este carácter enfocado al trueque obligatorio habría eliminado el servicio desinteresado que haría genuina y sincera la virtud, que por definición, debe estar enfocada en la relación hacia el prójimo y no en un enfoque hacia sí mismo derivado del beneficio mutuo del clan familiar o grupal al que cada quien pertenece.

El *Xiao* se representa con el ideograma chino que simboliza a un hijo llevando encima a un anciano (孝), y se acompaña y se refuerza, por si fuera poco, de forma fehaciente con el carácter o ideograma *Shun* (順), que significa obligación. Nuestra duda razonable, estaría expresando que tal vez podríamos dejar de considerar al *Xiao Shun* como una virtud, a pesar de su antigüedad o quizás por eso mismo; ya que una virtud, precisamente por ser opcional es que se debe cultivar, pero si es obligatoria ya no es de libre elección, y cumplirla por obligación no le hace a alguien virtuoso. En este mismo orden de ideas, también el ideograma *Ren*, que simboliza al ser humano en conjunción con el número dos, quizás no estaría simbolizando que la práctica de esta virtud le haría doblemente persona a alguien, sino que tal vez le

[12] Es decir las cinco prescripciones sobre las que se asienta el *Xiao Shun* y que coinciden con la doctrina de los títulos y que estatuyen una sociedad jerarquizada y regida por la obligatoriedad mutua entre gobernantes y súbditos; jefes y asalariados; padres e hijos; colectivos de hombres, mujeres y amigos según su diferente rango; y entre toda la población dependiendo de la función de cada quién y de su posición social.

obligue a la reciprocidad, o conjeturando extralimitadamente, que le esté señalando hacia la doblez.

Por otro lado, al carecer los idiomas europeos de una noción adecuada, *Xiao Shun* ha sido tradicionalmente mal traducido como “piedad filial”¹³. Esta incomprensión es debida a que las coordenadas culturales orientales en las que está inscrita esta virtud china escapan al lineamiento por el que discurre la mentalidad occidental basada en categorías propias heredadas del cristianismo.

En efecto, según señalan McCormack & Blair (2016), tanto en los albores de la civilización china, como hasta ahora, la gran mayoría de los chinos no cree en la intervención de un Dios creador de la vida sino en que son los padres el origen del don de la vida y que es a ellos, o más exactamente a todos los ancestros, a quienes se les debe dar gratitud, no tanto al *Tian* (Cielo), aunque Confucio exhortara a derivar del Cielo todo origen, autoridad y obligatoriedad. Pero, más aún, para estos autores -y también para quienes ya lleváramos muchos años de convivencia con la cultura china-, lo que no terminaría jamás de sorprender a la mentalidad occidental es la persistencia en que esa gratitud se traduzca en una serie de obligaciones de los vivos para con (la voluntad de) sus antecesores muertos, incluso hasta reverenciarles con una categoría religiosa, máxime cuando haya ido desapareciendo del ambiente contemporáneo la perspectiva de que haya un Cielo para adorar y reverenciar, y del que todos los ancestros provendrían.

Esta obligatoriedad ritual en el trato familiar y social llevaría al individuo a practicar una buena conducta pero no tanto por el afán de cultivar sus virtudes sino por el miedo y la vergüenza de manchar o deshonar el árbol familiar. Las malas acciones de los presentes aca-

[13] Aunque estos autores declaran que no existe una adecuada equivalencia en inglés para esta palabra, estiman que la traducción al inglés más acertada sería *family reverence*, pero que en todo caso iría más allá de lo significado con “reverencia”. (Cfr. *Ibid.*, p. 5).

rrerían mala fama, mala suerte y desdicha imborrable a los antepasados.

La complejidad aumenta gradualmente cuando a este principio de obligatoriedad ritual familiar que identifica a la mentalidad china y que hace a los chinos muy diferentes de los occidentales -que incluso celebran con gozo su mayoría de edad y su independencia de la tutela parental-, se le suma la aversión por el mundo fantasmal que aquellos tienen hacia todos los demás muertos no directamente familiares, sujetos más que a reverencia, a temor. Efectivamente, la identidad personal que se disuelve a través del tronco familiar ancestral aumenta su disolución a través de las creencias derivadas del budismo reencarnacionista que les devuelve a la vida de mil formas diferentes atrapados en una eterna continuidad omnipresente.

A este respecto, también Pantoja, que ya se había interesado por el budismo a su llegada a la India¹⁴, se sorprendió de que este tipo de creencias, mezcladas con la moral china de obligación recíproca, incidiera en el comportamiento, incluso de algunos letrados, y por eso, haciendo valer la virtud del *Ren*, criticaba la falsedad de la caridad de quienes, evitando comer carne de animales para no involucrarse en la muerte de los que creían que eran sus semejantes -buscando al mismo tiempo cuidarse a sí mismos para preparar su próxima reencarnación-, repudiaban en cambio a los pobres, su prójimo real, cuando teniendo medios para ayudarlos, los abandonaban a su muerte esperando que una vida venidera les compensara sus penurias. Del mismo modo, Pantoja consideraba como un comportamiento cruel, malvado y execrable

[14] En el prólogo de su *Tratado de los siete pecados y virtudes*, describiendo su primera permanencia asiática en Goa en 1597, Pantoja para fundamentar su refutación a la doctrina budista dice: “La India es llamada por los chinos cuna del budismo. Allí permanecí varios meses y estudié de modo preliminar su doctrina y examiné su práctica” (Citado por Zhang Kai, *Diego de Pantoja y China. Un estudio sobre la “Política de adaptación” de la Compañía de Jesús*, Editorial de la Biblioteca de Beijing (Pekín), p. 35).

el que muchos padres, con la excusa de no poderles sustentar o aportar la dote para su casamiento, dieran muerte a sus propios hijos bajo la misma creencia reencarnacionista. Esta inaceptable conducta, que podría caer en el paroxismo del horror, también ponía de manifiesto una carencia total de todas las virtudes chinas que comienzan con el *Xiao Shun* que al menos exige reciprocidad en el trato a los hijos.

Llegando al final, para no alargar más esta exposición e intentando llegar a una conclusión, podríamos decir que, a pesar de que Pantoja encontrara motivos suficientes para constatar la imposibilidad de una asimilación de la práctica tradicional de la moralidad china dentro del cristianismo, él podría considerar que los principios chinos fundamentados por Confucio (a partir de las virtudes que debe poseer el “hombre superior”) serían susceptibles de ser iluminados sin demasiado esfuerzo desde la trascendencia espiritual divina para, depurados de este modo -no injertados sin más-, poder ser reconvertidos al plan salvífico de la exigencia moral cristiana en la que el amor al prójimo y la caridad superan aquella magnanimidad o benevolencia a la que solo llega el *Ren*.



Figura 2.- Encuentro de autoridades, de Evaristo Bellotti, 2019.