



ANTONIO OLMI

*P. Matteo Ricci
e san Tommaso d'Aquino*

*Sette studi
sul tomismo sapienziale*

2

ESD

2020

sacra DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia sistematica
A Biannual Journal of Systematic Theology

Anno 65°

2020/02

Tutti i libri e le altre attività delle
Edizioni Studio Domenicano possono essere consultate su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Tutti i diritti sono riservati

© 2020 - Edizioni Studio Domenicano - www.edizionistudiodomenicano.it - Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, 051 582034.

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo, compresi i microfilm, le fotocopie e le scannerizzazioni, sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22/04/1941, n. 633.

Le riproduzioni diverse da quelle sopra indicate, e cioè le riproduzioni per uso non personale (a titolo esemplificativo: per uso commerciale, economico o professionale) e le riproduzioni che superano il limite del 15% del volume possono avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione scritta rilasciata dall'Editore oppure da AIDRO, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, segreteria@aidro.org

L'elaborazione dei testi, anche se curata con scrupolosa attenzione, non può comportare specifiche responsabilità per eventuali involontari errori o inesattezze.

**sacra
DOCTRINA**

Anno 65° 2020/02

ANTONIO OLMI

*P. Matteo Ricci
e san Tommaso d'Aquino*

*Sette studi
sul tomismo sapienziale*

ESD

SACRA DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia

ISSN 0036-2190 Periodico della Provincia San Domenico in Italia, dell'Ordine dei Predicatori, edito con autorizzazione del Tribunale di Bologna n. 2569 del 10/11/1955.
Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, tel. ++39 051582034 - fax ++39 051331583

Direttore/Editor: Antonio Olmi OP

Consiglio di redazione/Associate Editors: Membri del Dipartimento di Teologia Sistemática della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (FTER) / Members of the Department of Systematic Theology of the Theological Faculty of Emilia-Romagna (FTER)

Consiglio scientifico/Scientific Board: Giorgio Carbone OP, Attilio Carpin OP, Erio Castellucci, François Dermine OP, Daniele Gianotti, 靖保路 Jing Bǎolù, Sergio Parenti OP, Cesare Rizzi, Marco Salvioli OP, Rocco Viviano SX

ABBONAMENTI 2020

		<i>un anno</i>	<i>due anni</i>
Italia ordinario	biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 100,00	€ 160,00
Italia ridotto	persone fisiche e privati	€ 60,00	€ 100,00
Esterò ordinario	biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 190,00	€ 330,00
Esterò ridotto	persone fisiche e privati	€ 150,00	€ 240,00
Serie completa	1956 - 2020, sconto 70%	€ 5.512,00	€ 1.653,60

Sottoscrizione tardiva supplemento € 30,00

PAGAMENTI

Bonifico bancario c/c numero	12971404
tenuto presso	Poste Italiane SpA
intestato a	Edizioni Studio Domenicano
IBAN	IT 49 W 07601 02400 000012971404
BIC	B P P I I T R R X X X
Bollettino postale ccp	12971404
intestato a	Edizioni Studio Domenicano

Non si accettano assegni bancari.

Il contratto di abbonamento ha durata annuale e si intende cessato con l'invio dell'ultimo numero di annata. Il rinnovo utile ad assicurare la continuità degli invii deve essere effettuato con versamento della quota entro il 15 marzo del nuovo anno. Per le sottoscrizioni fatte dopo il 15 marzo si applica un supplemento di € 30,00 per costi amministrativi.

Per la sottoscrizione dell'abbonamento scrivere a: acquisti@esd-domenicani.it

Il reclamo per la mancata ricezione di un quaderno va fatto entro tre mesi dalla ricezione del quaderno successivo a quello di cui si lamenta la mancata consegna.

SOMMARIO

INTRODUZIONE	9
I. RAGIONE E FEDE NEL <i>CATECHISMO</i> DI P. MATTEO RICCI	37
1. P. Matteo Ricci, «apostolo della Cina»: tra grandezza e fraintendimento	37
2. Il <i>Catechismo</i> di Matteo Ricci	44
3. Il «senso della realtà» come fondamento del dialogo interculturale	51
4. Matteo Ricci e le religioni cinesi: incomprensione o discernimento?	57
II. RAGIONE NATURALE E RAGIONE SAPIENZIALE NEL PENSIERO DI P. MATTEO RICCI	64
1. «Filosofia implicita» e senso della realtà	64
2. Ragione naturale e ragione sapienziale	74
3. Evangelizzazione e interculturazione	79
4. L'interculturazione «logocentrica» di P. Matteo Ricci	82
5. Educare alla ragione attraverso la matematica applicata e la «filosofia implicita»	87
6. Dalla ragione naturale alla ragione sapienziale	93
7. Dalla ragione alla fede	97
III. LA TEOLOGIA DEL <i>CATECHISMO</i> RICCIANO	102
1. Catechesi e teologia nell'opera di P. Matteo Ricci	102
2. Il paradigma della teologia ricciana	107
3. Obbedienza alla realtà	112
4. Amore della sapienza	120
5. Partecipazione al Λόγος	127

IV. IL «PARADIGMA DI CALCEDONIA» E IL REALISMO SAPIENZIALE DI SAN TOMMASO D'AQUINO E DI P. MATTEO RICCI	134
1. La conoscenza del mistero di Dio	134
2. Unità-distinzione-ordinamento nel pensiero di san Tommaso d'Aquino	140
3. La teologia di san Tommaso d'Aquino e la catechesi di P. Matteo Ricci	148
V. LA MENTALITÀ ANALOGICA NEL PENSIERO DI SAN TOMMASO D'AQUINO E DI P. MATTEO RICCI	154
1. Che cos'è la «ragione naturale»?	154
2. Quattro usi della ragione nella cultura occidentale	165
3. L'analogia come chiave di volta del modo di pensare di san Tommaso d'Aquino	176
4. L'analogia nel <i>Catechismo</i> di P. Matteo Ricci	181
VI. SAN TOMMASO D'AQUINO E P. MATTEO RICCI: LA <i>SUMMA THEOLOGIAE</i> COME NUCLEO TEORETICO DE <i>IL VERO SIGNIFICATO DI «SIGNORE DEL CIELO»</i> (《天主實義》)	191
1. La Via del realismo sapienziale	191
2. Il realismo sapienziale nella <i>Summa Theologiae</i>	197
3. La <i>Summa Theologiae</i> come fonte di ispirazione e paradigma di pensiero de <i>Il vero significato di «Signore del Cielo»</i>	200
VII. «IL PRIMO PRINCIPIO DI TUTTO L'AGIRE UMANO È LA RAGIONE»: RAGIONE E VIRTÙ SECONDO SAN TOMMASO D'AQUINO E P. MATTEO RICCI	206
1. La missione sapienziale di P. Matteo Ricci	206
2. L'aspirazione alla sapienza come punto di partenza del dialogo	210
3. L'uso della ragione come strumento condiviso di conoscenza	217
4. L'esperienza della virtù come anticipazione condivisa della Via del Signore del Cielo	225
SIGLE E ABBREVIAZIONI	233
BIBLIOGRAFIA	235

MATTEO RICCI E SAN TOMMASO D'AQUINO SETTE STUDI SUL TOMISMO SAPIENZIALE

ANTONIO OLMI

Editor's note: Fr Matteo Ricci (1552-1610), of the Society of Jesus, is a very renowned figure: he was one of the founders of the Roman Catholic missions in China, he was a scientist, a mathematician, an astronomer, a cartographer, he was able to learn excellent Chinese, he could understand Chinese culture in its minute details, he managed to make friends with many prominent Mandarins, he wrote books that have left a lasting influence, he lived the Christian virtues to a heroic degree, he was the first foreigner to receive the honour of being buried in Beijing, he has become part of the official history of China.

St Thomas Aquinas (1225-1274), of the Order of Preachers, is even more well-known: he is the Universal Doctor of the Church, he wrote works of which it was said "so many articles, so many miracles," he is considered "the saintliest of the learned and the most learned of the saints," he was given a "quite special place" amongst the scholars of Catholic thought, he was defined as "a master in the art of thinking," as well as "a guide both in properly and suitably ordering the higher and more difficult forms of knowledge," he was credited with the merit of "giving pride of place to the harmony which exists between faith and reason."

However, it may seem that no deep relationship whatsoever could be established between the two of them: they were too distant in history, in their places of action, in the activities they carried out. Actually, the opposite is true: Fr Matteo Ricci, even without ever explicitly mentioning Aquinas in his works, was a most significant representative of a particular current of Thomism, which we could define as "sapiential Thomism." "Sapiential" Thomists feel acutely that the theoretical, "scientific" apparatus of Thomism is not an end in itself, but a means to reach wisdom: not only the

wisdom – intellectual virtue, but even more the Wisdom – gift of the Holy Spirit, which perfects the virtue of charity.

This book is a collection of studies, mostly written on the occasion of conferences in which Chinese and Western scholars tried to dialogue, following Ricci's example in order to deepen mutual knowledge and friendship, more important than ever in today's difficult world situation. Probably these conferences were still too "scientific" to produce concrete results: let us hope to have new opportunities to put into practice, more closely, the "sapientially Thomistic" teaching of the Jesuit from Macerata.

INTRODUZIONE

1. In senso generale, per «tomismo» si intende «il complesso delle dottrine filosofiche e teologiche di san Tommaso d'Aquino [...] e la corrente di pensiero cui ha dato luogo nel corso della storia»¹. Questa definizione, nella sua elegante linearità, manifesta sin dal primo sguardo un problema di fondo: il pensiero dell'Aquinate, e il pensiero di coloro che hanno pensato il suo pensiero, possono essere messi sullo stesso piano? E che dire di quelli che pensano «attraverso» il pensiero di Tommaso, per poterlo applicare a problemi sempre nuovi?

In effetti, il concetto di tomismo si presta a una pluralità di interpretazioni. Lo si può intendere in riferimento esclusivo all'opera dell'Aquinate (che, in tal caso, può essere meglio detta *tommasiana*), o all'opera dei suoi epigoni (definibile propriamente come *tomista*); lo si può intendere in senso *filosofico* (in quanto rigorizzazione della ragione naturale), o in senso *teologico* (in quanto sistematizzazione del deposito della fede contenuto nella Rivelazione); lo si può intendere in senso *storico* (come capitolo significativo nell'evoluzione della filosofia e della teologia), o in senso *teoretico* (con particolare ammirazione per la «cattedrale di pensiero» da lui edificata); lo si può intendere in senso *oggettivo* (con interesse per i «contenuti» speculativi della dottrina di Tommaso), o in senso *soggettivo* (con interesse per le «forme» di pensiero usate da Tommaso, e per la possibilità di applicarle a contesti diversi da quello in cui sono state elaborate).

Tenendo presente – da buoni tomisti! – il primato della causalità finale, capace di costituire in totalità ordinata l'insieme delle parti, possiamo ipotizzare ancora una coppia di interpretazioni alternative del concetto di tomismo: il *tomismo scientifico* (che ha come fine la conoscenza rigorosa ed estensiva del pensiero dell'Aquinate, in tutti i sensi sopra descritti), ovvero il *tomismo sapienziale* (che ha come fine il raggiungere, grazie alla conoscenza della Via aperta dal *Doctor communis*, l'esercizio della virtù e la santità della vita).

¹ «Tomismo», in *VLI*, IV, 873.

Anche il tomismo scientifico e il tomismo sapienziale, se si vuol essere fedeli allo «stile di pensiero» proprio di Tommaso – sempre teso a riconoscere e a realizzare la partecipazione del λόγος umano al Λόγος divino, nella conformità (mai espressamente dichiarata e sempre scrupolosamente cercata) al «paradigma di Calcedonia» –, non possono essere divisi, né confusi, né contrapposti: come tutte le possibili concezioni del tomismo, vanno uniti-distinti-ordinati, debbono stare insieme «senza confusione, senza mutamento, senza divisione, senza separazione». A tal fine occorre chiarire che cosa intendiamo per scienza e per sapienza; quali sono i loro limiti; qual è la possibile estensione della loro integrazione.

2. Nel linguaggio contemporaneo «scienza» significa, in generale, «sapere, dottrina, insieme di conoscenze ordinate e coerenti, organizzate logicamente a partire da principi fissati univocamente e ottenute con metodologie rigorose, secondo criteri propri delle diverse epoche storiche»²; con altre parole, si può dire che la scienza è «un *sapere rigoroso*, ovvero una conoscenza caratterizzata da: 1) chiarezza dell'esposizione; 2) organicità della struttura; 3) controllabilità dei risultati; 4) ripercorribilità del percorso».

Nella prospettiva gnoseologica aristotelico-tomista la scienza si inquadra nel dominio più vasto della «conoscenza per astrazione» («conoscenza intellettuale», *cognitio pure speculativa*), operata dall'intelletto attraverso le attività dell'*astrazione* (che conduce alla formazione dei concetti, i quali colgono l'essenza delle cose); del *giudizio* (che certifica la corrispondenza o non corrispondenza tra il concetto e la realtà, o tra più concetti); del *ragionamento* (che mette a confronto i concetti e, per inferenza, ne forma di nuovi)³. È esercitando con rigore questa triplice attività che la conoscenza astrattiva può dirsi «scienza» in senso proprio: un sapere al tempo stesso *universale* (che non riguarda, quindi, oggetti singoli) e *dimostrativo* (che, a differenza dell'opinione, giunge a conclusioni certe, e non solo probabili).

² «Scienza», in *VLI*, IV, 143.

³ Cf. *STh*, I, 85, 5 c.

Tale severa disciplina conduce l'«intelletto discorsivo» (ovvero la *ragione*) a configurarsi come «ragione scientifica»: diversa, quindi – non essenzialmente, ma per la sua modalità di esercizio –, dalla «ragione naturale», che nella ricerca delle cause non dispone di altri strumenti se non i primi principi della conoscenza e le certezze originarie dell'esperienza.

Anche lo «stile di pensiero» dello *scienziato* (di colui che ha l'*habitus* della ragione scientifica) presenta una caratteristica peculiare: vale a dire, il ricorso metodico all'*analisi* – a quel procedimento conoscitivo che consiste nello scomporre i propri oggetti in parti più semplici, quindi più chiaramente conoscibili, per poi ricomporle in una totalità interamente avvolta e attraversata da una rete di relazioni causali.

Uno dei grandi pregi del sapere scientifico è la sua piena *comunicabilità*. I concetti dello scienziato, in quanto «idee chiare e distinte», sono sempre traducibili nel linguaggio (sia pure formalizzato): e quindi, possono essere trasmessi ad interlocutori che hanno, così, la possibilità di ripercorrere gli stessi itinerari di astrazione, giudizio, ragionamento già percorsi dallo scienziato – e di condividere la sua conoscenza della realtà.

3. Nel confronto con le altre culture, la civiltà occidentale appare caratterizzata, soprattutto nell'Età moderna e contemporanea, da un particolare (e perfino ipertrofico) sviluppo della ragione scientifica. Non è azzardato credere che l'unica «eredità dell'Occidente», vale a dire il lascito che la nostra civiltà sarà stata in grado di tramandare alle fasi successive della storia mondiale, consista proprio nella «scienza»: intesa sia come patrimonio di conoscenze, sia come modalità rigorosa di esercizio del pensiero astratto.

L'universalità della ragione scientifica implica non solo che chiunque possa farne uso, ma che possa essere applicata a qualsiasi oggetto di conoscenza: in linea di principio, e adattando opportunamente i «criteri di scientificità» ai quali ci si riferisce, non c'è campo di studi che non possa essere inquadrato in prospettiva scientifica – non c'è problema che non possa essere affrontato facendo uso del metodo scientifico. Oltre alle discipline logico-matematiche e a quelle sperimentali (galileiane), le discipline storiche, giuridiche, economiche, filologiche, filosofiche, e perfino la teologia possono essere strutturate

come «scienze», cioè come «saperi rigorosi» caratterizzati da: 1) chiarezza dell'esposizione; 2) organicità della struttura; 3) controllabilità dei risultati; 4) ripercorribilità del percorso.

Anche il tomismo, inteso nella duplice accezione di «complesso delle dottrine filosofiche e teologiche di san Tommaso d'Aquino» e di «corrente di pensiero cui [tale complesso] ha dato luogo nel corso della storia», può essere – ed è stato – inquadrato in prospettiva scientifica. In particolare, possiamo definire «tomismo scientifico» qualsiasi ricerca che si ispiri, in qualsiasi modo, al pensiero dell'Aquinate, avendo come fine il *sapere rigoroso* del suo oggetto: cioè una conoscenza che soddisfi i già citati criteri di chiarezza, organicità, controllabilità, ripercorribilità.

Non solo correnti di pensiero esplicitamente animate dalla mentalità analitica, come il «tomismo analitico»⁴ contemporaneo, o segnate comunque dal confronto con il positivismo e la scienza moderna, come il «neotomismo» successivo all'enciclica *Aeterni Patris* (1879) di papa Leone XIII⁵, rientrano a pieno titolo nel «tomismo scientifico»; anche indirizzi come il «tomismo rigido» dei domenicani del XVII e XVIII secolo, il «tomismo moderato» dei gesuiti del medesimo periodo, il «tomismo statico» del Settecento, il «tomismo dinamico» dell'Ottocento⁶ hanno espresso la medesima fiducia di trovare nell'opera di Tommaso una dottrina *certa* (cioè dimostrabile e «necessaria»), e uno stile di pensiero in grado di applicarla con sicurezza alla soluzione dei problemi riguardanti Dio, il mondo, l'uomo, e le loro reciproche relazioni.

4. Malgrado i suoi innegabili vantaggi, però, la scienza – e in generale la conoscenza per astrazione – ha un limite costitutivo e insuperabile: come dice l'Aquinate, «la scienza si esaurisce nella sola ragione»⁷. Essendo un abito intellettuale, e costituendosi attraverso le operazioni dell'astrazione, del giudizio e del ragionamento, non può superare i

⁴ Cf. G. VENTIMIGLIA, *To be o esse?*.

⁵ Cf. P. DEZZA – G. SANTINELLO, «Neoscolastica e neotomismo», 874-880.

⁶ Cf. C. GIACON, «Tomismo», 1225.

⁷ «Scientia est in sola ratione» (*STh*, II-II, 47, 16 ad 1).

confini della dimensione intellettuale: resta, per così dire, una conoscenza «fredda», distaccata, incapace di coinvolgere le facoltà appetitive dell'anima, e quindi di muovere, attraverso di esse, la persona umana nella sua totalità.

Anche la mentalità analitica, che caratterizza lo scienziato e gli permette di svolgere adeguatamente il processo, spesso lungo e complesso, di «scomposizione» e «ricomposizione» concettuale dei fenomeni da lui indagati, tende a semplificare, schematizzare, e in definitiva a impoverire la rappresentazione della realtà: non meraviglia che l'investigazione scientifica sia considerata inapplicabile nei confronti di quelle manifestazioni dello spirito umano che non possono soffrire l'imposizione di un controllo razionale (arte, vita affettiva, vita spirituale, esperienze del sacro).

Il tomismo scientifico, pertanto, proprio nel tentativo di raggiungere il fine che si è proposto – cioè la conoscenza (astratta) rigorosa ed estensiva del pensiero di Tommaso e delle sue possibili implicazioni e applicazioni –, finisce con il produrre una rete ipertrofica di collegamenti tra quantità di dati che nessun cervello umano riesce a padroneggiare, e che, per condurre a progressi sostanziali nella conoscenza, andrebbe data in pasto alle macchine: il vero tomista scientifico, alla fine, dovrebbe essere un'intelligenza artificiale...

Ma san Tommaso d'Aquino non è stato soltanto una grande mente, un insuperabile *scienziato* della fede: ha avuto un grande cuore, è stato un *saggio* e un *santo*. Come fare per chiedere al *Doctor communis* una guida esistenziale e spirituale, un modo per orientarsi nella realtà, l'indicazione della Via che con l'uso della ragione conduce al salto della fede, e quindi al Dio della Rivelazione cristiana?

La risposta può essere: provando a studiare la sua opera da un punto di vista diverso – ponendosi un *fine* diverso: senza rinnegare le conquiste e il *modus operandi* del tomismo scientifico, assumere un abito intellettuale superiore a quello della scienza: l'abito della *sapienza*⁸.

⁸ «Ciò che è per sé noto ha natura di principio; e viene percepito in maniera istantanea dall'*intelletto*. Perciò l'abito che predispose l'intelligenza alla considerazione di

5. Nella lingua italiana la parola «sapiente» viene comunemente usata per indicare una persona «che è ricca di sapienza»⁹: intesa come «profondo sapere, condizione di perfezione intellettuale che si manifesta col possesso di grande conoscenza e dottrina»¹⁰. In questo senso, le figure del «sapiente» e del «saggio» non coincidono interamente:

In generale, si può dire che mentre sapienza e saggezza sono espressione, ambedue, di un'alta perfezione intellettuale e morale, quella pone più l'accento sulla perfezione intellettuale; questa, invece, sulla perfezione morale. Specificamente, la sapienza è soprattutto conoscenza delle cose nelle loro cause supreme; la saggezza è la medesima conoscenza, riferita, però, soprattutto all'azione morale: azione morale, essa stessa¹¹.

La concezione della sapienza come «la più alta conoscenza delle cose più eccellenti», caratterizzata «1° dall'essere il grado di conoscenza più alto, cioè più certo e completo; 2° dall'avere per oggetto le

codeste verità si chiama intelletto, ed è l'abito dei (primi) principi. Invece le verità conosciute mediante altre nozioni non sono percepite all'istante dall'intelletto, ma mediante una ricerca della ragione: ed hanno natura di termine. E un termine può essere di due tipi: ultimo di un dato genere; e ultimo in rapporto a tutta la conoscenza umana. E poiché, come si esprime il Filosofo, «le cose che noi conosciamo da ultimo sono le prime e le più note secondo natura», ciò che è ultimo rispetto a tutta la conoscenza umana è al primo posto come l'oggetto più conoscibile secondo natura. Di ciò si occupa precisamente la *sapienza*, la quale considera le cause supreme, come scrive Aristotele. E quindi giustamente coordina e giudica di tutte le cose: poiché non si può dare un giudizio perfetto e universale, se non mediante un processo risolutivo fino alle prime cause. – Invece rispetto a ciò che è ultimo in questo o in quell'altro genere di conoscibili, l'intelletto ottiene il suo compimento dalla *scienza*. Perciò, ai diversi generi di conoscibili corrispondono abiti di scienze diverse: la sapienza invece non può essere che una» (*STh*, I-II, 57, 2).

⁹ «Sapiente», in *VLI*, IV, 54.

¹⁰ «Sapienza», in *VLI*, IV, 54.

¹¹ A.M. MOSCHETTI, «Sapienza», 316.

cose più alte e sublimi cioè le cose divine», risale ad Aristotele, che, diversamente da Platone, distinse tra sapienza e saggezza¹². Seguendo Aristotele, san Tommaso d'Aquino considerò la sapienza come una virtù intellettuale¹³, «la regina nel mondo del sapere»¹⁴:

siccome spetta al sapiente ordinare e giudicare, e siccome d'altra parte si giudicano le cose ricorrendo alle loro cause superiori, sarà in un dato genere sapiente colui che considera le cause supreme di questo genere [...]. Colui, dunque, che considera la causa suprema dell'universo, che è Dio, è il sapiente per eccellenza: cosicché, come dice sant'Agostino, la sapienza è conoscenza delle cose divine¹⁵.

D'altra parte la sapienza può essere intesa, in senso più ampio, come dote, «oltre che intellettuale, anche spirituale e morale, intesa come saggezza unita a oculato discernimento nel giudicare e nell'operare, sia sul piano etico, sia sul piano della vita pratica»¹⁶. In questa prospettiva, il *sapiente* unisce in sé le qualità del *saggio* e dello *scienziato*, trasmutandole in una sintesi superiore: lo si potrebbe definire una persona «che ha grande cultura, che possiede profonde conoscenze, in particolare in una determinata disciplina, e la capacità di giudicare e di comportarsi con prudenza, con saggezza, con buonsenso, e di affrontare gli eventi, di prendere decisioni e di risolvere problemi con lucidità, con misura, con razionalità»¹⁷.

Intesa in questo senso allargato, la figura del sapiente è certamente uno dei più alti esempi di realizzazione umana: è colui che sa e che sa agire, che vede con maggiore lucidità degli altri il rapporto tra la verità e il bene. Un «sapiente cattivo» è una contraddizione in termini: ad operare il male è piuttosto l'antitesi del sapiente, lo «stolto e insipiente» (Dt 32,6) in senso biblico, «che ha occhi ma non vede, che ha

¹² «Sapienza», in *DFil*, 765.

¹³ Cf. *STh*, II-II, 45, 2.

¹⁴ «Sapienza», in *DEST*, 551.

¹⁵ *STh*, I, q. 1, a. 6.

¹⁶ «Sapienza», in *VLI*, IV, 54.

¹⁷ «Sapiènte²», in *GDLI*, XVII, 553.

orecchi ma non ode» (Ger 5,15). Il sapiente autentico, invece, è identificato da tre caratteristiche essenziali: l'obbedienza alla realtà, la ricerca della verità, il desiderio del bene.

L'*obbedienza alla realtà*¹⁸ consiste non solo nel riconoscere che apparteniamo a un mondo incommensurabilmente più grande e più complesso di noi, armonicamente ordinato; non solo nell'accettare le sue leggi, e di conformarci ad esse; ma anche nell'assumere attivamente, non per costrizione ma per libera scelta, la condizione nella quale ci troviamo a vivere, rinunciando a qualsiasi atteggiamento prometeico¹⁹ e a quella «conoscenza del bene e del male» (Gn 2,17) che consiste nella volontà di determinare noi stessi che cosa è bene e che cosa è male per noi, cercando così di diventare «come Dio» (Gn 3,5).

La *ricerca della verità*, in senso sapienziale, si fonda innanzitutto nell'intendere la verità stessa non come semplice evidenza ai sensi, alla ragione o all'intuizione spirituale; non come conformità con un criterio o una regola fissati dall'intelletto; non come coerenza logico-formale; non come utilità, in senso pragmatico; ma come adeguazione dell'intelletto e della realtà²⁰. Tale concezione «comporta da un lato l'intrinseca luminosità o intelligibilità dell'essere, e dall'altro la costitutiva apertura o intenzionalità dell'intelligenza umana all'essere stesso»²¹; cercare di

¹⁸ Il termine «realtà» «designa in senso stretto ogni oggetto di esperienza; in senso lato, tutto ciò che comunque esiste o può esistere» (V. MATHIEU, «Realtà», 1903); ovvero, questo termine «designa il modo d'essere delle cose in quanto esistano fuori della mente umana o indipendentemente da essa» («Realtà», in *DFil*, 733).

¹⁹ Nel mito greco Prometeo ha rubato i semi del fuoco a Zeus, il quale lo ha punito incatenandolo a una roccia e inviandogli un'aquila, affinché gli rodesse il fegato per l'eternità. «Il significato del mito sta iscritto nel nome stesso di Prometeo, che significa *pensiero preveggen*te. Discendente dei Titani, porterà con sé una tendenza alla rivolta. Ma non è la rivolta dei sensi che egli rappresenta, bensì quella dello spirito, dello spirito che vuole eguagliarsi all'intelligenza divina, o per lo meno rapire qualche scintilla di luce. Non evoca il ricercare lo spirito per se stesso, sulla via di una autoelevazione progressiva, ma l'uso dello spirito a fini di soddisfazione personale» («Prometeo», in *DS*, II, 248).

²⁰ Cf. «Verità», in *DFil*, 913-918.

²¹ «Verità», in *DEST*, 647. «*Adaequatio rei et intellectus*» è la definizione della verità data da san Tommaso sia in *De Ver.*, I, 1, sia in *STh*, I, 16, 1-2.

adeguare il proprio intelletto alla realtà esprime non solo una radicale obbedienza ad essa, ma il riconoscimento della sua perfezione costitutiva e quindi della sua bontà originaria.

Pertanto il *desiderio del bene*, che scaturisce dalla ricerca della verità, non è semplicemente «un'infinita fuga da un significante all'altro»²², o «un gioco continuo di sostituzione di significanti tutti ugualmente inadeguati in quanto tutti metonimici (o metaforici) rispetto al vero significato: l'oggetto primitivo del bisogno»²³; non è un'energia pulsionale interna all'individuo che scorre dal basso verso l'alto (dalla profondità della vita inconscia alla cosciente e superficiale attrazione fisica)²⁴, o al contrario un flusso prodotto da «macchine desideranti»²⁵ che investe l'Io dall'esterno, sul piano «orizzontale»; bensì un'inclinazione «verticale» verso ciò che è più desiderabile perché è più perfetto – verso il Bene supremo, dalla cui perfezione assoluta tutte le perfezioni parziali e limitate traggono origine²⁶.

Il sapiente, quindi, ponendosi in atteggiamento obbedienziale nei confronti della realtà, è portato a ricercarne le cause seconde, da queste risale alla Causa prima, e conoscendola nella sua ragione di Bene supremo non può che amarla «con tutto il suo cuore, con tutta la sua anima e con tutta la sua mente» (Mt 22,37); al tempo stesso, amando il Bene giunge a una conoscenza più profonda della verità, e in questa conoscenza trova il pieno significato del proprio inserimento consapevole e deliberato nell'ordine armonico della realtà. Il sapiente ripercorre senza soste questo circolo virtuoso, e avvicinandosi sempre di più all'Origine della suprema felicità, è per coloro che lo circondano «sale della terra e luce del mondo» (Mt 5,13-16).

Arrivato al culmine di quella che può essere chiamata *sapienza filosofica*, e venuto in contatto con la *sapienza teologica*, «che si fonda sulla Rivelazione ed esamina i contenuti della fede, raggiungendo il

²² N. ABBAGNANO – G. FORNERO, *Storia della filosofia*, 437.

²³ D. GALATI, *Teoria del linguaggio*, 59.

²⁴ Cf. «Libido», in *DFil*, 532.

²⁵ Cf. G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Macchine desideranti*.

²⁶ Cf. «Partecipazione», in *DEST*, 438-439.

mistero stesso di Dio»²⁷, chi ha progredito sulla Via dell'obbedienza alla realtà, della ricerca della verità, del desiderio del bene è nella disposizione di unire-distinguere-ordinare la propria sapienza creaturale alla sapienza suprema: che «viene dall'alto» (Gc 3,15), che «tutto conosce e tutto comprende» (Sap 9,11), che è elargita all'uomo come dono dello Spirito Santo, che «conosce per connaturalità, presuppone la fede e arriva a formulare il suo retto giudizio a partire dalla verità della fede stessa»²⁸.

La meta finale della Via della sapienza, quindi, è la *sapienza assoluta*:

chi conosce la causa più alta in un dato genere, ed ha la capacità di giudicare partendo da essa tutto ciò che appartiene a codesto genere, si dice sapiente in tal genere di cose [...]. Chi invece conosce la causa più alta in senso assoluto, cioè Dio, è sapiente in senso assoluto, avendo la capacità di giudicare o di ordinare tutte le cose mediante le leggi divine²⁹.

Se vale l'equazione (analogica) *sapienza = scienza + saggezza*, la differenza specifica che distingue la sapienza dalla scienza è data da un'ulteriore modalità della conoscenza, che non sostituisce ma integra la «conoscenza per astrazione», in direzione dell'esperienza vissuta e di un maggiore coinvolgimento dell'intera persona. In effetti, oltre al giudizio propriamente «astrattivo», l'Aquinate riconosce un altro tipo di giudizio:

la rettitudine del giudizio può derivare da due fonti diverse: primo, dal perfetto uso della ragione; secondo, da una certa connaturalità con le cose di cui si deve giudicare. In materia di castità, p. es., può giudicare rettamente uno il quale ha imparato la morale; mentre chi ha la virtù della castità giudica rettamente per una certa connaturalità³⁰.

²⁷ FR, 44.

²⁸ FR, 44.

²⁹ STh, II-II, 45, 1.

³⁰ STh, II-II, 45, 2.

In generale, «connaturalità» fa segno all'«avere la stessa natura di qualcosa o di qualcuno», o al «conformarsi alla natura di qualcosa o di qualcuno»³¹. In questo caso, intendiamo la parola nel secondo significato: cioè come una relazione di convenienza, fondata su una certa condivisione dell'essere, che produce un'inclinazione affettiva. A questo secondo genere di giudizio corrisponde la «conoscenza per connaturalità» («conoscenza affettiva», *cognitio per connaturalitatem quandam*), che non è la conoscenza dei propri affetti o sentimenti, bensì l'uso degli affetti finalizzato all'acquisizione della conoscenza. La «conoscenza per connaturalità» è un'attività dell'intelletto, ma fa uso di inclinazioni appetitive: nella misura in cui gli atti della facoltà appetitiva (la volontà, e l'appetito sensitivo) sono conosciuti dall'intelletto, e ridondano in esso. In questo tipo di conoscenza l'intelletto non astrae concetti, ma rileva la «risonanza empatica» tra la persona conoscente e la realtà conosciuta; esso «afferra» il suo oggetto in virtù dell'inclinazione del soggetto verso l'oggetto stesso – in virtù della «connaturalità» esistente tra di essi. Se la conoscenza astrattiva è paragonabile a un «vedere», la conoscenza affettiva è paragonabile a un «gustare», e si fonda sull'amore; è operata sinergicamente dall'intelletto e dall'affetto, dalla «mente» e dal «cuore», e coinvolge l'intera persona³².

Esercitandosi a conoscere nella duplice modalità «astrattiva» e «affettiva», la *ragione scientifica* diventa così *ragione sapienziale*: che consente di orientarsi nella realtà, in modo da obbedirle e da essere in armonia conoscitiva ed esistenziale con essa; di cercare la verità, in modo da adeguarsi ad essa senza riserve; di desiderare il bene, in modo da vivere secondo virtù ed essere aperti, senza riserve, a ricevere la Rivelazione di Dio.

Lo «stile di pensiero» del *sapiente* (di colui che ha l'*habitus* della ragione sapienziale) è fondamentalmente *analogico*: presenta cioè la tendenza costante non a scomporre-ricomporre gli oggetti di conoscenza, come avviene con l'analisi, ma a considerare simultaneamente

³¹ Cf. «Connaturale», in *VLI*, I, 899.

³² Sulla conoscenza per connaturalità nel pensiero di san Tommaso d'Aquino, cf. M. D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità*.

le relazioni di *unità-distinzione-ordinamento* che intercorrono tra di essi. La mentalità analogica può aiutare ad affacciarsi sulle supreme realtà, inaccessibili alla scienza: come il mistero di Dio (è uno solo, ma è distinto in tre Persone, che sono in relazione asimmetrica – il Padre genera il Figlio e non il contrario, il Padre e il Figlio spirano lo Spirito Santo, e non il contrario), o come il mistero di Cristo (la sua Persona è una, ma le sue nature sono distinte, e la natura umana è subordinata alla natura divina); ma in generale è applicabile a qualunque dimensione della realtà che non sia strettamente «analizzabile», e quando la conoscenza di ciò che è noto in un certo ambito può, per similitudine, far conoscere ciò che è ignoto in un altro.

A differenza della ragione scientifica, però, la ragione sapienziale non è pienamente comunicabile. Ciò che in essa proviene dalla conoscenza per astrazione può essere pensato in concetti, e quindi espresso in parole; ma ciò che deriva dalla conoscenza per connaturalità non è, per definizione, concettualizzabile, e quindi va compreso in modalità extra-linguistiche (come l'intuizione, o l'ispirazione). Vale, in questo caso, il principio espresso all'inizio del classico daoista 《道德經》 *Dàodéjīng* (*Libro della Via e della Virtù*): “知者不言，言者不知” «Zhīzhě bù yán, yánzhě bù zhī» («Colui che sa non parla, colui che parla non sa»)³³.

6. Se il tomismo scientifico si prefigge di realizzare l'ideale dello scienziato (nel senso più elevato e generale di «scienza») approfondendo, attualizzando, divulgando, applicando alle più svariate situazioni e problematiche il pensiero del *Doctor communis*, il tomismo sapienziale si propone, usando gli stessi mezzi, di realizzare l'ideale del sapiente; impresa *a priori* possibile perché riuscita, in primo luogo, allo stesso Tommaso.

La differenza nel fine, però, impone un cambiamento allo stile di pensiero: che rimarrà, come nell'Aquinate (e nei tomisti scientifici), formalmente analogico e materialmente analitico – analogico nel conoscere la struttura della realtà, analitico nell'organizzare ed esporre tale conoscenza –, ma si lascerà guidare più energicamente e consapevol-

³³ 老子 Lǎozǐ, 《道德經》 *Dàodéjīng* (*Il libro della Via e della Virtù*), 56, 1.

mente dall'empatia con la realtà. Per i tomisti sapienziali il carattere intensivo dell'essere non è una scoperta dell'intelletto, ma scaturisce originariamente da un'esperienza del sacro (l'esperienza dei differenti gradi di perfezione delle cose³⁴, a cui Dante si riferisce dicendo «La gloria di colui che tutto move / per l'universo penetra, e risplende / in una parte più e meno altrove»³⁵); il ruolo della ragione nella vita morale non risulta da una deduzione antropologica, ma dall'esercizio concreto delle virtù; le categorie filosofiche di derivazione aristotelica (come le coppie concettuali atto-potenza, essere-essenza, sostanza-accidente, forma-materia) non scaturiscono primariamente da considerazioni metafisiche, ma sono innanzitutto una rigorizzazione del *senso della realtà*.

È la particolare attenzione al senso della realtà – inteso nella duplice accezione, soggettiva e oggettiva, di «capacità di conoscere i principi universali della realtà» e di «principi della realtà universalmente conosciuti» – che caratterizza, in definitiva, il *metodo* del tomismo sapienziale rispetto a quello del tomismo scientifico. Pertanto, chi si riferisce a san Tommaso d'Aquino come «sapiente» (nel grado più alto, quindi santo e dottore della Chiesa) piuttosto che come «scienziato» (in senso filosofico e teologico), ricorrerà alla «filosofia implicita»³⁶ piuttosto che a categorie più formalizzate, come quelle della metafisica tomista; e sarà propenso a servirsi di forme espressive «analogiche» piuttosto che «analitiche» – ovvero a utilizzare l'argomentazione piuttosto che la dimostrazione, anche in forme poetiche e letterarie.

7. Malgrado la sua superiorità, sul piano gnoseologico, rispetto alla scienza – come il «gustare» è superiore al «vedere» –, la sapienza ha un considerevole svantaggio, al quale già abbiamo accennato: non è comunicabile attraverso il linguaggio. O meglio, è comunicabile solo quella parte di essa ottenibile «per astrazione», o formulabile attraver-

³⁴ Sulle «certezze ierologiche» originate dall'essere conosciuto per connaturalità, cf. A. OLMI, «Senso della realtà», 157-158.

³⁵ DANTE ALIGHIERI, «Paradiso», I, 1-3.

³⁶ Sulla «filosofia implicita» come «nucleo di conoscenze filosofiche la cui presenza è costante nella storia del pensiero» cf. FR, 4.

so concetti; in questo senso, la conoscenza sapienziale è paragonabile alla conoscenza estetica, che può esprimere la bontà del suo oggetto solo attraverso elementi intellettualmente determinabili – che nella concezione tomista sono l'*integritas*, la *proportio* e la *claritas*³⁷.

Alla conoscenza estetica, però, è essenziale che il suo contenuto sia «il bene in quanto conosciuto», non in quanto fruito o posseduto: il bello è «ciò che visto piace», ed implica l'acquietarsi dell'appetito alla sua sola conoscenza³⁸. Il contenuto della sapienza, invece, è dato insieme dal vero e dal bene; per comunicare, al tempo stesso, la bontà del vero e la verità del bene occorre utilizzare tutte le possibilità espressive nel linguaggio, ed integrarle nella testimonianza vissuta di ciò che viene affermato.

Tutto questo vale, ovviamente, anche per il tomismo sapienziale. Mentre il tomista scientifico può limitarsi a *dimostrare* la verità della sua posizione, il tomista sapienziale deve *testimoniare* la bontà; e questo non per dominare intellettualmente l'interlocutore, ma per dimostrarli la propria amicizia – come fece P. Matteo Ricci nel suo soggiorno in Cina, dal 1582 al 1610.

8. Su P. Matteo Ricci della Compagnia di Gesù, nato a Macerata il 6 ottobre 1552, morto a Pechino l'11 maggio 1610, si è scritto molto³⁹. La sua audace e singolare figura di missionario⁴⁰, l'esperienza in Cina dal

³⁷ Cf. *STh*, I, 39, 8.

³⁸ Cf. «Bellezza/bello», in *DEST*, 88-89.

³⁹ Per un primo giro d'orizzonte sulla vasta bibliografia ricciana, cf. G. CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 118-123; per una scelta selezionata di titoli occidentali su Ricci, cf. «Bibliografia ricciana», in M. RICCI, *Della entrata*, XLI-LII; per una bibliografia estesa anche all'area asiatica, cf. E. RYDEN, «Extensive Bibliography», 215-439.

⁴⁰ Per un'equilibrata e sintetica presentazione della vita e delle opere di P. Matteo Ricci, cf. G. CRIVELLER, *Matteo Ricci*; P. OLMÍ, «Ricci Matteo (I)», 155-157; su Ricci descritto con i tratti dell'avventuriero rinascimentale, cf. J.D. SPENCE, *Il Palazzo della memoria*; sulla sua figura di missionario, O. GENTILI, *L'apostolo della Cina*. Sulla formazione umanistica e scientifica da lui ricevuta, cf. M. REDAELLI, *Il mappamondo*, 15-60; M. FOIS, «Il Collegio Romano», 203-228; J. CASANOVAS, «Il P. Clavio professore di matematica», 229-239; R.A. MARYKS, «A Jesuit's Education», 103-111.

1582 sino al termine della sua vita⁴¹, i successi e i fallimenti della sua opera di evangelizzazione⁴², il coinvolgimento (postumo) nella cosiddetta «questione dei riti cinesi»⁴³, la riabilitazione tardiva⁴⁴, le attestazioni di stima tributategli dagli ultimi papi⁴⁵: tutto questo ha costituito materia di narrazioni biografiche, storiche, missiologiche e storico-culturali che sembrano talvolta «girare intorno», senza neanche sfiorarlo, al punto focale della sua straordinaria attività: la sua *sapienza*. Il gesuita maceratese è stato, al tempo stesso, uno scienziato, un saggio, un uomo di Dio; tali qualità non coesistono nella sua figura come sommate o giustapposte, bensì come unite-distinte-ordinate nel quadro di una personalità complessa e affascinante.

Sulla possibilità di attribuire al gesuita maceratese la qualifica di «scienziato» non sussistono dubbi. Al Collegio Romano, da lui frequentato dal 1573 al 1577, «nei programmi di filosofia erano compresi lo studio del sistema tolemaico, gli *Elementi* di Euclide e le più recenti nozioni geografiche, che costituivano il livello più avanzato della conoscenza scientifica»⁴⁶; egli studiò, inoltre, con il grande matemati-

⁴¹ Sull'attività di P. Matteo Ricci in Cina, cf. J. SHIH, «L'attività missionaria», 255-266; R. SANI, «L'opera di P. Matteo Ricci», 69-102; A. SERGIANNI, *Un cristiano tra i cinesi*. Sul metodo missionario ricciano, cf. P. BEONIO-BROCCHIERI, «Strategia missionaria», 167-187; A. OLMÍ, «Ragione naturale e ragione sapienziale», 259-287. Sull'introduzione da parte di Ricci della scienza occidentale in Cina, cf. I. IANNACCONE, «Matteo Ricci e l'introduzione delle scienze», 199-218; TH.N. FOSS, «La cartografia di Matteo Ricci», 177-195; G. RICCIARDOLO, «Geografia e cartografia», 219-235; R. MORRESI, «La mnemotecnica di Matteo Ricci», 177-197.

⁴² Per una valutazione complessiva dell'opera di evangelizzazione di P. Matteo Ricci, inserita nel quadro delle vicende missionarie della Chiesa cattolica all'inizio dell'età moderna, cf. R. SANI, *Unum ovile et unus pastor*.

⁴³ Cf. C. SANTINI, «Il *Compendium Actorum Pekinensium*», 115-162; É. DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*.

⁴⁴ Cf. SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE, *Plane compertum est*, 24-26.

⁴⁵ Cf. GIOVANNI PAOLO II, «Discorso», 271-276; BENEDETTO XVI, «Preghiere e stima», 8; FRANCESCO, *Messaggio del Santo Padre Francesco ai cattolici cinesi*, 2.

⁴⁶ M. REDAELLI, *Il mappamondo*, 23.

co e astronomo Cristoforo Clavio⁴⁷ e fece parte di un ristretto gruppo di studiosi da lui diretto all'interno del Collegio Romano. Pertanto, «la reputazione scientifica di cui Ricci godeva in Cina era ben fondata: grazie agli insegnamenti del Clavio poté comporre diversi trattati di matematica, arrivare a diffondere in Cina la geometria euclidea, la cartografia, l'astrolabio e i fondamenti delle teorie astronomiche europee»⁴⁸.

Tuttavia, l'interesse di Ricci per la scienza non era fine a se stesso, e non costituiva un tratto, per così dire, «indipendente» della sua personalità; esso si fondeva su una radicata disposizione alla pratica delle virtù, dimodoché il suo «essere scienziato» non può essere disgiunto dal suo «essere saggio». Scienza e saggezza si uniscono-distinguono-ordinano in lui, in direzione di una compiuta realizzazione sapienziale che suscitò l'ammirazione di coloro che lo conobbero da vicino. Dice di lui il «dottor Paolo» 徐光啟 Xú Guāngqǐ (1562-1633), grande personaggio nella storia della Cina, suo amico e collaboratore, da lui convertito al cristianesimo:

⁴⁷ Christoph Schlüssel (secondo altri Christoph Klau) della Compagnia di Gesù (1538-1612), il cui nome latino era Christophorus Clavius, meglio noto in Italia come Cristoforo Clavio, collaborò alla riforma gregoriana del calendario e fu in corrispondenza con alcuni insigni scienziati dell'epoca, come Galileo Galilei e Tycho Brahe. Cf. J. CASANOVAS, «Il P. Clavio professore di matematica», 229-239.

⁴⁸ Tra le opere scientifiche scritte e pubblicate da Ricci in Cina, in collaborazione con i suoi amici e discepoli, le più importanti sono: RICCI, M. 利瑪竇 Lì Mǎdòu – 李之藻 Lì Zhīzǎo, 《坤輿萬國全圖》 *Kūnyú wànguó quán tú* (*Mappa completa della miriade dei paesi del mondo*) [1602], in 朱維錚 ZHŪ WÉIZHENG (ed.), 《利瑪竇中文著譯集》 *Lì Mǎdòu Zhōngwén zhù yì jí* (*Raccolta di scritti e traduzioni in cinese di Matteo Ricci*), 171-226; ID., 《渾蓋通憲圖說》 *Húngài tōngxiàn túshuō* (*Astrolabio e sfera con figure e commento*) [1607], *Ibid.*, 311-435; 《乾坤體義》 *Qiánkūn tǐyì* (*Spiegazione della struttura del Cielo e della Terra*) [1608], *Ibid.*, 513-552; ID., 《圖容較》 *Huánróng jiàoyì* (*Trattato delle figure isoperimetriche*) [1609], *Ibid.*, 555-583; ID., 《同文算指》 *Tóngwén suànzhǐ* (*Trattato di aritmetica*) [1613], *Ibid.*, 643-652; M. RICCI 利瑪竇 Lì Mǎdòu – 徐光啟 Xú Guāngqǐ, 《測量法義》 *Cèliáng fǎyì* (*Teoria e metodo delle misure*) [1607], *Ibid.*, 587-640; ID., 《幾何原本》 *Jǐhé yuánběn* (*Elementi di geometria*) [1607], *Ibid.*, 293-308.

Dopo averlo ascoltato parlare, non vi era alcuno che non restasse contento e soddisfatto, come se avesse trovato qualcosa di cui era privo. Io ebbi tra gli altri l'opportunità di accompagnarlo, gli chiesi informazioni e ottenni importanti insegnamenti. Dunque, ciò che io avevo sentito e imparato in precedenza in realtà erano solo feccia e cenere, anzi appena una parte infinitesimale di essi. Nello studio nulla gli è nascosto, e il suo scopo principale è mostrare chiaramente il reale e vero Signore. Dal mattino alla sera, ogni momento, il suo pensiero è rivolto a lui. Non germoglia nel suo cuore alcun tipo di sentimento, desiderio o aspirazione, anche se non riguardano la sua persona o non sono stati espressi dalla sua bocca. Tutte queste tentazioni sono spazzate via nella ricerca della cosiddetta esperienza della perfezione. Tra le centinaia e migliaia di parole dette da lui nel corso dei suoi continui spostamenti, dei penosi commiati e durante le conversazioni sui più svariati argomenti o nei discorsi pronunciati nei banchetti, non ne ho trovata alcuna che non fosse conforme ai principi di lealtà e di pietà filiale, o che non fosse conforme ai principi e alla morale del tempo. Ciò è perché nei suoi libri non si trovano questi concetti e la sua religione ammonisce contro di essi. Per tutta la vita avevo provato diletto nel dubitare, fino a che, come quando le nuvole si diradano, non trovai più nulla di cui dubitare; un tempo ero anche io in grado di dare spiegazioni, fino a che è stato come nuotare nell'oscurità, non trovai più alcuna spiegazione. Allora cominciai a seguirlo e a chiedergli insegnamenti⁴⁹.

Un'altra impressionante testimonianza sulla nobiltà d'animo e sull'acume intellettuale dello 西泰 Xītài, il «Grande d'Occidente» (come Ricci veniva talvolta chiamato), è quella data da un altro amico e collaboratore, 李之藻 Lǐ Zhīzǎo (1565-1630):

Dopo averlo conosciuto meglio, pian piano ho compreso che egli segue la giustizia, adora la verità e contesta le dottrine eterodosse,

⁴⁹ 徐光啟 XÚ GUĀNGQǐ, 《跋二十五言》 *Bá Èrshíwǔ yán* (Postfazione alle Venticinque sentenze), 75.

ha sempre in mano dei libri e, dopo averli letti, riesce a recitarli dalla prima parola all'ultima e dall'ultima alla prima. Conosce perfettamente le dottrine sulla vita e sulla sorte dell'uomo; è bravo in astronomia e possiede l'abilità di disegnare mappe; conosce la matematica e cose ignorate dai sapienti confuciani, che pur avevano accumulato, di generazione in generazione, ricchissime conoscenze. Dimostra e spiega frequentemente le sue nuove conoscenze senza nascondere nulla. Credo dunque che sia una persona erudita e sapiente. [Dal primo incontro con lui] fino ad oggi sono passati quasi dieci anni, nei quali si è perfezionato ulteriormente. Le parole, i comportamenti e i pensieri incontrollati sono già scomparsi in lui, mentre la virtù che sta perfezionando in armonia con il Cielo, con l'uomo e con se stesso è diventata sempre più pura. Desiderando di fare del bene al mondo, si perfeziona sempre di più e non fa mai discorsi aggressivi miranti a soppiantare [la nostra civiltà]. Chi non lo conosce bene non riesce a capirlo; ma chi lo comprende è sempre persuaso gioiosamente da lui. Ogni tanto gli chiedo dei consigli: se li seguo, di solito le cose vanno bene; se non le ascolto, me ne pento spesso. Dunque, lo considero come l'uomo perfetto. L'«uomo perfetto» è simile alla Natura ma non diverso dagli uomini [comuni]⁵⁰.

L'evangelizzazione della Cina, per il gesuita maceratese, non poteva che avvenire attraverso una compiuta «educazione della ragione»: ragione naturale, ragione scientifica, ragione sapienziale. La *ragione naturale* viene sempre presupposta nei suoi scritti, e talvolta strenuamente difesa, in particolare contro le deviazioni ad essa imposte dalle religioni allora diffuse in Cina: daoismo, buddhismo, neo-confucianesimo, che non solo sembravano violare il principio di causalità (con l'idea dell'origine delle cose dal «nulla» [無 wú], o dal «vuoto» [空 kōng]), ma anche contenere una serie di credenze – come quella della trasmigrazione delle anime, o dell'identità sostanziale dell'uomo con Dio o dell'uomo con la materia –

⁵⁰ 李之藻 LI ZHIZAO, 《畸人十篇序》 *Jīrén shípiān xù* (Prefazione ai Dieci capitoli di un uomo strano), 365.

che apparivano in stridente contrasto con alcune certezze originarie del senso della realtà.

La *ragione scientifica* è stata quella che ha assicurato a Ricci i maggiori, e più duraturi, successi anche tra i cinesi che non si convertirono al cristianesimo. I suoi scritti di cartografia, di astronomia, di aritmetica, di geometria riscossero grande interesse; ad esempio, la *Mappa completa della miriade dei paesi del mondo* ebbe sedici edizioni, e la traduzione (in collaborazione con 徐光啟 Xú Guāngqǐ) dei primi sei libri degli *Elementi di geometria* di Euclide fu ripresa e completata nel XIX secolo. Ma nella visione ricciana, «lo studio dei fenomeni» e in particolare dei numeri, che «sono precisi, solidi, autorevoli e succinti», è solo il primo gradino della scala che porta alla «coltivazione di sé e [al] servire il Cielo»⁵¹; abituarsi a ragionare su di essi sviluppa quella capacità di pensiero analitico che costituisce la parte «scientifica» della sapienza.

E in effetti, è la capacità di usare la *ragione sapienziale* ciò che interessa maggiormente Ricci, e che lui vorrebbe trasmettere ai suoi interlocutori cinesi. Tra i suoi scritti, i più espliciti nel proporre questo modo di pensare – che conduce il lettore virtuoso ad avvertire la *necessità esistenziale*, oltre che morale, oltre che teoretica, del «salto della fede» – sono il 《交友論》 *Jiāoyǒu lùn* (*Dell'amicizia*), pubblicato nel 1595 a 南昌 Nánchāng; lo 《二十五言》 *Èrshíwǔ yán* (*Venticinque sentenze*), pubblicato nel 1605 a Pechino; il 《畸人十篇》 *Jīrén shípiān* (*Dieci capitoli di un uomo strano*) pubblicato a Pechino nel 1608; e soprattutto il *Catechismo*, ovvero il 《天主實義》 *Tiānzhǔ shíyì* (*Il vero significato di «Signore del Cielo»*), pubblicato anch'esso a Pechino nel 1603.

Il *Catechismo* è un esempio, perfettamente compiuto, di «tomismo sapienziale» come lo abbiamo delineato, che si articola nei seguenti elementi: fondazione del discorso su verità indiscutibili e imprescindibili, messe in luce dal senso della realtà e della «filosofia implicita» (tra le altre, i principi di causalità e di non-contraddizione); visione

⁵¹ 徐光啟 Xú GUANGQǐ, 《刻幾何原本序》 *Kè Jīhé Yuánběn xù* (Prefazione all'edizione xilografica degli *Elementi di geometria*), 90.

analógica della realtà, che si basa implicitamente «sul paradigma di Calcedonia» (cioè sul riconoscimento della realtà come «relazione di relazioni») – unità, distinzione, ordinamento simultaneamente in atto); articolazione *analitica* del pensiero, che circoscrive in modo chiaro e distinto i concetti-cardine del ragionamento; costante riferimento (implicito) al sistema filosofico-teologico di san Tommaso d’Aquino; elaborazione metafisica ridotta, soprattutto per quel che riguarda l’uso di concetti formalizzati e di termini tecnici; riferimento a intuizioni sapienziali già riconosciute come tali (nel caso specifico, da parte degli autori classici cinesi); riferimento a verità appartenenti alla Rivelazione, presentate nella loro conformità alla ragione universale; uso retorico-argomentativo del linguaggio, volto a coinvolgere il lettore non solo sul piano intellettuale, ma anche affettivo (rivolgendosi a lui come *persona*, e non solo come soggetto pensante).

In tal senso, il fatto che il *Catechismo* ricciano sia stato scritto in forma di dialogo tra un Letterato Occidentale (*alter ego* di Ricci stesso) e un Letterato Cinese (*alter ego* dei numerosi intellettuali con i quali Ricci fu in relazione di stima e cordialità), è particolarmente degno di nota: perché mette in luce l’importanza dell’*amicizia* come relazione umana fondamentale, senza la quale la ricerca della sapienza – come aspirazione condivisa al Vero e al Bene – non sarebbe possibile, né avrebbe significato.

9. «L’amicizia [...] fu un tratto essenziale della vita di Ricci. Il gesuita visse l’amicizia non solo come un tema intellettuale (scrivendo proprio sull’amicizia il suo primo libro in cinese), ma fu una persona capace di vera amicizia»⁵²: non solo verso i compagni di missione, ma verso i cinesi con i quali fu più strettamente in contatto. Tra di essi, oltre ai già citati Paolo 徐光啟 Xú Guāngqǐ e Leone 李之藻 Lǐ Zhīzǎo, sono da citare Michele 楊廷筠 Yáng Tíngyún (1562-1627) e Filippo 王徵 Wáng Zhēng (1571-1644)⁵³. I primi tre sono considerati i «tre pilastri» (三柱石 sān zhùshí), e con l’aggiunta del quarto i

⁵² G. CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 94.

⁵³ I nomi latini, preposti al cognome-nome cinese, sono quelli imposti all’atto del battesimo.

«quattro saggi» (四賢 sì xián), della Chiesa in Cina: «Essi non solo hanno sostenuto economicamente l'evangelizzazione della Cina, ma hanno anche contribuito dinamicamente all'integrazione tra la cultura (in particolar modo confuciana) e il cristianesimo: scrivendo libri, pubblicandoli, e collaborando con le traduzioni dei missionari»⁵⁴. Questi «letterati convertiti al cristianesimo»⁵⁵ possono essere considerati i capostipiti di quella schiera di laici «cui non si renderà mai sufficientemente omaggio»⁵⁶, perché è alla loro opera generosa, e a volte eroica, che si deve il solido radicamento della Chiesa cattolica in Cina.

Dal nostro punto di vista, è importante notare come questi letterati-funzionari – che erano quindi originariamente in piena sintonia con il loro ambiente culturale – non solo si convertirono al cristianesimo, ma lo fecero seguendo la «Via della ragione sapienziale», proposta dal loro sapiente amico, il «confuciano d'Occidente» (西儒 Xīrú)⁵⁷. Paolo Xu Guangqi, «letterato e scienziato, matematico, astronomo, studioso di agricoltura, giunto ai più altri gradi della burocrazia imperiale, uomo integro, di grande fede e vita cristiana, dedito al servizio del suo Paese, e che occupa un posto di rilievo nella storia della cultura cinese»⁵⁸, chiamava la dottrina cristiana «dottrina (o scienza) del Cielo» (天學 Tiānxué)⁵⁹, distinguendo-ordinando-unendo in essa le diverse dimensioni degli studi naturali, della ricerca della virtù, e del servizio di Dio:

la «dottrina santa» (shèngxué 圣学) che riguarda la dimensione salvifica dell'uomo in Cristo, e l'«insegnamento pratico» (shíxué 实) che riguarda la dimensione antropologica – includente il perfezionamento di se stessi e lo studio delle scienze – si trovano perfettamente in armonia nella «dottrina del Cielo»⁶⁰.

⁵⁴ SUN XUYI 孙旭义, *La ragione umana*, 107.

⁵⁵ E. GIUNIPERO, «Xu Guangqi», 28.

⁵⁶ É. DUCORNET, *La Chiesa*, 82.

⁵⁷ Cf. 利瑪竇 Lì Mǎdòu, 《四元行論》 *Siyuan xìnglùn (Trattato sui quattro elementi)*, 166.

⁵⁸ BENEDETTO XVI, *Quarto recurrente saeculo*, 360.

⁵⁹ Cf. G. CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 87.

⁶⁰ SUN XUYI 孙旭义, *La ragione umana*, 111.

Michele Yang Tingyun, «letterato di talento, giunto ai gradi alti della burocrazia imperiale, [...] uomo generoso, di grande fede e vita cristiana, dedito al servizio dei poveri e alla loro educazione»⁶¹, ha offerto un'interpretazione originale di Cristo nel contesto del dialogo tra confucianesimo e cristianesimo⁶²; può essere considerato «il primo teologo cinese»⁶³. La sua visione teologica è improntata al realismo, ed è pienamente concorde con il senso della realtà (come richiede la ragione sapienziale) – al contrario, quindi, delle concezioni filosofico-religiose daoista e buddhista:

Insieme a Xu Guangqi, Yang Tingyun sostenne che il cristianesimo non solo è «insegnamento sacro» (shèngxué 圣学), ma anche «insegnamento realistico» (shíxué 实学): che viene spesso considerato come l'opposto dell'«insegnamento vuoto» (xūxué 虚学), e dell'«insegnamento misterioso» (xuánxué 玄学) (inteso come non verificabile), di Laozi e di Buddha⁶⁴.

Anche Leone Li Zhizao fu «un letterato di grande talento: scienziato, astronomo, geografo, musicologo, matematico e filosofo, giunto ai gradi alti della burocrazia imperiale, uomo integro, di vita cristiana, dedito al servizio del suo Paese»⁶⁵. Avendo due mogli – come permesso dal confucianesimo –, non poté ricevere il battesimo, ma ebbe una grande ammirazione per la dottrina e lo stile di vita cristiano. Per testimonianza dello stesso Ricci,

Delle cose della nostra santa fede sta molto bene instrutto, e stette per essere battizzato se non gli avessero i Padri scoperto l'impedimento della Poligamia, il quale promette egli che toglierà di casa.

⁶¹ SUN XUYI 孙旭义, *La ragione umana*, 121.

⁶² Cf. G. CRIVELLER, *Preaching Christ*, 358.

⁶³ Cf. G. CRIVELLER, *Preaching Christ*, 356.

⁶⁴ SUN XUYI 孙旭义, *La ragione umana*, 126.

⁶⁵ SUN XUYI 孙旭义, *La ragione umana*, 132.

Ma egli tiene la nostra santa religione per vera, e così la predica et essorta agli altri a essa, come se fusse Cristiano, e già molti di sua casa hanno pigliato il santo battesimo e sono fra' migliori Christiani di tutti⁶⁶.

Il perfezionamento di sé, secondo Leone Li Zhizao, coinvolge tutte le facoltà della persona umana, e richiede la conoscenza delle creature come del Creatore; l'ideale sapienziale si mostra chiaramente nell'idea che, per servire il Signore, occorranza sia l'adesione della volontà e della ragione, sia lo sforzo di comprendere chi è Dio e chi è l'uomo⁶⁷.

Al pari degli altri letterati convertiti al cristianesimo, Filippo Wang Zheng fu un mandarino di alto grado; alla passione per la matematica e le scienze naturali unì anche notevoli doti di inventore. «Buddhista dall'infanzia e poi daoista per circa vent'anni»⁶⁸, arrivò al battesimo dopo un approfondito studio della dottrina cristiana. Sapienza umana e sapienza cristiana si incontrano, in lui, nella considerazione che egli ebbe del timore di Dio: cioè dell'atteggiamento che porta il credente a sentirsi costantemente in presenza del Signore, non avendo paura di Lui ma essendo consapevole della Sua trascendente maestà. Secondo Filippo Wang Zheng, «l'amore cristiano deve avere il timore di Dio come suo fondamento; e il timore di Dio presume la conoscenza della Sua volontà»⁶⁹: il che, a sua volta, richiede l'uso approfondito della «retta ragione» – cioè della ragione disciplinata dalla virtù.

Una tale fioritura, intorno al gesuita maceratese, di amicizie così ammirevoli, non solo dal punto di vista cristiano ma anche in una prospettiva nobilmente umana, non può considerarsi accidentale, né può essere genericamente ascritta alla comune condivisione della fede cattolica. Essa è la diretta conseguenza del particolare tipo di dialogo che Ricci seppe instaurare con i letterati cinesi: non un *dialogo strumentale*, il cui carattere specifico consiste nella manipolazione dell'interlocutore

⁶⁶ M. RICCI, *Della entrata*, 375.

⁶⁷ Cf. SUN XUYI 孙旭义, *La ragione umana*, 134.

⁶⁸ SUN XUYI 孙旭义, *La ragione umana*, 142.

⁶⁹ SUN XUYI 孙旭义, *La ragione umana*, 145.

al fine di portarlo a condividere la propria posizione; non un *dialogo contestuale*, discussione garbata che si distingue per la ricerca del consenso, magari superficiale ed effimero, tra i partecipanti; non un *dialogo settoriale*, svolto tra specialisti che restringono il dibattito a un solo argomento di interesse comune; ma un *dialogo sapienziale*, che ha in vista il bene più alto, che deriva dalla condivisione della verità, che è resa possibile dall'adeguazione obbedienziale degli interlocutori alla realtà. E P. Matteo Ricci riuscì a svolgere questo tipo di dialogo, e instaurare questo tipo di amicizie, perché seppe incarnare in modo credibile – nel contesto del confronto interculturale e interreligioso – quel modello di sapienza cristiana che san Tommaso d'Aquino ha dato, alla Chiesa e al mondo, in modo così esemplare.

10. Nel presente lavoro non si parlerà di tomismo sapienziale in modo sistematico, come sarebbe apparso desiderabile proprio in omaggio alla modalità tommasiana di esposizione del pensiero; presentiamo invece sette studi già editi in pubblicazioni italiane e/o cinesi, completamente riveduti, alcuni tradotti dall'inglese. Cinque di essi sono stati scritti in occasione di convegni tenutisi in Italia, a Hong Kong, a Taiwan, nella Cina continentale⁷⁰; in qualche modo tutti fanno

⁷⁰ «Scienza Ragione Fede. Il genio di P. Matteo Ricci», Macerata, 4-6 marzo 2010, organizzato dall'Università degli Studi di Macerata, dalla Pontificia Università Gregoriana, dall'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano; “天主教与国：对话、本地化与责任” «Tiānzhǔjiào yǔ Zhōngguó: duìhuà, bēndìhuà yǔ zérèn» (“Catholic Church in China: Dialogue, Harmony and Responsibility”), 香港 Xiānggǎng (Hong Kong), 8 novembre 2013, organizzato da 原道交流学会 Yuándào Jiāoliú Xuéhuì (Yuan Dao Study Society); “托马斯·阿奎那与中世纪哲学” «Tuōmǎsī Ākuínà yǔ zhōngshìjì zhéxué» (“Thomas Aquinas and the Medieval Philosophy”), 武汉 Wǔhàn, 14 novembre 2014, organizzato da 武汉大学哲学学院 Wǔhàn Dàxué Zhéxué Xuéyuàn (School of Philosophy, Wuhan University); “上海大学第三届明清天主教研究工作坊” «Shànghǎi Dàxué dì sān jiè míng qīng tiānzhǔjiào yánjiū gōngzuòfāng» (“The Third Workshop on Catholic Studies in China: Scholastic Philosophy in China”), 上海 (Shànghǎi), 17 ottobre 2015, organizzato da 上海大学文学院 Shànghǎi dàxué wénxué yuàn

riferimento al tema del tomismo sapienziale di P. Matteo Ricci, da punti di vista diversi e complementari.

Il primo studio, «Ragione e fede nel *Catechismo* di P. Matteo Ricci», presenta innanzitutto la figura di Ricci sullo sfondo delle valutazioni profondamente contrastanti che ne sono state date: «apostolo della Cina» e missionario esemplare da un lato, «stratega» culturale e fautore di un dialogo puramente strumentale dall'altro. Ma gli equivoci più grandi a suo riguardo sono nati dall'incomprensione, da parte di alcuni autorevoli interpreti, dei rapporti esistenti tra ragione e fede.

Un chiarimento illuminante di tale problema viene dalle pagine del *Catechismo* ricciano; il costante appello alla ragione sapienziale – costellato da riferimenti impliciti ma puntuali al pensiero di san Tommaso d'Aquino – permette al Letterato Occidentale di condurre progressivamente il suo interlocutore (il Letterato Cinese) dai primi principi della ragione naturale agli elementi fondamentali della Rivelazione cristiana. Questo itinerario passa anche attraverso l'esercizio di una critica radicale agli elementi di irragionevolezza presenti nelle religioni (ovvero filosofie religiose) allora presenti in Cina: il daoismo, il buddhismo e il neo-confucianesimo.

Il secondo studio, «Ragione naturale e ragione sapienziale nel pensiero di P. Matteo Ricci», inizia con l'attribuire il corretto funzionamento della ragione naturale al riconoscimento di alcune verità universali, che appartengono all'essere umano in quanto tale e che debbono pertanto essere ritenute vere e proprie «costanti antropologiche». La «strategia missionaria» del gesuita maceratese richiedeva necessariamente il passaggio dalla ragione naturale alla ragione sapienziale, e da questa alla fede nella Rivelazione cristiana. L'individuazione dei «semi del Verbo» nel Paese di Mezzo, la loro depurazione da errori e distorsioni, e il loro uso teologico al fine di rendere pienamente com-

(College of Liberal Arts, Shanghai University); “多瑪斯哲學思想論壇：自然法、德行倫理與人的完滿實現” «Duōmǎsī zhéxué sīxiǎng lùntán: zìrán fǎ, déxíng lúnlǐ yǔ rén dewánmǎn shíxiàn» (“Natural Law, Virtue Ethics, and Human Flourishing. The Philosophy of St. Thomas Aquinas”), 台北 Táiběi, 24-25 maggio 2019, organizzato dalla 輔仁大學 Fùrén dàxué (Fu Jen Catholic University).

prensibile la Rivelazione da parte della civiltà cinese, costituiscono le tre tappe attraverso cui si articola la «pedagogia della ragione» operata da Ricci, insieme all'insegnamento ai dotti cinesi della matematica e di alcuni elementi di scienza e tecnologia occidentali che avrebbe loro consentito di ragionare in modo sistematico, necessario alla conoscenza approfondita della dottrina cattolica.

Il terzo studio, «La teologia del *Catechismo* ricciano», verte in particolare sul rapporto tra catechesi e teologia nell'opera di P. Matteo Ricci. Se con il termine «teologo» si intende, in senso stretto, il «professionista della teologia», non ogni missionario deve, o può, essere un teologo; se con questa parola si intende invece chi riflette sui misteri della fede cristiana per conoscerli meglio e per renderli più facilmente comunicabili, allora ogni missionario che cerchi di evangelizzare una cultura diversa dalla propria può dare un contributo fondamentale alla ricerca teologica. In questo senso, il gesuita maceratese può essere considerato «teologo» a pieno titolo: particolarmente grazie all'uso della ragione sapienziale, informata dal sistema teologico-filosofico di san Tommaso d'Aquino, quale viene esercitata in modo magistrale nel *Catechismo*. Il modello di conoscenza teologico-filosofica delineato nel capolavoro ricciano si incentra sull'«obbedienza alla realtà» (l'accettazione delle certezze originarie dell'esperienza e dei primi principi della conoscenza); sull'«amore della sapienza» (il desiderio di vivere secondo ragione in modo da giungere alla virtù, e ad aprirsi all'azione della grazia divina); sulla «partecipazione al Λόγος» (la conformazione della ragione umana al Verbo divino).

Il quarto studio, «Il “paradigma di Calcedonia” e il realismo sapienziale di san Tommaso d'Aquino e di P. Matteo Ricci», mette a tema quella che può essere considerata la verità suprema della ragione sapienziale: cioè la «struttura del mistero di Dio», la quale consiste nella «relazione di relazioni» – unità, distinzione, ordinamento – che lega le tre Persone della SS. Trinità, e che caratterizza altresì tutti i misteri divini (quello cristologico in primo luogo). Tale struttura, formulata dogmaticamente al Concilio di Calcedonia (451), caratterizza implicitamente la costruzione filosofico-teologica dell'Aquinate, e definisce anche l'atteggiamento conoscitivo adottato da Ricci nella sua catechesi missionaria: in particolare nel *Catechismo*, dove gli per-

mette di tradurre le verità rivelate in termini comprensibili da parte dei cinesi suoi contemporanei, senza compromettere l'equilibrio tra la chiarezza della dottrina e la prudenza dell'azione pastorale.

Il quinto studio, «La mentalità analogica nel pensiero di san Tommaso d'Aquino e di P. Matteo Ricci», ha un interesse prevalentemente gnoseologico. In esso si parla, innanzitutto, dei contenuti caratteristici della «ragione naturale», in particolare di ciò che viene detto «senso comune», «buon senso», o meglio «senso della realtà»: confrontando la concezione «classica» di Réginald Garrigou-Lagrange con quella più recente di Antonio Livi. Poi si confrontano i quattro «stili», o «mentalità», o «procedimenti conoscitivi» che sembrano modulare tutta la produzione del pensiero umano: l'analisi, la sintesi, la dialettica, l'analogia. In particolare viene presa in esame quest'ultima, considerandone la classificazione come è stata elaborata da Aristotele, ripresa da Tommaso, fissata dal Gaetano, e riproposta dagli esponenti moderni della neo-retorica (in particolare, Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca). Infine, si individua nell'analogia la chiave di volta del pensiero di san Tommaso, e se ne valuta l'importanza nella costruzione filosofico-teologica del *Catechismo* ricciano.

Il sesto studio, «San Tommaso d'Aquino e P. Matteo Ricci: la *Summa Theologiae* come nucleo teoretico de *Il vero significato di "Signore del Cielo"* (《天主實義》)», individua nel «realismo sapienziale» l'elemento comune al pensiero tommasiano e alla catechesi ricciana; consolidando così l'attribuzione del pensiero di Ricci all'ambito del tomismo sapienziale. In questo scritto si argomenta, in particolare, l'esistenza di una vera e propria «Via della ragione sapienziale»: una combinazione di virtù e acume intellettuale, di saggezza e di scienza, che l'Aquinate ha delineato in modo inimitabile, e che il gesuita maceratese ha seguito e proposto in modo difficilmente riconoscibile (ma in realtà fedelissimo), riuscendo a portare l'annuncio cristiano in un contesto apparentemente impenetrabile, e potenzialmente ostile, come quello della civiltà cinese.

Il settimo studio, «“Il primo principio di tutto l'agire umano è la ragione”: ragione e virtù secondo san Tommaso d'Aquino e P. Matteo Ricci», ha un taglio prevalentemente morale. Infatti in esso viene considerato lo stretto legame tra ragione e virtù – più specificamente, tra

ragione sapienziale e virtù – nel pensiero tommasiano; per l’Aquinato, infatti, è la ragione a strutturare sia l’esercizio delle virtù dianoetiche (che contribuiscono allo sviluppo delle facoltà conoscitive), sia le virtù etico-morali o pratiche (che controllano le passioni e la scelta dei mezzi in ordine al conseguimento del fine ultimo). Si illustra, inoltre, come nel *Catechismo* ricciano si ribadisca più volte il medesimo nesso ragione-virtù: fare il bene è agire secondo ragione, fare il male è agire in opposizione ad essa, e solo dalla ragione provengono la benevolenza, la rettitudine, il rispetto e la saggezza, fino ad arrivare alla fede nella Rivelazione di Dio.

Siamo consapevoli della critica che potrebbe essere rivolta a questo genere di assemblaggio: i sette studi, in un certo senso, dicono le stesse cose, ripropongono le stesse idee, citano (più o meno) gli stessi autori... non sarebbe stato meglio organizzare diversamente il medesimo materiale, in modo da presentarlo in modo sistematico, senza ripetizioni e ritorni sul già detto?

Certamente, dal punto di vista del tomismo scientifico – che si identifica, per lo più, con il «tomismo accademico» – quest’obiezione è perfettamente giustificata. Tuttavia, riteniamo che la modalità di esposizione da noi scelta, nel mantenere uno stretto legame con le circostanze e le occasioni in cui gli studi sono stati scritti e discussi, mantenga viva nel lettore la consapevolezza che la Via della ragione sapienziale si percorre con la persona tutta intera, e che le verità più importanti, che sono le più semplici, hanno bisogno di essere «viste» e «udite» molte volte, per produrre i loro effetti...

Diceva Gilbert Keith Chesterton che gli scolastici della decadenza, così penosamente lontani dalle altezze di pensiero del *Doctor communis* – al quale, peraltro, molti di loro si ostinavano ad ispirarsi –, erano come scrittori di *mystery stories* che «del romanzo poliziesco [...] ritengono unicamente il meccanismo delle deduzioni e non l’intreccio avventuroso»⁷¹. Esprimiamo l’auspicio che il tomismo sapienziale, per coloro che riescano a viverlo nello spirito di P. Matteo Ricci, possa essere la guida più affidabile per vivere fino in fondo l’avventura suprema: seguire Colui che è la Via, la Verità e la Vita.

⁷¹ G.K. CHESTERTON, *San Tommaso d’Aquino*, 152-153.

I

**RAGIONE E FEDE NEL *CATECHISMO*
DI P. MATTEO RICCI***

1. P. MATTEO RICCI, «APOSTOLO DELLA CINA»:
TRA GRANDEZZA E FRAINTENDIMENTO

Il titolo di «apostolo della Cina»¹ si adatta con grande efficacia alla figura di P. Matteo Ricci, la cui grandezza umana e cristiana è oggi ampiamente riconosciuta, sia in Occidente sia nel Paese di Mezzo. Commemorando il quattrocentesimo anniversario della morte del gesuita maceratese, Benedetto XVI affermava:

L'11 maggio 1610, a Pechino, terminava la vita terrena di questo grande missionario, vero protagonista dell'annuncio del Vangelo in Cina nell'era moderna dopo la prima evangelizzazione dell'Arcivescovo Giovanni da Montecorvino. [...] La storia delle missioni cattoliche comprende figure di grande statura per lo zelo e il coraggio di portare Cristo in terre lontane, ma P. Ricci è un caso singolare di felice sintesi tra l'annuncio del Vangelo e il dialogo con la cultura del popolo a cui lo si porta, un esempio di equilibrio tra chiarezza dottrinale e prudente azione pastorale².

L'«ammirazione verso P. Ricci»³, manifestata dall'attuale Pontefice, era stata espressa anche dal suo predecessore. Manifestando «vivo apprezzamento [...] per la figura del grande umanista e missionario [...]

* Versione riveduta dell'articolo pubblicato, con il titolo «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 15 (2011) 1, 51-74.

¹ Cf. O. GENTILI, *L'apostolo della Cina*.

² BENEDETTO XVI, «Preghiere e stima», 8.

³ BENEDETTO XVI, «Preghiere e stima», 8.

vero “ponte” tra le due civiltà, europea e cinese»⁴, Giovanni Paolo II asseriva:

Non è arduo pensare che P. Matteo Ricci debba aver sentito la grandezza dell’impresa non meno di come la sentirono il filosofo e martire San Giustino e Clemente di Alessandria ed Origene nel loro sforzo di tradurre il messaggio della fede in termini comprensibili alla cultura del loro tempo. Come già i Padri della Chiesa per la cultura greca, così P. Matteo Ricci era giustamente convinto che la fede in Cristo non solo non avrebbe portato alcun danno alla cultura cinese, ma l’avrebbe arricchita e perfezionata⁵.

La grandezza del gesuita maceratese ha avuto un risalto ancor maggiore in Cina che in Occidente. Non solo «Matteo Ricci è più conosciuto in Cina che non in Italia»⁶; non solo la sua fama eguaglia, nel Paese di Mezzo, quella di Marco Polo; ma «egli fu il primo europeo ad essere ricordato e citato in una storia dinastica»⁷, onore che non era toccato nemmeno al grande viaggiatore veneziano. È interessante notare

come in Cina sia conosciuta e viva ancora oggi una tradizione orale che vuole attribuire al grande missionario tutto ciò che di occidentale si fosse prodotto alla fine dell’epoca Ming. L’Occidente, in pratica, e le sue manifestazioni tecniche ed artistiche, venivano ricondotte nel loro complesso al nome di Matteo Ricci; ciò dimostra in quale alta considerazione fosse tenuto da quando si fece conoscere ai Cinesi fino ad oggi⁸.

Tuttavia, malgrado le attestazioni di stima che le sono state accordate, l’opera di Ricci è stata accompagnata sin dall’inizio da gravi e dolorosi fraintendimenti; così pesanti da comprometterne l’efficacia ai fini

⁴ GIOVANNI PAOLO II, «Discorso», 272.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, «Discorso», 275.

⁶ P. CORRADINI, «Attualità dell’opera», 32.

⁷ P. CORRADINI, «Attualità dell’opera», 33.

⁸ P. OLMI, «Matteo Ricci e l’arte», 66.

dell’evangelizzazione, da offuscarne il valore sul piano del metodo, da distorcerne il significato nella prospettiva del dialogo interculturale.

I primi a fraintendere Ricci furono i cinesi suoi contemporanei. «Regno differentissimo di tutti gli altri del mondo»⁹, la Cina si caratterizza per un «odio naturale a tutti i forastieri [...] parendoli che tutti sono barbari e loro sono il capo, anzi tutto il corpo principale del mondo»¹⁰; inoltre, gli intellettuali cinesi conosciuti da Ricci sono convinti «che niuna nazione si possa paragonar loro in ingegno e sapere; onde, quando questi letterati odono le ragioni con che provo le cose di nostra fede e della filosofia, stanno come fuori di sé dicendo: “Come può un forestiero saper più che noi altri?”»¹¹.

Tale atteggiamento – incrementato da una duplice paura: che gli stranieri possano nuocere entrando in Cina, e possano nuocere ancor di più uscendone e portando con sé le conoscenze acquisite¹² – impedì a molti abitanti del Paese di Mezzo di intendere la testimonianza e la predicazione cristiana del gesuita maceratese, e dei suoi compagni di missione. La *ascent to Beijing* di Ricci¹³, scandita in sette tappe (da Macao a Pechino), è stata caratterizzata da incomprensioni talmente profonde da sfociare in gravi episodi di calunnia e di violenza¹⁴.

Il secondo fraintendimento nei confronti dell’opera ricciana ebbe origine all’interno della Chiesa stessa. Il nuovo superiore della missione dopo la morte di Ricci, Nicolò Longobardo, non condivise la decisione del suo predecessore di usare – oltre al comunemente accettato 天主 Tiānzhǔ (Signore del Cielo) – i termini 上帝 Shàngdì (Sovrano dall’Alto)

⁹ M. RICCI, «Lettera al p. Girolamo Costa S. I., 15 ottobre 1596», 342.

¹⁰ M. RICCI, «Lettera al p. Girolamo Costa S. I., 15 ottobre 1596», 342-343.

¹¹ M. RICCI, «Lettera al p. Girolamo Costa S. I., 28 ottobre 1595», 286.

¹² Cf. F. MIGNINI, «... a quei di diversa nazione», XI.

¹³ L’espressione, di Jonathan D. Spence, si ritrova in G. CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 47.

¹⁴ Le difficoltà incontrate da Ricci nel superare la diffidenza dei cinesi sono ampiamente documentate dalle *Lettere* del gesuita maceratese. Cf., a titolo di esempio: M. RICCI, «Lettera al p. Ludovico Maselli S. I., 29 ottobre 1586»; 122-123; ID., «Lettera al p. Duarte de Sande S. I., 29 agosto 1595», 264-265; ID., «Lettera al p. Claudio Acquaviva S. I., 4 novembre 1595», 310.

e 天 Tiān (Cielo) per indicare Dio. Queste parole, infatti, gli sembravano incompatibili con il cristianesimo «perché il loro uso contemporaneo era stato fortemente influenzato dalle dottrine materialiste e immanentiste del neo-confucianesimo»¹⁵. La posizione di Longobardo, malgrado venisse contrastata dalla maggior parte dei gesuiti operanti in Cina, ebbe un certo seguito in Europa, e diede impulso alla cosiddetta «questione dei riti cinesi». Tale disputa

fu determinata dalle accuse mosse ai gesuiti [...] di servirsi di vocaboli cinesi e di consentire la pratica di una serie di riti in contraddizione con il dogma cattolico; le accuse riguardavano sostanzialmente tre punti, il culto del cielo sotto il nome di *tian* piuttosto che sotto quello di *tianzhu* [...], con l'idea implicita di accedere quindi ad una concezione materialistica della divinità, e poi la sospetta venerazione di Confucio non come maestro, ma come «santo» e il culto degli antenati, i cui nomi incisi sulle tavolette ricordavano ai figli e ai discendenti le fattezze e la voce dei defunti¹⁶.

La «questione dei riti cinesi» – culminata l'11 luglio 1742 con la costituzione apostolica *Ex quo singulari* di papa Benedetto XIV, che bandiva definitivamente tali riti, obbligava i missionari a un giuramento di fedeltà, e proibiva ogni ulteriore discussione sull'argomento – è stata formalmente chiusa solo l'8 dicembre 1939 con l'istruzione *Plane compertum est* della Congregazione *De propaganda fide*, approvata da papa Pio XII¹⁷. La lunga polemica fu «un sommario di incom-

¹⁵ G. CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 83.

¹⁶ C. SANTINI, «Il Compendium Actorum Pekinensium», 115.

¹⁷ SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE, *Plane compertum est*, 24-26. Nel documento si stabiliscono i seguenti punti: i cattolici sono autorizzati ad essere presenti alle cerimonie in onore di Confucio, nei templi o nelle scuole confuciane; l'erezione di immagini di Confucio o di lapidi in suo onore è permessa nelle scuole cattoliche; autorità e studenti cattolici possono assistere passivamente a cerimonie che hanno l'apparenza della superstizione; è lecito chinare il capo e manifestare altre forme di civile ossequio davanti ai defunti o alle loro immagini.

prensioni»¹⁸ che «scatenò le passioni dei detrattori e dei difensori dei gesuiti in un dibattito in cui non era solamente in causa il servizio del Vangelo, ma dove intervenivano allo stesso modo le controversie teologiche e filosofiche, le inimicizie personali, nonché le lotte per l’influenza tra le congregazioni»¹⁹. Resta il fatto che tali incomprensioni misero in discussione le fondamenta stesse della *missionary strategy* di Ricci²⁰, e il metodo dell’«accomodamento» alla lingua e alla cultura cinesi che egli aveva posto come cardine del suo apostolato²¹.

Un ulteriore, grave fraintendimento del pensiero e delle intenzioni di Matteo Ricci è iniziato in tempi più recenti, ed è attualmente in atto. Non sono pochi, tra gli odierni estimatori di Ricci, a considerarlo esclusivamente un «mediatore culturale»: un *cultural apostle* nel senso più riduttivo del termine, che ha trovato nell’esercizio del dialogo fine a se stesso il vero risultato (l’unico ragionevolmente ipotizzabile) della propria missione. In questa valutazione dell’opera evangelizzatrice ricciana «non solo risulta completamente assente il punto di vista della fede, ma si vuole anche a tutti i costi non tener conto [...] delle esplicite affermazioni che su questo argomento sono state fatte da Ricci e dai missionari gesuiti»²². Con una certa condiscendenza si è

¹⁸ C. SANTINI, «Il Compendium Actorum Pekinensium», 118.

¹⁹ É. DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 77-78.

²⁰ Cf. J.W. WITEK, «The Missionary Strategy», 33-55. L’autore è consapevole dell’ambiguità del termine «strategia» applicato all’ambito della missione, ma lo ritiene comunque significativo ed efficace: «It is true [...] that [...] the word *strategy* has begun to shed its military overtones and has been defined as “a careful plan or method”. In this sense, then, Ricci developed a strategy with his ultimate purpose of announcing the Gospel to the Chinese in the hope of converting some of them» (*Ibid.*, 35).

²¹ Cf. CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 66. Ricci fu un convinto fautore della strategia dell’«accomodamento», ispirata da Alessandro Valignano SJ, Visitatore delle Indie orientali, e da lui introdotta nelle missioni del Giappone; cf. R. SANI, *Unum ovile et unus pastor*, 107. Sulle valutazioni critiche del metodo missionario di Ricci in tempi relativamente recenti, cf. F. DI GIORGIO, «Il dialogo di Padre Matteo Ricci», 33-34.

²² F. DI GIORGIO, «Il dialogo di Padre Matteo Ricci», 34.

riconosciuto che «la missione del Ricci fu [...] duplice: non solo divulgò la cultura europea in Cina, ma anche quella cinese in Europa, contribuendo significativamente alla nascita della moderna sinologia occidentale»²³; e si è preso atto che il suo annuncio del Vangelo ha favorito «un fruttuoso dialogo tra due diverse civiltà, agevolando scambi e forse anche fusioni»²⁴. In definitiva, però, «Ricci appare un interlocutore inadeguato, anzi impossibile, delle filosofie orientali del principio indeterminato»²⁵; «a causa della natura particolare della sua missione, non ha avuto e [...] non poteva avere gli strumenti teorici per dialogare con le metafisiche orientali»²⁶; «dubbi legittimi possono essere sollevati sulla possibilità di successo dello stesso tentativo ricciano»²⁷.

Qual è allora il senso che dovremmo dare a questa impresa?

Se la missione di Ricci fosse stata ordinata esclusivamente ai nobili fini della comunicazione culturale e della trasmissione dei saperi, essa dovrebbe considerarsi pienamente riuscita, anzi un modello esemplare di comunicazione interculturale. Ma quando si pensi che la grandiosa opera del missionario maceratese costituiva soltanto uno stratagemma di conquista religiosa [...] si comprende che il tentativo di Ricci sarebbe stato destinato a un insuccesso di larga scala²⁸.

Così, le carte vengono messe in tavola. Il fatto che la Cina non si sia convertita al cattolicesimo, che in tutta l'Asia – «se non quando le popolazioni [...] si trovavano a livelli etnologici di sviluppo o quando una lunga presenza coloniale [...] ha favorito una assimilazione culturale»²⁹ – l'evangelizzazione abbia avuto successi «sempre ed ovunque limitati e precari»³⁰, provverebbe l'esistenza di una profonda contraddi-

²³ LÜ TONGLIU, «Matteo Ricci e la Cina», 31.

²⁴ LÜ TONGLIU, «Matteo Ricci e la Cina», 31.

²⁵ F. MIGNINI, «Prefazione», XVI.

²⁶ F. MIGNINI, «Prefazione», XVI.

²⁷ F. MIGNINI, «Prefazione», XVIII.

²⁸ F. MIGNINI, «Prefazione», XVIII.

²⁹ P. BEONIO-BROCCHIERI, «Strategia missionaria», 43.

³⁰ P. BEONIO-BROCCHIERI, «Strategia missionaria», 43.

zione tra ragione e fede, non solo nell’attività di Matteo Ricci ma nell’intera opera missionaria della Chiesa. L’esercizio della *ragione* porterebbe a cercare il dialogo con tutti gli uomini e il confronto con le culture diverse dalla propria, darebbe incentivo alla «civile conversazione»³¹ tra esseri umani, sarebbe l’unico elemento positivo e duraturo dell’azione di Ricci e di quei missionari, in Cina e altrove, che seguirono il suo esempio; l’annuncio della *fede*, con la sua pretesa fanatica di imporre una verità valida per tutti e per sempre, porterebbe a lotte e a divisioni e costituirebbe l’elemento negativo, fallimentare e caduco, dell’opera ricciana e dei tentativi di evangelizzazione in generale.

Ma di quale *ragione* stiamo parlando? E di quale *fede*? Siamo sicuri che la ragione universale sia incompatibile con la rivelazione biblica, e che la professione della fede cristiana esprima soltanto oscure pulsioni di intolleranza e di dominio? O al contrario la ragione universale, se non viene circoscritta e fuorviata da un preciso atto della volontà, non solo non si oppone alla fede cristiana, ma conduce – gradualmente e senza esitazioni – alle soglie di essa?

Il problema del rapporto tra ragione e fede, di capitale importanza per chiunque aspiri alla conoscenza della verità, si ripropone anche nella considerazione del metodo dell’«accomodamento» genialmente attuato da Matteo Ricci. Per chiarire tale questione è necessario riferirsi ad uno degli scritti più importanti del gesuita maceratese: 《天主實義》 *Tiānzhu shíyì* (*Il vero significato di «Signore del Cielo»*), il *Catechismo*³² da lui pubblicato a Pechino nel 1603.

³¹ Cf. F. MIGNINI, «Prefazione», XIX.

³² L’uso del termine «catechismo», in riferimento a quest’opera, è stato contestato da alcuni: «Ricci was striving to expound Catholic thought with the aid of China’s existing cultural heritage. To proceed in such a fashion meant that it was manifestly impossible to give an account of those elements of the faith classed as pure revelation, and also impossible to compile a “catechism”. For these reasons *The True Meaning of the Lord of Heaven* can appropriately be called a “pre-evangelical dialogue”» (D. LANCASHIRE – P. HU KUO-CHEN, «Translators’ Introduction», 15). Ma è lo stesso gesuita maceratese a chiamare *Catechismo* il *VSSC*: cf. M. RICCI, *Lettere*, 337; 369; 376; 378; 383; 384; 391; 399; 416; 419; 428; 449; 459; 472; 488; 519; *Id.*, *Della entrata*, 259; 317; 372; 375; 377; 416; 434; 454; 470; 475; 480; 546; 568; 569.

2. IL *CATECHISMO* DI MATTEO RICCI

L'«avventura di Matteo Ricci in Cina»³³ non fu un'impresa solitaria; tra i primi compagni di missione ci fu Michele Ruggieri, che lo precedette a Macao nel 1579. Trovando molte difficoltà nell'imparare la lingua cinese, egli chiese con insistenza che gli venisse affiancato Ricci, il quale lo raggiunse nel 1582. La prima pubblicazione dei due missionari fu la traduzione del *Decalogo*, 《祖傳天主十誡》 *Zǔchuán Tiānzhǔ shíjiè* (*I dieci comandamenti del Signore del Cielo tramandati per tradizione dagli antenati*), realizzata nel 1584; subito dopo vennero tradotti il *Padre nostro*, l'*Ave Maria* e il *Credo*³⁴. Nel novembre dello stesso anno uscì, a cura di Ruggieri, 《天主實錄》 *Tiānzhǔ shílù* (*Vera esposizione [della dottrina] del Signore del Cielo*): un vero e proprio «catechismo», che – sebbene incompleto per alcuni aspetti – dava comunque un'ottima trattazione del nucleo centrale della fede cristiana³⁵.

Tale opera apparve però inadeguata allorché Ricci, dopo che Ruggieri venne inviato a Roma per sollecitare un'ambasciata del Papa all'imperatore della Cina, compì la scelta strategica di abbandonare le vesti dello 和尚 *héshàng* (monaco buddhista) e di indossare quelle del 儒士 *rúshì* (letterato confuciano). Il cambiamento di interlocutore richiese di eliminare il più possibile l'uso della terminologia buddhista, ampiamente presente nel 《天主實□》 *Tiānzhǔ shílù*, e di dare maggior peso alle argomentazioni fondate sulla ragione. Nel 1593 il Visitatore delle Indie Orientali (che comprendevano il territorio cinese) della Compagnia di Gesù, Alessandro Valignano, sollecitò Ricci affinché scrivesse «un libro delle cose della nostra fede, tutto di ragioni naturali, per distribuirlo per tutta la Cina quando si stamperà»³⁶: quello che sarebbe diventato il *Catechismo*.

³³ G. CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 43.

³⁴ Cf. M. RICCI, *Della entrata*, 135 nota.

³⁵ «Although incomplete in certain respects – for example, in its failure to make any mention of the Trinity or to treat of any sacraments besides baptism – the work nevertheless gives an excellent account of the heart of the Christian faith: the Incarnation and Redemption» (D. LANCASHIRE – P. HU KUO-CHEN, «Translators' Introduction», 13).

³⁶ M. RICCI, «Lettera al p. Girolamo Costa S. I., 12 ottobre 1594», 189; cf. LANCASHIRE – HU KUO-CHEN, «Translators' Introduction», 14.

Il *Catechismo* ricciano è redatto in forma di dialogo, tra un 中士 Zhōngshì (Letterato Cinese) e uno 西士 Xīshì (Letterato Occidentale); si compone di un’Introduzione e di otto capitoli.

Nell’Introduzione l’autore fornisce le ragioni che lo hanno indotto a scrivere quest’opera. «Tutte le dottrine sulla pace universale e sul giusto governo delle nazioni sono incentrate nell’unità»³⁷; ogni stato ha un solo signore, quindi anche l’intero universo deve avere un solo signore, come il 君子 jūnzǐ (l’«uomo di valore», o «uomo superiore» confuciano)³⁸ non può fare a meno di riconoscere³⁹. Purtroppo ci sono state persone che si sono ribellate al Sovrano del Cielo [天地 Tiāndì], causando l’insorgere di grandi calamità sulla terra⁴⁰. L’autore sperava che i cinesi, nel corso della loro lunga storia, non avessero mutato le dottrine e gli insegnamenti riguardo al Cielo⁴¹; «tuttavia, inevitabilmente, qualcuno di loro lo ha permesso»⁴². Dice Ricci:

Umilmente, per molto tempo, ho deplorato questa situazione, e da più di vent’anni ogni mattina e ogni sera prego in lacrime guardando il Cielo: volgendo lo sguardo al Signore del Cielo mi rendo conto che Egli ha pietà degli esseri umani e li perdona, e che sicuramente verrà il giorno in cui saranno rese note le dottrine vere e saranno corrette quelle false. Finalmente, un giorno, due o tre amici mi dissero che, pur non essendo in grado di parlare correttamente, non potevo rimanere in silenzio vedendo un ladro; se avessi gridato e un uomo compassionevole e forte fosse stato lì vicino, l’avrebbe inseguito e attaccato. Perciò ho messo per iscritto questi dialoghi intercorsi tra me e alcuni letterati cinesi, e li ho raccolti in un libro⁴³.

³⁷ VSSC, 1.

³⁸ Il concetto di 君子 jūnzǐ, opposto a quello di 小人 xiǎorén («uomo inferiore», «uomo dappoco»), è di fondamentale importanza nel pensiero di Confucio. Cf. A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, I, 62-65.

³⁹ Cf. VSSC, 3.

⁴⁰ Cf. VSSC, 5.

⁴¹ Cf. VSSC, 6.

⁴² VSSC, 7.

⁴³ VSSC, 8.

Il capitolo I è intitolato: *Intorno alla creazione del Cielo, della Terra e dei diecimila esseri da parte del Signore del Cielo, e a come Egli eserciti la Sua autorità su di essi e li mantenga in vita*. Innanzitutto, il Letterato Cinese afferma l'importanza suprema della «ricerca della perfezione di sé [修己之學 xiūjǐ zhīxué]»⁴⁴, e si dichiara interessato alla volontà del Signore del Cielo⁴⁵; il Letterato Occidentale indica nella ragione il fondamento degli insegnamenti che si accinge ad esporre⁴⁶. La discussione ha per tema Dio in quanto creatore e governatore dell'universo, e si articola in sei punti: l'esistenza del Signore del mondo⁴⁷; il suo ruolo di creatore⁴⁸; la sua eternità, e perfetta autosufficienza⁴⁹; la sua causalità⁵⁰; la sua unicità⁵¹; la sua natura⁵². Il Letterato Cinese segue senza difficoltà le argomentazioni dell'interlocutore occidentale, e le condivide con entusiasmo: «Ma che dottrina ricca! [...] AscoltandoLa, vedo per la prima volta la grande Via [大道 dà dào] e il ritorno all'Origine suprema [大元 dà yuán]»⁵³.

Il capitolo II è una *Spiegazione delle errate conoscenze umane sul Signore del Cielo*. Esso inizia con l'esposizione dei «tre insegnamenti [三教 sān jiào]», ovvero delle Tre Religioni, esistenti in Cina: daoismo, buddhismo e confucianesimo⁵⁴. Il Letterato Occidentale confuta le prime due⁵⁵, e anche la versione neoconfuciana della terza⁵⁶. Considera poi equivalenti, in riferimento a Dio, le espressioni «Signore del Cielo [天主

⁴⁴ VSSC, 16.

⁴⁵ Cf. VSSC, 18.

⁴⁶ Cf. VSSC, 26.

⁴⁷ Cf. VSSC, 28-31.

⁴⁸ Cf. VSSC, 32-40.

⁴⁹ Cf. VSSC, 41-42.

⁵⁰ Cf. VSSC, 43-47.

⁵¹ Cf. VSSC, 48-50.

⁵² Cf. VSSC, 51-64.

⁵³ VSSC, 63.

⁵⁴ Cf. VSSC, 66.

⁵⁵ Cf. VSSC, 67-76.

⁵⁶ Cf. VSSC, 77-101.

Tiānzhǔ]» e «Sovrano Supremo [上帝 Shàngdì]»: quest’ultima presente nei testi canonici attribuiti a Confucio⁵⁷.

Il capitolo III verte sul tema: *L’anima umana è immortale e differisce radicalmente da quella degli animali*. Il Letterato Occidentale sostiene che il fine ultimo dell’esistenza umana non si trovi in questo mondo, ma nella vita futura⁵⁸. Il Letterato Cinese trova difficoltà nel concederlo: «Parlando di vita eterna: il godimento di una felicità infinita è di certo il più grande desiderio dell’uomo. Tuttavia, non si comprendono chiaramente i principi di tale questione»⁵⁹.

Inizia così una lunga discussione sulla condizione dell’uomo in questa vita, che si protrae nel capitolo IV (*Una disputa sugli esseri spirituali e sull’anima dell’uomo, e una spiegazione sul perché i diecimila esseri sotto il cielo non possono essere descritti come se fossero una cosa sola*), e in buona parte del capitolo V (*Confutazione delle false dottrine riguardanti la reincarnazione nelle sei direzioni e la proibizione di uccidere gli animali, e spiegazione del vero significato del digiuno*). Gli argomenti trattati sono sei: l’uomo differisce dai vegetali e dagli animali⁶⁰; l’anima dell’uomo si distingue dagli esseri spirituali (cioè gli angeli)⁶¹; l’uomo, in quanto creato, è diverso da Dio⁶²; l’uomo non costituisce un corpo unico con il mondo creato⁶³; gli esseri umani non hanno un’esistenza precedente alla loro nascita⁶⁴; tutte le cose sono state create a servizio dell’uomo, e quindi non c’è bisogno di proibire l’uccisione degli animali⁶⁵. La discussione si conclude con una breve trattazione sulla pratica del digiuno⁶⁶.

⁵⁷ Cf. *VSSC*, 104.

⁵⁸ Cf. *VSSC*, 128.

⁵⁹ Cf. *VSSC*, 131.

⁶⁰ Cf. *VSSC*, 132-169.

⁶¹ Cf. *VSSC*, 170-206.

⁶² Cf. *VSSC*, 207-237.

⁶³ Cf. *VSSC*, 238-257.

⁶⁴ Cf. *VSSC*, 258-284.

⁶⁵ Cf. *VSSC*, 285-300.

⁶⁶ Cf. *VSSC*, 301-320.

Il capitolo VI contiene *Una spiegazione sul perché l'uomo non può essere privo di intenzioni, e un trattato sul perché il bene e il male compiuti sulla terra debbono essere premiati o puniti in paradiso o all'inferno*. La trattazione, che espone i motivi per cui il bene è da compiersi e il male da evitarsi, oppone la dottrina morale originaria di Confucio ai successivi sviluppi daoisti e neoconfuciani: secondo i quali «l'uomo nobile fa il bene in modo disinteressato, come potrebbe avere in vista il guadagno o la perdita?»⁶⁷. In realtà – osserva il Letterato Occidentale – gli antichi saggi cinesi «utilizzano invariabilmente i premi per indurre le persone ad agire bene, e le punizioni per far sì che evitino il male»⁶⁸. Il riferimento ai classici cinesi è anche usato per provare l'esistenza del paradiso e dell'inferno⁶⁹: chi si oppone ostinatamente a questa dottrina «non può certamente essere un uomo nobile»⁷⁰.

Nel capitolo VII si trova *Un trattato sulla fondamentale bontà della natura umana e sulla dottrina ortodossa dei fedeli del Signore del Cielo*. Il Letterato Occidentale definisce i termini 性 xìng «natura», 善 shàn «bene», 惡 è «male»⁷¹ al fine di spiegare che la natura è fondamentalmente buona⁷². «Benevolenza [仁 rén], rettitudine [義 yì], rispetto [禮 lǐ], saggezza [智 zhì] provengono soltanto dall'uso della ragione [理 lǐ]»⁷³: poiché l'uomo possiede tale capacità, può provvedere a curare la propria natura, ferita dal male⁷⁴. Il Letterato Cinese deplora la difficoltà di coltivare la virtù⁷⁵, e dubita che nel tempo presente compaiano ancora uomini saggi⁷⁶; il Letterato Occidentale pro-

⁶⁷ VSSC, 321.

⁶⁸ VSSC, 342.

⁶⁹ Cf. VSSC, 389-395.

⁷⁰ VSSC, 410.

⁷¹ Cf. VSSC, 423.

⁷² Cf. VSSC, 428-429.

⁷³ VSSC, 425.

⁷⁴ Cf. VSSC, 429.

⁷⁵ Cf. VSSC, 443.

⁷⁶ Cf. VSSC, 445.

pone alcune norme di educazione morale le quali consentono di osservare la virtù della benevolenza (仁 rén, in senso confuciano)⁷⁷:

amare il Signore del Cielo, poiché Egli è incomparabile e supremo; e amare gli altri come se stessi, per amore del Signore del Cielo. Se qualcuno la osserva, le sue cento opere saranno perfette. Ma questi due precetti sono, in definitiva, uno soltanto. Chi ama sinceramente qualcuno, ama anche ciò che costui ama; poiché il Signore del Cielo ama le persone, se amiamo veramente Lui come potremo non amare loro? È solo per questo che la virtù della benevolenza è così nobile: perché equivale all’amore nei confronti del Sovrano Supremo⁷⁸.

Il Letterato Cinese domanda se la venerazione del Buddha e la recitazione delle preghiere buddhiste possano giovare al perfezionamento personale⁷⁹; il Letterato Occidentale denuncia con durezza la falsità di tali dottrine, e l’inganno del pensiero sincretistico che mescola le religioni della Cina: «Un tempo, nel Suo stimato paese, ciascuna delle tre religioni aveva una sua chiara fisionomia. Recentemente è apparso un mostro, non so da dove: ha un corpo e tre teste ed è chiamato la Religione delle Tre in Una [三函教 sān hán jiào]»⁸⁰.

Il capitolo VIII, infine, presenta *Un sommario delle usanze occidentali, un trattato sul significato del celibato dei religiosi, e una spiegazione della ragione per cui il Signore del Cielo è nato in Occidente*. Il Letterato Cinese chiede informazioni sull’insegnamento del Signore del Cielo, così com’è praticato nella terra del suo interlocutore; questi risponde fornendo un breve resoconto dell’organizzazione sociale del suo mondo⁸¹, e del

⁷⁷ «Si può dire che il *ren* è la grande idea nuova di Confucio, la cristallizzazione della sua scommessa sull’uomo. Il carattere *ren* 仁 è composto dal radicale “uomo” 人 (che si pronuncia egualmente 人 [rén]) e dal segno “due” 二: vi si può scorgere l’uomo che non diventa umano se non nella sua relazione con gli altri» (A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, I, 52).

⁷⁸ VSSC, 468.

⁷⁹ VSSC, 488.

⁸⁰ VSSC, 508.

⁸¹ Cf. VSSC, 521-526.

celibato dei religiosi confrontato con il matrimonio⁸². A questo punto, il 中士 Zhōngshì pone una domanda di cruciale importanza:

Da Lei però ho ricevuto i grandi insegnamenti che considerano il Signore del Cielo come onnisciente e onnipotente. Poiché Egli è il Padre misericordioso degli uomini, come può permetterci di vivere così a lungo nell'oscurità, ignorando il grande Padre che è la nostra origine, vagando avanti e indietro per la nostra strada? Perché non scende Lui stesso sulla terra a condurre personalmente le masse che si sono smarrite, in modo che gli uomini delle diecimila nazioni riescano a vedere chiaramente il vero Padre, e a sapere così che non ci sono altri dèi? Non sarebbe questa la cosa più felice da fare?⁸³

È questo, evidentemente, il punto focale di tutto il dialogo, l'apice della *climax* pazientemente costruita attraverso la lunga conversazione tra i rappresentanti delle due civiltà. Il Letterato Occidentale, dopo aver fatto riflettere l'interlocutore – usando categorie e riferimenti culturali appartenenti all'universo cinese – sull'esistenza e sugli attributi di Dio che la ragione è in grado di scoprire, lo mette di fronte alla Rivelazione cristiana dicendo: «Ho sperato a lungo che Lei mi ponesse tale domanda. Se tutti coloro che vogliono seguire la Via in Cina l'avessero posta, avrebbero già ricevuto la risposta. Ora, vorrei parlare dell'origine dell'ordine e del disordine nel mondo; La prego di ascoltare attentamente, e di credere con tutto il cuore»⁸⁴.

Nei pochi paragrafi che restano, Ricci-西士 Xīshì fa un breve resoconto della storia della salvezza: la creazione, il peccato e la caduta dell'uomo, la nascita del Salvatore Gesù Cristo, Figlio di Dio, la sua ascensione al Cielo, la missione evangelizzatrice dei discepoli, la Chiesa e ciò che è necessario per farne parte (pentimento dei peccati e battesimo)⁸⁵. Così conclude il Letterato Cinese:

⁸² Cf. *VSSC*, 527-573.

⁸³ *VSSC*, 574.

⁸⁴ *VSSC*, 575.

⁸⁵ Cf. *VSSC*, 579-594.

Mentre riflettevo in silenzio provavo una gioia immensa, ma anche un'afflizione profonda. Devo tornare a casa, riconsiderare tutto ciò che mi è stato insegnato, scriverlo in modo da non dimenticarlo. Spero di poter ascoltare tutto su questa dottrina, che è la Via diretta per tornare all'Origine. Che il Signore del Cielo La protegga, in modo che Lei possa benevolmente testimoniare e diffondere i Suoi insegnamenti, e far sì che ogni famiglia in Cina li tramandi di generazione in generazione: affinché ogni persona li lodi, pratichi il bene e desista dal compiere il male. Ne avrà un merito così grande da non poter essere misurato!⁸⁶

3. IL «SENSO DELLA REALTÀ» COME FONDAMENTO DEL DIALOGO INTERCULTURALE

Chiunque legga il *Catechismo* si trova di fronte a una domanda ineludibile: qual è il reale *fondamento* del dialogo tra il Letterato Occidentale e il Letterato Cinese? Come riescono i due interlocutori a comunicare, a intendersi, a trovare l'accordo su questioni di vitale importanza, dal momento che le rispettive culture – cioè i loro modi di parlare, di pensare, di vivere – sembrano incompatibili?

Innanzitutto, gli interlocutori condividono consapevolmente l'unica *ragione*: la «facoltà di conoscere discorsiva e giudicatrice»⁸⁷ comune a tutti gli uomini⁸⁸. Tale ragione universale differisce dall'*intelletto* soltanto per la sua modalità di esercizio: questo, infatti, opera intuitivamente (il *νοῦς* aristotelico), mentre quella agisce discorsivamente (*λόγος, διάνοια*)⁸⁹.

⁸⁶ *VSSC*, 596.

⁸⁷ A. GUZZO – V. MATHIEU, «Ragione», 1827.

⁸⁸ Cf. *VSSC*, 207.

⁸⁹ Cf. «Pensiero», in *DFil*, 657; «Ragione», *Ibid.*, 723. Ricci fa propria la metafisica tomista, che aveva studiato negli anni di formazione al Collegio Romano (cf. G. CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 70; M. FOIS, «Il Collegio Romano», 203-228). La distinzione-unione di intelletto e ragione è stata chiaramente definita da Tommaso d'Aquino: «Sebbene l'intelletto e la ragione non siano facoltà diverse, tuttavia vengono denominati da atti diversi: infatti il termine intelletto è desunto dall'intima penetrazione della verità; mentre ragione deriva dalla ricerca e dal processo discorsivo» (*STh*, II-II, 49, 5 ad 3).

Già dagli inizi del dialogo, quando il Letterato Cinese chiede al Letterato Occidentale di parlargli del Signore del Cielo, lo 西士 Xīshì premette: «Cercherò di spiegare la religione cattolica del Signore del Cielo per dimostrare che è la vera religione [...]. Prima di tutto presenterò le ragioni su cui essa si fonda»⁹⁰.

La prima di esse consiste nel riconoscimento dell'intelletto-ragione come facoltà caratteristica degli esseri umani: «Di tutte le cose che distinguono l'uomo dagli animali nessuna è più grande della facoltà intellettuale [靈才 língcái]. L'intelletto può distinguere il giusto dall'errato, il vero dal falso, ed è difficile ingannarlo con qualcosa che non sia ragionevole [以理 yǐ lǐ]»⁹¹. Un concetto, questo, nuovamente ribadito nel corso del dialogo:

I letterati occidentali definiscono così l'«uomo»: «un essere vivente dotato di percezione e di ragione»⁹². «Essere vivente», lo distingue dai metalli e pietre; «dotato di percezione», lo distingue dalle piante; «dotato di ragione», lo distingue dagli animali; «ragione» discorsiva – non intelletto intuitivo –, lo distingue dagli spiriti. Gli esseri spirituali intuiscono profondamente e completamente i principi delle cose, come se li vedessero in uno specchio; a loro non serve il ragionamento discorsivo⁹³. Gli esseri umani invece debbono ragionare per comprendere, e per trovare ciò che è nascosto; essi usano ciò che già sanno per

⁹⁰ VSSC, 22.

⁹¹ VSSC, 23. A proposito dei termini cinesi usati da Ricci per tradurre «intelletto» e «ragione», così commentano i traduttori inglesi: «*Ling-ts'ai* (靈才). Ricci put these two terms together [靈 significa “spirito”, 才 significa “abilità, talento”] to translate the Western word “intellect”. *Li* (理). This term, which meant “grain” or “veins” found in stone, came to signify the “principles” or “laws” of nature, “rationality” and “truth”. Used extensively in this work there is a certain ambiguity about it in some passages. It is not always possible to determine precisely which meaning was uppermost in Ricci's mind» (VSSC, tr. ingl., 68 nota).

⁹² Attribuita ad Aristotele (cf. *Et. Nic.*, I, 13, 1102b-1103a), la definizione di uomo come *animal rationale* è un luogo comune della filosofia scolastica. Cf. *STh*, I-II, 1, 1.

⁹³ Cf. *STh*, I, 58, 5.

dedurre ciò che ancora non sanno. Per questo motivo diciamo che è la facoltà di ragionare a determinare la specie propria dell’uomo; chiamiamo la sua essenza «natura umana», perché è diversa da quella di tutti gli altri esseri. Benevolenza, rettitudine, rispetto, saggezza provengono soltanto dall’uso della ragione⁹⁴.

L’intelletto-ragione ha una funzione conoscitiva fondamentale:

Ciò che è dimostrato vero dall’intelletto non può artificialmente essere considerato falso. Tutto ciò che la ragione mostra essere vero, non posso non riconoscerlo come vero; tutto ciò che la ragione mostra essere falso, non posso non riconoscerlo come falso⁹⁵. La ragione ha con l’uomo la stessa relazione che il sole, diffondendo ovunque la sua luce, ha con il mondo. Abbandonare i principi accertati dall’intelletto e conformarsi alle opinioni altrui è come oscurare la luce del sole, e cercare un oggetto con una lanterna⁹⁶.

La spiegazione degli insegnamenti del Signore del Cielo – dichiara il Letterato Occidentale – «sarà basata sulla ragione [理 li]»⁹⁷; il Letterato Cinese concorda pienamente con questa intenzione, poiché ha sentito dire che «agire in accordo con la ragione è un bene, ed è chiamato virtù, e che offendere la ragione è un male, ed è chiamato vizio»⁹⁸.

Attraverso l’uso della ragione, pertanto, i due interlocutori si propongono di giungere alla *verità*. Ma di quale verità si tratta? Di una rivelazione, o manifestazione, basata sull’evidenza? Della conformità con una regola o con un concetto, stabiliti a priori? Della coerenza interna del ragionamento e del discorso? Dell’utilità o della strumentalità, intese in senso pragmatico?⁹⁹ O invece della corrispondenza del

⁹⁴ *VSSC*, 425.

⁹⁵ Cf. *STh*, I, 16, 1-2.

⁹⁶ *VSSC*, 25.

⁹⁷ *VSSC*, 26.

⁹⁸ *VSSC*, 330.

⁹⁹ Cf. «Verità», in *DFil*, 913-918.

pensiero e della realtà – dell'*adaequatio rei et intellectus* di Isaac Israeli ben Solomon e di Tommaso d'Aquino?¹⁰⁰

L'intero contesto dell'opera di Ricci, oltreché la formazione filosofico-teologica da lui ricevuta, fanno segno all'ultima concezione. Anche per il gesuita maceratese, come per tutti i tomisti, la struttura relazionale della conformità conoscitiva «comporta da un lato l'intrinseca luminosità o intelligibilità dell'essere, e dall'altro la costitutiva apertura o intenzionalità dell'intelligenza umana all'essere stesso. Il frutto dell'incontro della mente con le cose è quello che primariamente si intende per verità»¹⁰¹. Afferma il Letterato Occidentale nel *Catechismo* che «l'oggetto dell'intelletto è la verità [真 zhēn], mentre l'oggetto della volontà è la bontà [好 hǎo]»¹⁰²; il Letterato Cinese, da parte sua, riconosce che «tutti gli uomini possiedono una mente capace di distinguere il giusto dallo sbagliato, il vero dal falso. Chiunque non sia in grado di comprendere questa verità è come una persona che abbia smarrito le fondamenta del pensiero [本心 běnxīn]»¹⁰³.

Tuttavia la verità non è soltanto un atto mentale, un esercizio dell'intelligenza: essa scaturisce dall'adeguazione alla realtà del pensiero, dell'azione e dell'intera vita. Tale valenza etica della verità è chiarissima nel *Catechismo*, e corrisponde all'orientamento della filosofia confuciana e cinese in generale¹⁰⁴. Il 中士 Zhōngshì ritiene che «in ogni discussione è essenziale porre la verità al di sopra di tutto [...] L'uomo nobile fonda la propria vita sulla verità; in sua presenza le si adegua, in sua assenza fa opposizione. Chi può trovarlo strano?»¹⁰⁵; e lo 西士 Xīshì più avanti concorda: «Gli uomini nobili non hanno motivo di opporsi alle dottrine conformi alla verità»¹⁰⁶.

¹⁰⁰ Cf. *STh*, I, 16, 2; *CG*, I, 59; *De Ver.*, 1, 1.

¹⁰¹ B. MONDIN, «Verità», 647.

¹⁰² *VSSC*, 450.

¹⁰³ *VSSC*, 75.

¹⁰⁴ Cf. D. BODDE, «Harmony and Conflict», 19-80; Y.P. MEI, «The Basis», 149-166; ZHANG CHUNPO – LI XI, «Knowledge and Reality», 635-644.

¹⁰⁵ *VSSC*, 27.

¹⁰⁶ *VSSC*, 80.

A differenza di molti pensatori dell’Occidente moderno, P. Matteo Ricci aderisce fermamente al *sensu della realtà*, e lo suppone integro negli interlocutori con i quali si confronta nel corso della sua missione in Cina. Ma che cos’è, esattamente, il «senso della realtà»? Intendendo «senso» nell’accezione figurata del latino *sensus* (che «indica una capacità di intendere, conoscere, vedere, o anche di esprimere un punto di vista, una valutazione») ¹⁰⁷, avere «senso della realtà» significa conoscere il mondo e saperlo valutare, in modo spontaneo e immediato, e saper discernere e utilizzare i riferimenti necessari ad orientarsi in esso. Il *sensu della realtà* è quindi la facoltà corrispondente al *sensus naturae communis* della filosofia di Tommaso d’Aquino: un’intelligenza immediata dei principi gnoseologici (*causalità, finalità, non contraddizione*) e delle certezze esistenziali fondamentali («la realtà esiste», «io esisto», «la realtà è conoscibile», «la realtà è ordinata»), che si pone alla base di ogni successivo sviluppo della conoscenza e della vita morale dell’uomo ¹⁰⁸. Esso è indispensabile tanto nella vita di ogni giorno quanto nelle ricerche più avanzate; permette di individuare la gerarchia delle certezze originarie dell’esistenza e di radicarsi in esse, in modo da vivere una vita pienamente umana.

Il senso della realtà non dipende da alcuna credenza religiosa o convinzione filosofica; è una *costante antropologica* che accomuna tutti gli uomini di ogni tempo, razza, cultura. È impossibile trovare un uomo che ne sia del tutto sprovvisto (non riuscirebbe a sopravvivere!); ma solo i saggi, i sapienti, i santi lo possiedono nel grado più alto.

Non sono mancati, nella storia del pensiero umano, tentativi di togliere valore e fondamento al senso della realtà, considerandolo come una forma di sapere troppo immediata, ingenua, irriflessa (e quindi ingannevole) ¹⁰⁹. Tuttavia, poiché il sistema delle «certezze uni-

¹⁰⁷ D. VITALI, *Sensus fidelium*, 149.

¹⁰⁸ Cf. P. FAGGIOTTO, «Senso comune», 546-547; A. LIVI, *Il senso comune*; FSC.

¹⁰⁹ Secondo alcuni filosofi – occidentali e orientali – la realtà semplicemente *non esiste*. Cf. A. SANTUCCI, «Nichilismo», 891; G.F. PAGALLO, «Gorgia», 864-867; G. TUCCI, «India», 1347-1348; P. D’ELIA, «Cina», 1045-1059; M. GRANET, *Il pensiero cinese*, 393; S. CARAMELLA, «Scetticismo», 339-342; G. CAPONE BRAGA, «Fenomenismo», 314-329.

versali e necessarie, costitutive della conoscenza umana come tale»¹¹⁰ è un insieme *organico*, le cui parti sono interdipendenti e interagenti, sia il tentativo di negare in blocco il senso della realtà, sia quello di rifiutarne un singolo elemento sono ugualmente insostenibili. Chi vuole disconoscere il senso della realtà, e il suo porsi a fondamento di ogni possibile concezione del mondo (filosofica, scientifica, artistica, religiosa), «può con assoluto rigore razionale *descrivere* la pretesa di negarlo; non può invece *giustificare* in modo alcuno – trattandosi di una scelta per sua natura *immotivata*, ingiustificabile – questa negazione»¹¹¹.

È nel costante – sia pure implicito – appello al senso della realtà che possiamo trovare il filo conduttore del *Catechismo*, il criterio dirimente della lunga discussione, il fondamento ultimo del dialogo tra i due interlocutori che incarnano *Weltanschauungen* lontanissime, al limite della reciproca estraneità. Ricorrendo alle certezze originarie dell'esistenza e ai primi principi della conoscenza – sia pure mediati da riferimenti letterari, filosofici e religiosi –, lo 西士 Xīshì conduce il 中士 Zhōngshì a riconoscere l'esistenza e gli attributi di Dio (capitolo I); l'erroneità delle concezioni filosofico-religiose buddhista, daoista e neoconfuciana (capitolo II); l'immortalità dell'anima umana, e la sua essenziale diversità dall'anima degli animali (capitolo III); l'erroneità dell'insegnamento buddhista e neoconfuciano secondo cui Dio è all'interno di ogni cosa, e forma un'unità con tutte le cose (capitolo IV); la falsità della teoria buddhista della reincarnazione delle anime (capitolo V); l'insufficienza della morale daoista, e la reale esistenza del Paradiso e dell'Inferno (capitolo VI); la fondamentale bontà della natura umana, e la ragionevolezza della morale cristiana (capitolo VII); l'efficacia del celibato ecclesiastico nella diffusione della Via (capitolo VIII).

La ragione naturale messa in atto dai due interlocutori del *Catechismo* ricciano, attraverso il continuo richiamo al senso della realtà – e quindi all'intuizione intellettuale dei primi principi e delle certezze originarie –, diventa così *recta ratio*, ragione sapienziale, che supera i limiti dell'esperienza immediata per elevarsi alla conoscenza di Dio e pre-

¹¹⁰ LIVI, *Il senso comune*, 165.

¹¹¹ FSC, 151.

pararsi alla rivelazione del suo mistero. Come dice il Letterato Occidentale: «È meglio osservare le cose per mezzo della ragione piuttosto che con gli occhi, poiché gli occhi possono cadere in errore, mentre la ragione non può»¹¹².

4. MATTEO RICCI E LE RELIGIONI CINESI: INCOMPRESIONE O DISCERNIMENTO?

Uno dei principali rimproveri che vengono mossi attualmente a Matteo Ricci, e al metodo dell’«accomodamento» così com’è applicato nel *Catechismo*, è di aver attaccato con ingiustificabile durezza le posizioni filosofico-religiose delle tre grandi scuole presenti in Cina ai suoi tempi – buddhismo, daoismo, neoconfucianesimo –, accordando solo al confucianesimo «classico» la dignità di interlocutore dell’annuncio cristiano.

Alcuni autori accusano Ricci di totale incomprendimento nei confronti delle concezioni più originali del pensiero cinese¹¹³. Tale incomprendimento sarebbe dovuta sia a un’insufficiente penetrazione storico-filosofica, sia all’impianto metafisico-scolastico che il gesuita maceratese aveva ricevuto nel corso della sua formazione, sia alla prospettiva teologica esclusivista – di matrice agostiniana – da lui adottata¹¹⁴.

¹¹² VSSC, 181.

¹¹³ «We discover that Ricci did not really grasp the central ideas of the various Chinese schools of thought of his day, or their historical background» (D. LANCASHIRE – P. HU KUO-CHEN, «Translators’ Introduction», 47).

¹¹⁴ «Unfortunately Ricci, in examining these concepts, did not take account of their connotations within their original thought systems. He analyzed these terms from the perspective of scholastic philosophy and could only see superficial similarities which he criticized while failing to understand their deeper meaning» (D. LANCASHIRE – P. HU KUO-CHEN, «Translators’ Introduction», 48). Secondo i traduttori inglesi del *Catechismo*, la maggior parte dei teologi contemporanei di Ricci avrebbe creduto che «outside of Christianity, there is no other truth which brings salvation. [...] This kind of theology led Ricci to oppose Taoism and Buddhism» (*Ibid.*, 50-51).

Altri critici credono piuttosto che la stroncatura ricciana del buddhismo e del daoismo abbia avuto motivazioni di strategia missionaria: da un lato il confucianesimo «classico» era certamente più benvisto dai mandarini, ai quali egli aveva deciso di rivolgersi, del buddhismo e del daoismo; dall'altro

l'universalismo buddhista, la sua maggiore adattabilità alle esigenze logiche di un contesto asiatico e, soprattutto, il fatto che si trovasse a fornire risposte differenti a domande di senso analoghe a quelle cui anche il Cristianesimo replicava, ne [facevano] un temibile avversario. Per questa ragione il Ricci si scaglierà più e più volte, nel corso del testo, contro il Buddhismo e il Daoismo, quest'ultimo come presupposto logico in Cina del primo¹¹⁵.

Altri studiosi ancora – con maggiore equilibrio – riconoscono che Ricci aveva sì una comprensione piuttosto superficiale del buddhismo e del daoismo, ma che nondimeno si era impegnato per anni nel loro studio¹¹⁶; non poteva essere così sprovvisto in materia, come alcuni lo dipingono. Secondo Corradini, avendo Ricci identificato in tali religioni

gli ostacoli più importanti all'espansione del cristianesimo, [appare] piuttosto naturale che abbia cercato di contrastarle. [...] È chiaro, comunque, che le informazioni di Ricci riguardo a taoismo e buddhismo provenivano dai letterati confuciani con i quali era in contatto. Egli era abbastanza bene informato e si deve notare che nelle sue discussioni apologetiche egli non mostrò mai disprezzo per le dottrine contro le quali combatteva e discuteva. Al contrario Ricci discusse con argomenti razionali e per questa ragione fu molto apprezzato perfino dai suoi avversari¹¹⁷.

¹¹⁵ A. CHIRICOSTA, «Introduzione», in *VSSC*, tr. it. di Id., 49.

¹¹⁶ «During all these years Ricci was trying to understand the Chinese religious tradition [...]. Of the three teachings (Confucianism, Buddhism and Daoism) Ricci's deepest understanding centred on Confucianism, with some basic comprehension of Buddhism and only a superficial knowledge of Daoism» (J.W. WITEK, «The Missionary Strategy», 49).

¹¹⁷ P. CORRADINI, «Matteo Ricci», xxv-xxxvi.

Resta il fatto, però, che il giudizio del gesuita maceratese nei confronti delle religioni cinesi è stato talmente *tranchant*, da apparire sgradevolmente in contrasto con la sensibilità dell’Occidente contemporaneo: «per noi, oggi, tali idee sono di un certo imbarazzo»¹¹⁸. Anche le parole del Concilio Vaticano II potrebbero essere usate per mettere in discussione, su questo punto, la prospettiva di Ricci:

le [...] religioni che si trovano nel mondo intero si sforzano di superare, in vari modi, l’inquietudine del cuore umano proponendo delle vie, cioè dottrine, precetti di vita e riti sacri. La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini¹¹⁹.

Il daoismo, in particolare, è assai apprezzato dalla teologia cattolica contemporanea. 靖保路 Jìng Bǎolù ha individuato proprio nel 道 dào la «spina dorsale» dell’esperienza del sacro più caratteristica della civiltà cinese, suscettibile di nuove e significative interpretazioni alla luce della Rivelazione cristiana¹²⁰.

A questo punto, in che modo si può valutare la «chiusura» di Ricci nei confronti del buddhismo, del daoismo e del neoconfucianesimo, e la sua «apertura» nei confronti del confucianesimo originario? Per rispondere a tale domanda occorre prendere una chiara posizione nei confronti della *verità*.

Se si accoglie l’imperativo categorico dell’ideologia relativista, secondo cui la verità – intesa nel senso di «adeguazione alla realtà» – non solo non si riesce a trovare ma *non dev’essere cercata*, allora ogni concezione di Dio, del mondo e dell’uomo sembrerà equivalente a

¹¹⁸ J. SHIH, «Matteo Ricci», 69.

¹¹⁹ *NA*, 2.

¹²⁰ Cf. 靖保路 Jìng Bǎolù, “期待中的中国道文化” «Qīdài zhōng de Zhōngguó dào wénhuà», 393-423.

qualsiasi altra: esse appariranno semplici opinioni, nessuna delle quali può né deve imporsi sulle altre. Ciò che conta sono la tolleranza e il dialogo interculturale, finalizzati allo scambio di conoscenze «utili» (come quelle scientifiche e tecnologiche): Matteo Ricci è stato grande quando ha aperto un canale di comunicazione tra l'Occidente e la Cina, lo è stato assai meno quando ha preteso di convertire i cinesi al cristianesimo¹²¹.

Se invece ci si lascia ispirare dal senso della realtà, se ci si lascia docilmente e saggiamente e *ragionevolmente* guidare dalle certezze originarie dell'esistenza e dai principi primi della conoscenza, si dovrà ammettere che alcune concezioni di Dio, del mondo e dell'uomo sono *più vere di altre*: ciò non vuol dire che una sola sia assolutamente vera, e che tutte le altre siano assolutamente false, bensì che esiste una *gerarchia delle verità* conosciute dalle culture; che tutte le culture contengono qualcosa di vero, ma anche qualcosa di falso; e che il *quantum* di verità – cioè di effettiva adeguazione alla realtà – presente in ogni cultura è «cristianizzabile», cioè rende *sempre e ovunque* possibile l'ascolto dell'annuncio cristiano e la conseguente, libera, scelta della fede.

La considerazione intellettualmente onesta del valore umano e spirituale di qualsiasi cultura – compresa quella alla quale noi stessi apparteniamo – impone allora un duplice *discernimento*. In primo luogo, un *discernimento conoscitivo*: che non «prenda per buono» tutto ciò che la cultura in esame pensa e dice, ma ne valuti il grado di corrispondenza a ciò che è possibile conoscere di Dio, del mondo, dell'uomo. In secondo luogo, un *discernimento espressivo*: che valuti l'effettiva capacità della cultura di comunicare e rendere condivisibili le proprie conoscenze, senza creare equivoci e indurre nell'errore coloro che si servono di quella terminologia, di quelle immagini, di quei simboli per orientarsi nella realtà.

¹²¹ È questo il senso – più o meno dichiaratamente espresso – della quasi totalità delle interpretazioni laiciste di Matteo Ricci; che sullo sfondo del «terzo fraintendimento», di cui abbiamo parlato, dissociano la funzione del mediatore culturale da quella del missionario cristiano, non vedendo in che modo la ragione universale possa condurre alle soglie della fede rivelata.

Ambedue i discernimenti sono guidati da un duplice *criterio*. In primo luogo, da un *criterio filosofico*: basato sulla «filosofia implicita» – procedente, in modo più o meno rigoroso e formale, dal senso della realtà –, la quale costituisce il

nucleo di conoscenze filosofiche la cui presenza è costante nella storia del pensiero. Si pensi, solo come esempio, ai principi di non contraddizione, di finalità, di causalità, come pure alla concezione della persona come soggetto libero e intelligente e alla sua capacità di conoscere Dio, la verità, il bene; si pensi inoltre ad alcune norme morali fondamentali che risultano comunemente condivise. Questi e altri temi indicano che, a prescindere dalle correnti di pensiero, esiste un insieme di conoscenze in cui è possibile ravvisare una sorta di patrimonio spirituale dell’umanità. [...] Queste conoscenze, proprio perché condivise in qualche misura da tutti, dovrebbero costituire come un punto di riferimento delle diverse scuole filosofiche. Quando la ragione riesce a intuire e a formulare i principi primi e universali dell’essere e a far correttamente scaturire da questi conclusioni coerenti di ordine logico e deontologico, allora può dirsi una ragione retta o, come la chiamavano gli antichi, *orthòs logos*, *recta ratio*¹²².

In secondo luogo, da un *criterio teologico*: fondato dal riferimento al «deposito della fede», trasmesso dalla sacra Tradizione e dalla Scrittura «strettamente congiunte e comunicanti tra loro»¹²³, e autenticamente interpretate da parte del «solo magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo»¹²⁴. I due criteri interagiscono, e consentono di preparare il terreno all’annuncio e all’*inculturazione* del Vangelo: il discernimento conoscitivo distingue le verità, conformi alla realtà secondo la ragione universale, che sono gli aspetti propriamente «cristianizzabili» di ogni cultura; il discernimento espressivo ne individua i termini, le immagini, i simboli che si pre-

¹²² FR, 4.

¹²³ DV, 9.

¹²⁴ DV, 10.

stano a veicolare i significati e a trasmettere i contenuti della Rivelazione cristiana.

Matteo Ricci, in tutta la sua attività missionaria e in particolare nel *Catechismo*, ha dedicato le proprie (notevoli) capacità all'esercizio del duplice discernimento culturale. Sul piano conoscitivo, egli ha confutato le irragionevoli visioni di Dio, del mondo, dell'uomo presenti nella cultura cinese, e ha proposto concezioni più adeguate all'*universale* esperienza conoscitiva della realtà. Per fare solo alcuni esempi, tra i più significativi, delle verità *transculturali* – o piuttosto *metaculturali* – che il Letterato Occidentale propone al suo interlocutore: dal nulla non nasce nulla, ma ci dev'essere un'origine o un principio che dia «inizio a tutti gli esseri»¹²⁵; il creatore dell'uomo, dotato di intelligenza e coscienza, non è un principio indeterminato e impersonale perché «il figlio non può essere più grande di sua madre»¹²⁶; l'anima dell'uomo è spirituale, perché è in grado di «comprendere gli esseri spirituali e le nature di molte realtà immateriali»¹²⁷; non c'è una via di mezzo tra l'esistenza e la non esistenza delle cose¹²⁸; non si può «affermare che il creato è pari al Creatore»¹²⁹; ogni uomo agisce mosso da una motivazione, cioè in vista di un fine morale¹³⁰; «l'uomo desidera conoscere una verità illimitata, e godere di una bontà infinita»¹³¹.

Sul piano espressivo, Ricci ha sottolineato l'importanza di una terminologia non equivoca: «Chi cerca di stabilire il proprio insegnamento come guida per gli altri dovrebbe fornire nomi appropriati per tutti i generi degli esseri»¹³². Da questo punto di vista, il termine «non-essere» (無 wú) usato dal daoismo e il termine «vuoto» (空 kōng) usato dal buddhismo risultano totalmente inadeguati per indicare il Signore del Cielo:

¹²⁵ *VSSC*, 74; cf. *STh*, I, 44, 1.

¹²⁶ *VSSC*, 91.

¹²⁷ *VSSC*, 147.

¹²⁸ Cf. *VSSC*, 180.

¹²⁹ *VSSC*, 208.

¹³⁰ Cf. *VSSC*, 323.

¹³¹ *VSSC*, 383.

¹³² *VSSC*, 190.

Qualsiasi cosa deve realmente essere, prima che si possa affermare la sua esistenza; ciò che realmente non è, di fatto non esiste. Se l'origine di ogni cosa non fosse reale, ciò che è uscito da essa non esisterebbe. Persino i più santi tra gli uomini di questo mondo non possono trarre l'esistenza dalla non esistenza; come potrebbero il non-essere e il vuoto utilizzare la propria nullità e la propria vacuità affinché i diecimila esseri giungano all'esistenza, e continuamente ad esistere? Se si osservano le cause delle cose e le si chiamano «vuoto» e «non-essere», dal momento che questi non possono essere né causa efficiente, né formale, né materiale, né finale, di quale utilità sarebbero?¹³³

Certamente, la prospettiva del discernimento attuato da Ricci è prevalentemente *negativa*: egli era interessato a sgombrare il campo dagli errori e dagli equivoci che potevano ostacolare l'annuncio cristiano, piuttosto che a valorizzare in maniera *positiva* le concezioni e la terminologia che aveva incontrato in Cina in modo tale da esplorarne le potenzialità teologiche, ai fini dell'inculturazione del Vangelo. Ma il ruolo di precursore del gesuita maceratese non poteva spingersi sino a questo punto: la ricerca approfondita dei *semina Verbi* nella civiltà cinese è un'esigenza della Chiesa presente, e un compito della Chiesa futura. Al nostro cammino di fede sia di incoraggiamento e di monito l'inesorabile ammonimento del Letterato Occidentale del *Catechismo* al suo interlocutore cinese: «Possiamo continuare a disquisire avanti e indietro, ma lei non sarà in grado di sfuggire alla verità»¹³⁴.

¹³³ *VSSC*, 72.

¹³⁴ *VSSC*, 93.

II

**RAGIONE NATURALE E RAGIONE SAPIENZIALE
NEL PENSIERO DI P. MATTEO RICCI***

1. «FILOSOFIA IMPLICITA» E SENSO DELLA REALTÀ

Prima di affrontare l'argomento che ci siamo proposti – cioè il ruolo svolto dalla ragione naturale e sapienziale nel pensiero di P. Matteo Ricci –, è necessario chiarire alcune fondamentali questioni.

Esiste la realtà? È la stessa per tutti? È ordinata (cioè, obbedisce a leggi)? È conoscibile? Oltre ad essere fatta di materia, comprende anche una dimensione immateriale? Coincide con l'universo fisico, oppure ha al di sopra di sé una Realtà trascendente e inaccessibile all'intelletto umano?

Forse qualcuno risponderà negativamente a questi interrogativi; certamente molti, nel contesto culturale dell'Occidente contemporaneo, direbbero di no almeno agli ultimi due. P. Matteo Ricci avrebbe risposto di sì a ciascuno di essi: egli, infatti, condivideva senza riserve la *concezione realista* di san Tommaso d'Aquino, caratteristica di tutta la teologia «cattolica» – cioè conforme al magistero della Chiesa¹.

* Versione riveduta dell'articolo pubblicato, con lo stesso titolo, in *SRF*, 259-287.

¹ La straordinaria importanza di san Tommaso d'Aquino nel panorama della teologia cattolica è stata sottolineata più volte dal magistero della Chiesa. A tal proposito, ricordiamo soltanto l'attestazione di san Giovanni Paolo II nella lettera enciclica *Fides et ratio*: «San Tommaso è sempre stato proposto dalla Chiesa come maestro di pensiero e modello del retto modo di fare teologia. Mi piace ricordare [...] quanto ha scritto il mio predecessore, il Servo di Dio Paolo VI, in occasione del settimo centenario della morte del Dottore Angelico: “Senza dubbio, Tommaso possedette al massimo grado il coraggio della verità, la libertà di spirito nell'affrontare i nuovi problemi, l'onestà intellettuale di chi non ammette la contaminazione del cristianesimo con la filosofia profana, ma nemmeno il rifiuto aprioristico di questa. Perciò, egli passò alla storia del pensiero cristiano come un pioniere sul nuovo cammino della filosofia e della cultura universale”» (*FR*, 43).

Tale concezione, che si accompagna a un inconfondibile «stile di pensiero» filosofico e teologico², è espressa sinteticamente nell'enciclica *Fides ed ratio* di san Giovanni Paolo II:

È possibile riconoscere, nonostante il mutare dei tempi e i progressi del sapere, un nucleo di conoscenze filosofiche la cui presenza è costante nella storia del pensiero. Si pensi, solo come esempio, ai principi di non contraddizione, di finalità, di causalità, come pure alla concezione della persona come soggetto libero e intelligente e alla sua capacità di conoscere Dio, la verità, il bene; si pensi inoltre ad alcune norme morali fondamentali che risultano comunemente condivise. Questi e altri temi indicano che, a prescindere dalle correnti di pensiero, esiste un insieme di conoscenze in cui è possibile ravvisare una sorta di patrimonio spirituale dell'umanità. È come se ci trovassimo dinanzi a una *filosofia implicita* per cui ciascuno sente di possedere questi principi, anche se in forma generica e non riflessa. Queste conoscenze, proprio perché condivise in qualche misura da tutti, dovrebbero costituire come un punto di riferimento delle diverse scuole filosofiche. Quando la ragione riesce a intuire e a formulare i principi primi e universali dell'essere e a far correttamente scaturire da questi conclusioni coerenti di ordine logico e deontologico, allora può dirsi una ragione retta o, come la chiamavano gli antichi, *orthòs logos, recta ratio*³.

² Lo «stile di pensiero» che caratterizza la teologia (genuinamente) cattolica non è *analitico*, né *sintetico*, né *dialettico*, ma fondamentalmente *analogico*; cf. A. OLMI, «La struttura», 344-346. Tale stile è conforme al «modo di essere» della Chiesa: «L'approccio che caratterizza la Chiesa cattolica è un entrambi/e piuttosto che un o/o. Per la tradizione cattolica, non è natura o grazia, ma la natura investita dalla grazia; non è ragione o fede, ma la ragione illuminata dalla fede; non è legge o Vangelo, ma la legge ispirata dal Vangelo; non è Scrittura o tradizione, ma la Scrittura sia come prodotto che come norma della tradizione; non è fede o opere, ma la fede che si traduce in opere e le opere che esprimono la fede; non è autorità o libertà, ma l'autorità al servizio della libertà; non è unità o diversità, ma l'unità nella diversità» (R.P. MCBRIEN, «Chiesa cattolica romana», 155).

³ *FR*, 4.

Il realismo filosofico-teologico della Chiesa cattolica si fonda, quindi, sulla certezza che esista un insieme di *verità* – cioè di conoscenze corrispondenti a ciò che le cose sono⁴ – patrimonio dell'essere umano in quanto persona. Tali conoscenze si fondano sull'*evidenza*, ovvero sulla «presenza chiara ed inequivocabile della realtà»⁵; non scaturiscono da particolari riflessioni sull'esperienza, ma dall'esperienza nella sua immediatezza – sia pur mediata da *inferenze intuitive*. Esse sono «*universali* nel tempo e nello spazio, sono una *costante* in mezzo a tutte le variabili di cultura e di condizioni sociali, come sono pure una costante attraverso tutte le variazioni (progressi e involuzioni) delle capacità intellettive individuali»⁶.

Le verità della «filosofia implicita» – ovvero le «verità originarie», che si identificano con i *primi principi della realtà* – non sono dimostrabili né confutabili, né presuppongono alcun ragionamento: perché la *possibilità* stessa di ragionare si fonda su di esse. Le «verità originarie» si rivelano, così, non all'intelletto, ma a una speciale facoltà conoscitiva, riconducibile alla *cogitativa* dell'antropologia tomista⁷: vale a dire, al *senso della realtà*.

⁴ Sui diversi significati di «verità», cf. «Verità», in *DFil*, 913-918. Sul significato di «verità» come *adaequatio rei et intellectus* nel pensiero di Tommaso d'Aquino, cf. «Verità», in *DEST*, 647-652.

⁵ Cf. A. LLANO, *Filosofia della conoscenza*, 44.

⁶ *FSC*, 37.

⁷ La cogitativa, detta anche *ratio particularis*, è una facoltà conoscitiva intermedia tra i sensi interni (*sensus communis*, memoria e fantasia) e l'intelletto; svolge nell'uomo un ruolo analogo a quello svolto negli animali dall'istinto. Secondo l'Aquinate, ad essa competono le seguenti funzioni: «a) apprendere i contenuti di valore o *intentiones insensatae*, quali la bontà e la malizia d'un oggetto [...]; b) giudicare dei sensibili comuni e dei sensibili propri [...]; c) preparare il *phantasma* da cui l'intelletto possa astrarre la conoscenza dell'essenza [...]; d) percepire in concreto quelle nozioni ontologiche fondamentali (realtà, sostanza, causa, relazione e gli altri predicamenti) che l'intelletto afferra poi nell'universalità dell'astrazione» («Cogitativa», in *DEST*, 119).

Intendendo «senso» nell’accezione figurata del latino *sensus* (che «indica una capacità di intendere, conoscere, vedere, o anche di esprimere un punto di vista, una valutazione»⁸), avere «senso della realtà» significa conoscere il mondo e saperlo valutare, in modo spontaneo e immediato, e saper discernere e utilizzare i riferimenti necessari ad orientarsi in esso. Il *senso della realtà* è quindi l’intelligenza immediata delle «verità originarie», che si pone alla base di ogni successivo sviluppo della conoscenza e della vita morale dell’uomo⁹. Ma quali sono queste verità?

È impossibile, proprio perché sono alla base di ogni possibile ragionamento, classificarle ed elencarle in modo definitivo. Esistono tuttavia alcuni tentativi di circoscrivere e di concettualizzare le più importanti tra di esse: come quello compiuto da Livi, che fa segno a quattro «realtà esistenziali» (di carattere contenutistico) e a tre «primi principi della conoscenza» (di carattere formale)¹⁰.

La prima «realtà esistenziale» è il *mondo come universo di cose*. «Ci sono le cose, c’è un insieme di cose (universo), tante cose che formano in qualche modo una totalità (il mondo, la realtà) che abbraccia l’attuale e il possibile, il presente e il passato e il futuro, le qualità sensibili e la sostanza intelligibile che attraverso di esse si presenta»¹¹.

⁸ D. VITALI, *Sensus fidelium*, 149.

⁹ Il «senso della realtà» – che alcuni autori chiamano «senso comune», con una locuzione che si presta a fraintendimenti – può essere inteso nell’accezione *sogettiva* (la facoltà che conosce le «verità originarie»), e nell’accezione *oggettiva* (l’insieme delle «verità originarie»). In generale, sull’argomento cf. P. FAGGIOTTO, «Senso comune», 546-547; FSC; A. LIVI, *Il senso comune*.

¹⁰ Prendendo le mosse dal contributo dato da Étienne Gilson alla discussione sul «punto di partenza» della filosofia, Antonio Livi ha scandagliato in profondità la tematica delle certezze originarie della conoscenza; cf. in particolare i già cit. FSC, e A. LIVI, *Il senso comune*. Purtroppo alcune scelte terminologiche non troppo felici – ad esempio: egli parla quasi esclusivamente di «certezze» piuttosto che di «verità», e usa la dizione equivoca di «senso comune» – hanno forse ostacolato la diffusione che la sua indagine avrebbe meritato.

¹¹ FSC, 43.

Le «cose» immediatamente sperimentate dall'uomo nel mondo equivalgono agli «enti» della metafisica classica: tutto ciò che ha l'essere e che appare come qualcosa di definito e di limitato. Dimensioni essenziali della nozione di «universo» o «mondo» percepita dal senso della realtà sono l'*unità di tutte le cose nell'essere*, e l'*esistenza di un ordine cosmico*: vale a dire, l'unità di struttura che pone le cose in relazione reciproca. L'evidenza di un ordine della realtà si collega con l'evidenza della *limitatezza* di tutte le cose: che in quanto limitate si inseriscono nella struttura globale del mondo. Ogni «cosa», inoltre, è (almeno potenzialmente) un *centro di attività*: centro di forza, di energia, di azione in grado di influire sulle altre cose.

La seconda «realtà esistenziale» è l'*io*.

C'è la coscienza o consapevolezza del «mondo» (*res sunt*), e secondariamente, per una ulteriore riflessione, la coscienza o consapevolezza dell'*io*, intendendo per «io» il soggetto che conosce il mondo, sa di conoscerlo, e sa di essere lui a conoscerlo, sapendo al tempo stesso di esser egli stesso un essere di questo mondo, una delle *res* che ha già affermato come esseri, come realtà, nel primo giudizio¹².

La conoscenza spontanea e immediata distingue il soggetto della conoscenza dalle «cose» dopo aver preso atto dell'esistenza di queste; lo conosce come distinto dalla realtà (distinzione soggetto/oggetto), e lo conosce come un essere fra gli esseri. La struttura della soggettività non è primaria e immediata, bensì secondaria, derivante e dipendente dalla cognizione dell'essere degli enti nella loro totalità. La conoscenza dell'*io* è acquisita mediante la riflessione sull'atto stesso di conoscere: l'*io* conosce se stesso (come soggetto conoscente) nell'atto di conoscere il mondo¹³.

La terza «realtà esistenziale» è la *libertà*. L'*io* «subisce, come ogni altro essere, la causalità dell'universo; ma, al tempo stesso, si sottrae a un'esistenza meramente passiva ed è capace di attività non-riflessa,

¹² FSC, 46.

¹³ Cf. FSC, 45.

non-meccanica, non-necessaria»¹⁴. Questa è l'esperienza della libertà; un'esperienza primaria e indubitabile, in cui l'io si sperimenta come una causa di livello superiore, che non soltanto è causata ma ha qualcosa di creativo. Prendendo consapevolezza di se stesso come di un soggetto libero, l'io vede anche nei propri simili soggetti liberi e responsabili; e dà ad essi il nome di «persone», riconoscendoli essenzialmente diversi dalle «cose». Le persone, libere e *responsabili*, sono inserite in un universo di valori gerarchicamente ordinati: un *ordine morale* che si lega strettamente all'ordine cosmico già intuito, e che prescrive di adeguarsi volontariamente ad esso.

La quarta «realtà esistenziale» è la *causa prima* e il *fine ultimo* di tutto ciò che esiste.

Includere anche Dio tra le certezze oggettive del [senso della realtà] è, da una parte, estremamente impegnativo e problematico; dall'altra parte, è indispensabile affinché sussista la nozione di [senso della realtà] come sistema organico di certezze necessarie e universali, preve a ogni scienza (metafisica compresa)¹⁵.

La causa prima è la fonte di ogni *perfezione* della realtà: è quindi un essere perfettissimo, che gode in sommo grado di intelligenza, di bontà, di libertà. Questo essere – «che tutti chiamano Dio»¹⁶ – è il medesimo che regola l'universo e che dirige la natura allo svolgimento dei suoi fini: la causa prima è anche il fine ultimo, perché ambedue coincidono con la perfezione suprema che si intuisce dietro le tante perfezioni, diverse per modo e qualità, che si colgono nella realtà. Tale certezza non si basa su un'evidenza immediata, ma sull'evidenza della conclusione di un processo inferenziale: che conduce dall'ordine del mondo a una causa trascendente, e da qui a un principio ordinatore, attraverso la realtà della persona e della sua libertà.

¹⁴ *FSC*, 49.

¹⁵ *FSC*, 52-53.

¹⁶ *STh*, I, 2, 3.

I «primi principi della conoscenza» riconosciuti e spontaneamente utilizzati come criteri di ragionamento e di verità dal senso della realtà sono: il *principio di non contraddizione*, il *principio di causalità*, il *principio di finalità*. Il principio di non contraddizione afferma che «è impossibile essere e non essere contemporaneamente e nello stesso senso»: la sua formulazione ontologica è strettamente legata alla formulazione logica («è impossibile affermare e negare una proposizione contemporaneamente e nello stesso senso»), proprio per il nesso esistente (e immediatamente evidente) tra l'essere e il linguaggio, tra la realtà e il discorso che la rappresenta. La realtà non si contraddice, e anche il discorso – poiché si riferisce alla realtà – non può essere contraddittorio. Al principio di non contraddizione si riconducono il *principio del terzo escluso* («non c'è via di mezzo tra l'essere e il non essere») e il *principio di identità* («ciò che è, è ciò che è»)¹⁷.

Il principio di causalità è esprimibile in varie formulazioni; la più generale è che «ogni effetto ha una causa». Una volta esaurita la domanda sul *che cosa* una cosa sia, è spontaneo chiedersi: *da che cosa* questa cosa è? Nessuna cosa composta, nessuna pluralità si spiega per se stessa. «Non si spiega per la semplice ragione che l'un termine costitutivo *non* è l'altro termine costitutivo. Non essendo allora uniti perché essi sono quelli che sono, chi altri o che altra cosa li ha uniti?»¹⁸. Tutto ciò che si muove, è mosso da altro; tutto ciò che accade, ha qualcosa che lo fa accadere. Le cose sono tra loro concatenate da rapporti continui di coordinazione dinamica, di dipendenza (spesso reciproca) sempre necessaria perché qualcosa divenga e sia; la causalità è evidente sia nell'ordine fisico (ambito delle leggi naturali), sia nell'ordine morale (ambito della legge morale).

Il principio di finalità afferma che «ogni agente opera in vista di un fine». Tra le domande fondamentali che l'uomo si pone di fronte agli enti, non ci sono soltanto il «che cosa?» essi sono, e il «da che cosa?» essi provengono, ma anche il *per che cosa?* essi sono.

¹⁷ Cf. T. ALVIRA ET AL., *Metafisica*, tr. it., Le Monnier, Firenze 1987, 30.

¹⁸ T. ALVIRA ET AL., *Metafisica*, 81.

Nel mondo, effettivamente, vediamo che esistono degli esseri che si dirigono verso un fine; nell'ambito dell'esperienza ciò è qualcosa che si mostra evidente non appena si constata che essi agiscono nella stessa maniera per conseguire il meglio; cioè, non agiscono a caso [...] bensì intenzionalmente; ogni agente tende verso un effetto determinato, che ha ragione di fine¹⁹.

Gli esseri intelligenti muovono se stessi verso il fine che si sono proposti e che hanno concepito nel proprio intelletto; gli agenti naturali raggiungono il proprio fine in modo necessario, determinato dall'esterno. Il finalismo è presente nell'ordine morale e nell'ordine fisico; i diversi fini hanno relazione tra loro, e sono disposti in ordine gerarchico.

Le certezze del senso della realtà sono dunque il fondamento ineludibile dell'attività conoscitiva dell'uomo, in qualsiasi cultura ed epoca storica. Ogni ipotesi di ricerca che intenda prescindere dal senso della realtà o voglia opporsi ad esso è intrinsecamente contraddittoria: gli effetti di tale contraddizione possono essere latenti e difficilmente rilevabili, ma sono comunque presenti e minacciano la validità della ricerca nel suo insieme. Tuttavia, è un fatto ben noto che le tradizioni filosofiche – occidentali e orientali – sono caratterizzate da innumerevoli tentativi di sottrarsi alle «verità originarie», di ribellarsi ad esse per edificare teorie della conoscenza e visioni del mondo «originali».

Le certezze del [senso della realtà] possono essere negate, in filosofia, attraverso due procedimenti analoghi, anche se apparentemente opposti: il primo consiste nella esplicita sospensione dell'assenso circa i contenuti del senso comune, con l'intenzione di recuperarli (tutti o in parte) attraverso una dimostrazione deduttiva, come è il caso di Descartes; il secondo procedimento consiste invece nell'intenzione *a priori* di dimostrare falsi (illusori) i contenuti del senso comune, come è il caso di Parmenide riguardo al divenire delle cose, o di Eraclito riguardo al principio di identità, o di Hume riguardo alle nozioni di sostanza e causa, e così via²⁰.

¹⁹ A.L. GONZALEZ, *Filosofia di Dio*, tr. it., Le Monnier, Firenze 1988, 124.

²⁰ *FSC*, 151.

È facile mostrare, a chi non abbia preclusioni contro il realismo filosofico, che è impossibile dubitare di *tutte* le certezze del senso della realtà allo stesso tempo: il dubbio iperbolico è un atto della volontà, non dell'intelletto. Ed è impossibile anche, dal momento che le «verità originarie» costituiscono un sistema *organico*, negare sia pure *una* di esse: che sono inevitabilmente concatenate, e si presuppongono reciprocamente.

Le certezze del senso della realtà non sono, però, *dimostrabili*. Come dice Aristotele, a proposito del principio di non contraddizione:

Certuni [...] pretendono che si dia dimostrazione anche di questo, ma tale loro pretesa è effetto della loro impreparazione, giacché è segno di impreparazione il non saper riconoscere di quali cose si debba cercare dimostrazione e di quali no; difatti è senz'altro impossibile che si dia dimostrazione di tutte quante le cose (in tal caso, infatti, si andrebbe all'infinito e, quindi, neppure così si produrrebbe dimostrazione)²¹.

Come fare, allora, a difendere le «verità originarie» dagli arbitrari tentativi di chi vorrebbe ignorarle o negarle? Aristotele stesso ha proposto un tipo di fondazione critica del senso della realtà, che si potrebbe chiamare «indiretto» o «elenctico»: basato sulla rilevazione delle incongruenze in cui inesorabilmente cade chi voglia ragionare prescindendo da esso. A proposito del principio di non contraddizione (ma il discorso può essere esteso al sistema delle «verità originarie» nel suo complesso), continua lo Stagirita:

anche per quanto concerne tale principio, l'impossibilità di dimostrare che una cosa sia e non-sia può essere provata mediante confutazione, purché il nostro interlocutore intenda dare alle sue parole un certo significato; ma se egli parla senza costrutto, è ridicolo mettersi a cercare un'argomentazione contro di lui che non ha niente da argomentare: difatti un tale uomo, in quanto si trova in tale stato, somiglia ormai a una pianta²².

²¹ *Met.*, IV, 4, 1006 a 5-9.

²² *Met.*, IV, 4, 1006 a 11-14.

Chi nega il senso della realtà non potrebbe, a rigore, *parlare*; e neanche *pensare* discorsivamente. Come rileva Sommovilla, infatti, tutti i discorsi grammaticalmente corretti si compongono, in ultima analisi, di tre categorie di proposizioni: *dichiarative* e affini, sorrette dal principio di non contraddizione; *causali* e affini, sorrette dal principio di causalità; *finali* e affini, sorrette dal principio di finalità²³. Poiché questo vale per tutte le lingue (come è dimostrato dalla possibilità di traduzione da una lingua a un'altra), non si può parlare senza fare continuamente appello alle «verità originarie»; il che rende evidente quanto sia velleitaria ogni negazione del senso della realtà, la quale, esprimendosi nel discorso, presuppone inevitabilmente i principi che intende negare.

Pensare discorsivamente, di fatto, non è altro che *ragionare*: a differenza dell'intelletto (il νοῦς della filosofia greca), *quasi intus legens* secondo san Tommaso d'Aquino²⁴, la ragione (λόγος) procede in modo argomentativo. Chiarisce l'Aquinate: «Sebbene l'intelletto e la ragione non siano facoltà diverse, tuttavia vengono denominati da atti diversi: infatti il termine intelletto è desunto dall'intima penetrazione della verità; mentre ragione deriva dalla ricerca e dal processo discorsivo»²⁵. E ancora:

Intendere non significa altro che percepire una verità di ordine intellettuale. Ragionare invece significa procedere da una conoscenza a un'altra, nel conoscere la verità. [...] Il ragionamento sta all'intellezione, come il moto sta al riposo [già conseguito], o come l'acquisizione sta al possesso: l'una cosa appartiene all'essere perfetto, l'altra a quello imperfetto²⁶.

L'uomo può cogliere con la combinazione di cogitativa e di intelletto – cioè con il *senso della realtà* – soltanto le «verità originarie»; tutte le altre conoscenze le acquisisce mediante la ragione²⁷.

²³ G. SOMMAVILLA, *Il pensiero*, 19-20.

²⁴ Cf. *STh*, II-II, 8, 1.

²⁵ *STh*, II-II, 49, 5 ad 3.

²⁶ *STh*, I, 79, 8.

²⁷ «Ragione», in *DEST*, 512-514.

A questo punto, però, è facile trarre una conclusione di grande importanza: se la ragione non è altro che il pensiero discorsivo, e se il pensiero discorsivo si fonda sul senso della realtà, allora *la ragione si fonda sul senso della realtà* – e quindi sulle «verità originarie» che esso attinge. Riportiamo di nuovo il passaggio conclusivo di *Fides et ratio*, 4: «Quando la ragione riesce a intuire e a formulare i principi primi e universali dell'essere e a far correttamente scaturire da questi conclusioni coerenti di ordine logico e deontologico, allora può dirsi una ragione retta o, come la chiamavano gli antichi, *orthòs logos, recta ratio*»²⁸. *Non si dà dunque retta ragione, se non nel pieno accordo con il senso della realtà.*

2. RAGIONE NATURALE E RAGIONE SAPIENZIALE

La *ragione*, cioè l'«intelletto discorsivo», è la facoltà che distingue l'uomo dagli animali: *homo est animal rationale*²⁹. La sua portata è universale proprio per l'apertura conoscitiva universale del senso della realtà, e delle «verità originarie» che esso giunge a conoscere. Nell'intento di sottolineare l'appartenenza essenziale di questa facoltà alla natura umana – anche se, di fatto, è pienamente esercitata solo dagli uomini di *buon senso*³⁰ – essa viene detta *ragione naturale*.

La conoscenza fornita dalla ragione naturale ha il carattere dell'*intenzionalità*: laddove «intenzione» va intesa nel senso etimologico del «tendere verso» qualcosa³¹. L'«identificazione intenzionale» che così

²⁸ *FR*, 4.

²⁹ Cf. *Pol.*, I, 2, 1253 a 9; *STh*, I-II, 71, 2; II-II, 34, 5.

³⁰ Utilizziamo l'espressione «uomo di buon senso», peraltro piuttosto equivoca, per indicare colui che non si oppone al senso della realtà, che prende atto delle «verità originarie» senza volerle stravolgere in nome di una presunta originalità (o reale superbia!) conoscitiva. Cf. l'opposizione manzoniana tra «buon senso» e «senso comune»: «*il buon senso c'era; ma se ne stava nascosto, per paura del senso comune* (Manzoni): dove con “senso comune” il Manzoni intende l'opinione della maggioranza in contrasto con la saggezza istintiva dei singoli» («Buonsenso», in *VLI*, 543).

³¹ Cf. A. COLOMBO, «Intenzionalità», 1471-1475.

si realizza è rivelatrice di ciò che le cose sono. Il soggetto cosciente non *comprende* totalmente (nel senso etimologico di «abbracciare», «contenere», *comprehendere*) l'oggetto conosciuto; l'oggetto è infatti *trascendente* rispetto al soggetto, esistendo «al di là», «al di fuori» di esso, ed essendo «indipendente dall'atto mediante il quale viene conosciuto»³². Però il soggetto, pur senza riuscire a «sapere tutto» dell'oggetto che ha di fronte, riesce a cogliere lo splendore delle sue perfezioni; uno splendore attenuato, talora offuscato, ma pur sempre visibile e riconoscibile nella sua intensità e nelle sue sfumature. La conoscenza «intellettuale» (o «intellettiva», o «astrattiva», o «per astrazione» – rivolta alle essenze delle cose in quanto astrabili dalla materia individuale ad opera dell'intelletto)³³ consente all'uomo di proiettarsi *estaticamente* (ἔκστασις, «uscire di sé»)³⁴ verso la realtà.

La conoscenza intellettuale non è però la sola operazione dell'anima che consente alla persona umana di *tendere verso* la realtà conoscibile – unendosi ad essa, pur rimanendone distinta. L'uomo, infatti, non solo è attratto dalla *verità* delle cose, ma anche dalla loro *bontà*; non solo può *conoscere* la realtà, ma anche *amarla*, e unirsi (intenzionalmente) ad essa nell'atto d'amarla. Di fronte alla bontà e alla perfezione delle cose la persona umana prova un'inclinazione, un «appetito»³⁵; che, inteso in questo senso, è la forma più universale dell'*amore*.

Oggetto proprio dell'amore è il *bene* – «poiché l'amore comporta una connaturalità o compiacenza dell'amante rispetto all'amato, e per ciascun essere è bene quanto a esso è connaturale o proporzionato»³⁶ –; ed effetto proprio dell'amore è l'*unione affettiva* dell'amante con l'amato. Questo tipo di unione – così come l'unione conoscitiva – ha le caratteristiche specifiche dell'*unione intenzionale*: il soggetto *amante*, così come il soggetto *cosciente*, trascende se stesso e raggiunge il

³² G. GIANNINI, «Trascendente», 1296.

³³ Cf. G. BERGHIN-ROSÈ, *Elementi*, 195-215.

³⁴ Sull'uso filosofico di «estasi», intesa in senso etimologico, cf. «Estasi», in *DFil*, 348.

³⁵ Cf. R. VERNEAUX, *Psicologia*, 45.

³⁶ *STh*, I-II, 27, 1.

suo oggetto «tal quale esso è»³⁷. Rispetto all'intenzionalità della conoscenza, quella dell'amore, «se pur meno manifesta, è più decisa»³⁸: la volontà non termina a una *rappresentazione* della cosa, ma alla *cosa* stessa; non si accontenta del possesso *teoretico*, ma tende al possesso *concreto* di ciò che ama.

Oltre alla conoscenza intellettuale e all'amore, esiste ancora una terza modalità di unione intenzionale dell'uomo con la realtà, che coinvolge tutte le facoltà della persona (sia conoscitive sia appetitive): la conoscenza «per connaturalità» (*cognitio per quandam connaturalitatem*), ovvero conoscenza «affettiva» (*cognitio affectiva*), o conoscenza *per modum inclinationis*³⁹. Tale forma di conoscenza si attua nel momento in cui l'intelletto non coglie *direttamente* l'oggetto (tramite la rappresentazione), ma lo conosce *indirettamente* a partire dagli effetti che esso produce sulle facoltà appetitive del soggetto. Guardando non all'oggetto in quanto conoscibile intellettualmente, ma alle inclinazioni affettive e alle disposizioni della volontà che il soggetto vive in sua presenza, l'intelletto conosce l'appetibilità – e quindi la *bontà* – dell'oggetto in relazione alla natura del soggetto. «Conoscere affettivamente» non significa, perciò, «conoscere con l'affetto» (è impossibile per definizione!), ma *conoscere l'affetto* che la cosa ridesta, e in virtù di tale risonanza comprendere l'appetibilità della cosa stessa – comprendere la cosa *in quanto appetibile*.

In altre parole, la *cognitio affectiva* è «una conoscenza di carattere razionale che utilizza come mezzo un'inclinazione appetitiva»⁴⁰. Gli atti delle facoltà appetitive *ridondano* sulle facoltà conoscitive, per il legame che li unisce nell'unica essenza dell'anima: «Allora l'oggetto che l'intelletto conosce in forza della sua capacità intenzionale, si arricchisce della specificità dell'*appetitus*, di quella modificazione positiva o negativa, frutto dell'azione causale reale delle cose sul

³⁷ R. VERNEAUX, *Psicologia*, 46.

³⁸ A. COLOMBO, «Intenzionalità», 1471.

³⁹ La terminologia riportata è usata da san Tommaso d'Aquino in diversi luoghi della sua opera; cf. M. D'AVENIA, *La conoscenza*.

⁴⁰ D'AVENIA, *La conoscenza*, 105.

soggetto»⁴¹. In tal modo, la ridondanza dell'amore sulla conoscenza amplia e perfeziona la conoscenza stessa. L'esperienza quotidiana e il senso della realtà (che rendono «plausibili espressioni come “vedere con gli occhi dell'amore”, “l'amore vede”, “chi ama sa”»⁴²) testimoniano che il «sapiente» non si identifica con lo «scienziato», né con il «filosofo»⁴³: la conoscenza più profonda non scaturisce dal raziocinio, ma dall'intuizione del bene e dalla capacità di imparare da esso.

La conoscenza fornita dalla ragione naturale è prevalentemente *astratta*, cioè *intellettuale*; tuttavia essa richiede, per il suo pieno sviluppo, un certo grado di *connaturalità* con la realtà, di empatia con le persone e le situazioni – abbracciando così, in modo irriflesso, l'intera gamma delle esperienze vissute (e di quelle potenzialmente vivibili) dall'essere umano.

L'uomo di buon senso utilizza, di solito, la ragione naturale in modo piuttosto limitato; senza attuarne fino in fondo le potenzialità conoscitive e giungere così a comprendere le *cause* della realtà. È lo *scienziato* che si spinge a ricercare le cause *prossime* delle cose, con un procedimento rigoroso e verificabile adatto, però, a un ambito ristretto di fenomeni; è invece il *filosofo* che si occupa delle cause *remote*, utilizzando la ragione in modo più vasto e profondo, ma lontano dall'evidenza, e quindi incapace di conquistare il consenso universale.

L'uomo di buon senso, inoltre, anche se è scienziato e filosofo, solo con difficoltà arriva a fissare lo sguardo sulle cause *ultime* della realtà: su quella che, in sé, è la Causa *prima* di tutte le cose. La ragione naturale – basandosi proprio sui primi principi della realtà, e quindi sulle verità universali appartenenti alla «filosofia implicita» dell'umanità – conduce sì ad ammettere l'esistenza di Dio; ma la certezza di questa ammissione viene incrinata dal dissidio esistente, in ogni uomo, tra la parte conoscitiva e quella affettiva, tra l'intelletto e la volontà, tra la mente ed il cuore. Tale dissidio è alimentato dal disordi-

⁴¹ D'AVENIA, *La conoscenza*, 117.

⁴² D'AVENIA, *La conoscenza*, 160.

⁴³ Almeno nel senso che la parola ha assunto nel linguaggio moderno: per cui il «filosofo» non è l'«amante della sapienza» di classica memoria, ma semplicemente l'esperto nel campo di una particolare disciplina umanistica – la filosofia, appunto.

ne profondo che ogni persona umana porta dentro di sé, e impedisce alla ragione naturale di «funzionare» correttamente: cioè di riconoscere l'insieme dei propri presupposti, di svilupparlo fino alle ultime conseguenze, di guidare l'uomo ad agire in conformità con ciò che egli stesso riconosce essere vero.

Il tentativo di armonizzare la mente ed il cuore, di integrare l'intelletto con l'affetto, di unire la conoscenza «per astrazione» alla conoscenza «per connaturalità» richiede un grande, appassionato, totalizzante *amore per la Verità*: una Verità che è anche Via e Vita – nel senso eminente del Λόγος cristiano, ma anche (per partecipazione) nel senso del 道 dào della cultura cinese⁴⁴.

Ora, questo tentativo è compiuto dal *sapiente*. Egli sa che la conoscenza più profonda e più perfetta si attua non solo intellettualmente, ma anche affettivamente; è consapevole che per raggiungere la pienezza della Verità occorre che la *adaequatio rei et intellectus* si estenda all'intera persona; e affinché ciò avvenga, occorre inserirsi integralmente nell'ordine (fisico e morale) delle realtà – occorre *vivere secondo virtù*.

Sul terreno di un'esistenza virtuosa, la ragione naturale cresce e si sviluppa fino a diventare *ragione sapienziale*. Unicamente protesa alla ricerca del vero che è bene e del bene che è vero, più che parlare essa *fa segno*; più che dimostrare, essa *mostra*; è avara di «ragionamenti» non per difetto, ma per *eccesso* di conoscenza.

Una nassa serve a prendere i pesci, ma quando il pesce è preso non si pensa più alla nassa. Una tagliola serve a prendere le lepri, ma quando la lepre è presa non si pensa più alla tagliola. Le parole servono ad afferrare le idee, ma quando l'idea è afferrata non si pensa più alle parole. Come potrei trovare un uomo che non pensa più alle parole, per conversare con lui?⁴⁵

⁴⁴ Cf. 靖保路 JING BĀOLÙ, “期待中的中国道文化” «Qīdài zhōng de Zhōngguó dào wénhuà», 393-423.

⁴⁵ 「荃者所以在魚，得魚而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得忘言之人而與之言哉？」 «Quán zhě suǒyǐ zài yú, dé yú ér wàng quán; tí zhě suǒyǐ zài tù, dé tù ér wàng tí; yán zhě suǒyǐ zài yì, dé yì ér wàng yán. Wú ān dé wàng yán zhī rén ér yǔ zhī yán zāi?» (莊子 ZHUĀNGZǐ, 《莊子》 Zhuāngzǐ, 26, 13).

In questa frase di 莊子 Zhuāngzǐ, risalente a 24 secoli fa, si rivela la caratteristica costitutiva della ragione sapienziale: in essa la conoscenza «per astrazione» si integra e si subordina alla conoscenza «per connaturalità»; essa, più che *vedere* la verità, la *gusta* – e per comunicare questo *sapore*, che è ineffabile, usa il pensiero per forzare le parole ad andare oltre il pensiero e le parole, direttamente al cuore della realtà.

3. EVANGELIZZAZIONE E INTERCULTURAZIONE

Secondo la Rivelazione cristiana Gesù Cristo è il Verbo di Dio: termine (traduzione di Λόγος) che significa, al tempo stesso, *ragione e parola* – cioè *ragione capace di comunicarsi*. Dio ha creato il mondo per mezzo del Verbo; e alla fine dei tempi ricapitolerà in lui «tutte le cose, quelle del Cielo come quelle della terra» (Ef 1,10). Ma al Verbo si appropria anche la *Sapienza* di Dio⁴⁶, che regge tutto l'ordine della creazione e il governo del mondo, e risplende in ciò che agli uomini appare la più grande stoltezza: la croce di Cristo.

Creato nel Verbo e per mezzo del Verbo, eterna Sapienza del Padre, l'intero universo è indirizzato all'uomo, immagine di Dio (Gn 1,26) e chiamato a una relazione personale con Lui. È grazie alla sua partecipazione al Λόγος divino, che il λόγος umano ha la possibilità di comprendere la realtà, di elevarsi alla ragione sapienziale e di accogliere la luce della fede⁴⁷.

Obbedendo al comando, ricevuto da Gesù Cristo, di annunciare il Vangelo a tutti gli uomini, la Chiesa si è trovata di fronte a civiltà lontanissime da quella latina-occidentale in cui essa stessa si è formata e consolidata: cosicché è evidente come non possa darsi evangelizzazione senza un processo di integrazione e radicamento, che porti il messaggio cristiano ad essere compreso, reinterpretato e accettato dalle varie culture.

⁴⁶ Sulla Sapienza come appropriazione del Verbo in teologia trinitaria, cf. A. OLMI, «Il concetto di appropriazione», 68-128.

⁴⁷ Cf. BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*.

Per designare l'incontro tra la Rivelazione cristiana e le culture ci si era inizialmente serviti di molti termini, «tutti insoddisfacenti: adattamento, accomodamento, indigenizzazione, inserimento, contestualizzazione, incarnazione»⁴⁸. Sotto l'influsso delle ricerche di antropologia culturale la teologia missionaria, e in seguito il Magistero della Chiesa, hanno preso a usare indifferentemente «acculturazione» e «inculturazione»: termini originariamente riferiti all'integrazione di ogni individuo nella cultura del proprio gruppo di appartenenza. In questo senso, dal 1953 «il missiologo belga P. Charles ed altri teologi dopo di lui parlano di “acculturazione”»; anche il papa Giovanni Paolo II se ne servirà come sinonimo di “inculturazione”, precisando che “questo neologismo esprime perfettamente uno degli elementi del grande mistero dell'incarnazione”»⁴⁹.

Gradualmente, al termine «acculturazione» si è preferito «inculturazione»: inteso come «lo sforzo della Chiesa per far penetrare il messaggio di Cristo in un determinato ambiente socioculturale, invitandolo a credere secondo tutti i suoi valori propri [...] conciliabili con il Vangelo»⁵⁰. Anche su questa parola, però, sono state avanzate autorevoli riserve. Il papa Benedetto XVI ha suggerito l'uso di «incontro delle culture» o «interculturalità»⁵¹; e, in definitiva, il termine oggi più accettabile sembra essere *interculturazione*.

Ma in che modo deve svolgersi tale processo?⁵² Come può essere superata l'estraneità tra i molteplici modi di pensare, di comunicare, di

⁴⁸ E.-J. PÉNOUKOU, «Inculturazione», 690.

⁴⁹ E.-J. PÉNOUKOU, «Inculturazione», 690.

⁵⁰ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Fede e inculturazione», 359.

⁵¹ Cf. J. RATZINGER, *Fede. Verità. Tolleranza*, 60-74.

⁵² Un'importante precisazione sul processo di inculturazione è contenuta in GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, 52: «Svolgendo l'attività missionaria tra le genti, la Chiesa incontra varie culture e viene coinvolta nel processo d'inculturazione. È, questa, un'esigenza che ne ha segnato tutto il cammino storico, ma oggi è particolarmente acuta e urgente. Il processo di inserimento della Chiesa nelle culture dei popoli richiede tempi lunghi: non si tratta di un puro adattamento esteriore, poiché l'inculturazione “significa l'intima trasformazione degli autentici valori culturali

vivere presenti al mondo?⁵³ Esiste una *strategia* privilegiata, per combattere nel modo più efficace la «buona battaglia» (2 Tm 4,6) dell’annuncio del Vangelo a tutte le culture e a tutti i popoli della terra?

Da quello che abbiamo detto sinora, poiché Dio si rivela all’uomo nel Verbo-Λόγος, che è Sapienza-Ragione al grado più alto, è proprio nell’esercizio della «retta ragione» che si può conoscere Gesù Cristo, e nel «vivere secondo ragione» (cioè *virtuosamente*) che ci si predispone a incontrarlo.

Di fronte a una civiltà che ignori il cristianesimo, perciò, i missionari si trovano a percorrere un cammino in tre tappe: *in primo luogo*, identificare i «semi del Verbo»⁵⁴ in essa presenti, cioè i frammenti della Verità totale, seminati dal Verbo presso tutti i popoli e tutte le culture; *in secondo luogo*, depurare tale presenza parziale e seminale del Verbo dagli errori più o meno gravi, che ad essa si sono inevitabil-

mediante l’integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture”. È, dunque, un processo profondo e globale che investe sia il messaggio cristiano, sia la riflessione e la prassi della Chiesa. Ma è pure un processo difficile, perché non deve in alcun modo compromettere la specificità e l’integrità della fede cristiana».

⁵³ San Giovanni Paolo II stabilisce tre criteri per giudicare la validità dei processi d’inculturazione: «Il primo è quello dell’universalità dello spirito umano, le cui esigenze fondamentali si ritrovano identiche nelle culture più diverse. Il secondo, derivante dal primo, consiste in questo: quando la Chiesa entra in contatto con grandi culture precedentemente non ancora raggiunte, non può lasciarsi alle spalle ciò che ha acquisito dall’inculturazione nel pensiero greco-latino. [...] In terzo luogo, ci si guarderà dal confondere la legittima rivendicazione della specificità e dell’originalità del pensiero [delle altre culture] con l’idea che una tradizione culturale debba rinchiudersi nella sua differenza ed affermarsi nella sua opposizione alle altre tradizioni, ciò che sarebbe contrario alla natura stessa dello spirito umano» (FR, 72).

⁵⁴ La nota espressione, traduzione di λόγοι σπερματικοί, risale a san Giustino. Secondo il Padre apologeta il Λόγος divino apparve, nella sua pienezza, solo in Cristo; ma ogni uomo – e, oggi possiamo dire, ogni cultura – possiede nella sua ragione un germe (σπέρμα) del Λόγος. Cf. B. ALTHANER, *Patrologia*, 70-71.

mente mescolati; *in terzo luogo*, utilizzare quegli elementi che, da un lato, appartengono genuinamente alla cultura interlocutrice, dall'altro contengono *in nuce* la Verità cristiana, come categorie concettuali e simboliche per tradurre, annunciare, rendere comprensibile la Rivelazione biblica e la fede della Chiesa.

4. L'INTERCULTURAZIONE «LOGOCENTRICA» DI P. MATTEO RICCI

La suddetta strategia «logocentrica» – possiamo chiamarla così, perché si fonda sulla partecipazione del λόγος-ragione umano al Λόγος-Verbo divino – coincide di fatto con il «metodo dell'accomodamento» attuato da P. Matteo Ricci, nel suo quasi trentennale soggiorno in Cina⁵⁵. Senza soffermarci sulla figura del grande gesuita maceratese, vorremmo adesso entrare nel vivo del nostro argomento: riflettendo sul ruolo della *ragione* nella sua opera missionaria, e in particolare sull'articolazione di *ragione naturale* e *ragione sapienziale* nell'ambito del suo pensiero.

Considerando l'«accomodamento» ricciano nella prospettiva «logocentrica» sopra accennata, possiamo facilmente distinguere i tre momenti costitutivi di tale strategia: 1) l'*individuazione* dei «semi del Verbo» nella cultura cinese; 2) la *depurazione* della presenza seminale del Verbo in Cina da errori e distorsioni, che la rendono incompatibile con la recezione dell'annuncio cristiano; 3) l'*uso teologico* dei «semi depurati», al fine di rendere pienamente comprensibile la Rivelazione da parte della civiltà in cui Ricci si era profondamente immerso.

Lo studio approfondito e l'esperienza personale avevano portato ben presto il gesuita maceratese a farsi una chiara idea delle peculiari qualità del popolo cinese. Scrivendo a P. Girolamo Costa, egli poteva testimoniare il carattere intelligente e pacifico: «La Cina è differentissima delle altre terre e genti, perciòché è gente savia, data alle lette-

⁵⁵ Tra le biografie più sintetiche ed efficaci di P. Matteo Ricci, segnaliamo: G. CRIVELLER, *Matteo Ricci*.

re e puoco alla guerra, è di grande ingegno»⁵⁶. Giudizio confermato, dieci anni più tardi, in una lettera a P. Francesco Pasio:

Sono i cinesi di bello ingegno naturale et acuto; il che si vede bene ne' loro libri, ne' discorsi, nelle vesti di tanto artificio che fanno e nel governo di questa macchina, che fa stupire a tutto questo Oriente [...] Sono anco inclinati alla pietà, se bene ad altri parerà il contrario, perché sono ito scorgendo questo puoco a puoco. E cominciando dal principio, anticamente seguitero la legge naturale assai più intiera che ne' nostri paesi; e mille e cinquecento anni inanzi era questa gente poco data all'idoli e quei che adorava per idoli non era gente tanto sciagurata come quei che i nostri Egittj, Greci e Romani adorano, ma gente che pensavano essere molto virtuosa, e di che contavano opre assai buone. Anzi i libri de' letterati, che sono i più antichi e di più autorità, non danno altra adoratione che al cielo e alla terra e al Signore di essi. E, esaminando bene tutti questi libri, ritrovaremo in essi pochissime cose contra il lume della ragione e moltissime conforme a essa⁵⁷.

Il grande apprezzamento manifestato dai cinesi nei confronti della ragione li aveva portati ad ammirare in modo particolare gli scritti di alcuni grandi sapienti vissuti nell'antichità, ma venerati senza interruzione nel corso dei secoli. Dice Ricci a P. Lelio Passionei: «Fiorirono nel tempo che fra noi fiorì Platone e Aristotile [...] anco tra loro alcuni letterati di buona vita che fecero alcuni libri di cose morali non per via di scientia, ma di sententie buone, dei principali de quali fecero poi quattro libri, che sono adesso gli più stimati e letti de giorno e de notte»⁵⁸.

Una conseguenza importante di tale attitudine sapienziale del popolo cinese, Ricci la trova nel discernimento da esso mostrato nei confronti della religione naturale, come afferma nella sua cronaca della missione gesuita in Cina:

⁵⁶ M. RICCI, «Lettera al p. Girolamo Costa S.I., 14 agosto 1599», 362.

⁵⁷ M. RICCI, «Lettera al p. Francesco Pasio S.I., 15 febbraio 1609», 517.

⁵⁸ M. RICCI, «Lettera al p. Lelio Passionei S.I., 9 settembre 1597», 349.

Di tutte le gentilità venute a notizia della nostra Europa non so di nessuna che avesse manco errori intorno alle cose della religione di quello che ebbe la Cina nella sua prima antichità. Percioché ritruovo ne' suoi libri, che sempre adorano un suppremo nume che chiamano Re del Cielo, o Cielo e terra [...] Fecero sempre molto caso di seguire in tutte le loro opere il dettame della ragione che dicevano avere ricevuta dal Cielo, e mai credettero del Re del Cielo e degli altri spiriti, suoi ministri, cose tanto sconcie, quanto credettero i nostri Romani, i Greci, gli Egittij e altre strane nationi⁵⁹.

Si direbbe, dunque, che il popolo cinese fosse superiore agli antichi popoli pagani d'Occidente (i greci e i romani), sia per l'amore della sapienza sia per la pratica della virtù; e questo avrebbe potuto far sperare in una particolare docilità dei cinesi nei confronti del Vangelo. Nella sua corrispondenza Ricci esprime più volte il proprio ottimismo riguardo la conversione della Cina; come è testimoniato, ad esempio, da una lettera a P. Girolamo Costa: «la gente per esser pacifica e di ingegno non sta tanto aversa dalla verità che, udendo le ragioni della nostra santa fè, non si habbi da sottomettere ad essa»⁶⁰.

Tuttavia, i cinesi contemporanei di Ricci non erano più, in un certo senso, all'altezza della loro civiltà. Egli osserva amaramente nella cronaca della sua missione:

Conciosia che la natura corrotta, se non viene agiutata dalla gratia Divina, sempre da se stessa se ne corre al basso, vennero poi questi miseri huomini [i cinesi] puoco a puoco spengendo tanto di quel primo lume et ad allargarsi in una libertà sì grande che dicono e fanno già quanto vogliono de dritto e di torto senza nessuna paura; a talché quei che in questi tempi scappano dall'Idolatria, puochi sono che non cadano nell'Atheismo⁶¹.

⁵⁹ M. RICCI, *Della entrata*, 90-91.

⁶⁰ M. RICCI, «Lettera al p. Girolamo Costa S.I., 15 ottobre 1596», 344.

⁶¹ M. RICCI, *Della entrata*, 91.

Che cos'era successo di così grave, nella storia del popolo cinese, da farlo allontanare dalla sua antica sapienza – e di conseguenza anche da Dio?

La presenza seminale del Verbo nell'antica Cina potrebbe riassumersi, interpretando il pensiero ricciano, in due punti fondamentali: *primo*, la consapevolezza della trascendenza del Signore Supremo (上帝 Shàngdì), che non coincide con il cosmo ma è al di sopra di esso, non coincide con il Cielo e la Terra ma è il Signore del Cielo e della Terra – e quindi può essere identificato con Dio; *secondo*, la costante tensione verso il perfezionamento personale, e l'elevazione della propria umanità. Di questi due cardini dell'antica civiltà cinese, il secondo era ben saldo anche ai tempi di Ricci; la figura del sapiente – che si identificava con il confuciano «uomo nobile» (君子 jūnzǐ), opposto all'«uomo meschino» (小人 xiǎorén) – era anche allora tenuta nella più grande considerazione. Ma il primo cardine, il più importante, quello che – nella prospettiva cristiana – dà l'autentico significato anche al secondo, si era progressivamente dissestato.

La causa? L'affermazione, nel corso dei secoli, delle cosiddette Tre Religioni (三教 Sān Jiào): il daoismo, il buddhismo e il neoconfucianesimo. Così Ricci stesso le presenta, facendo parlare l'interlocutore cinese del 《天主實義》 *Tiānzhǔ shíyì* (*Il vero significato di «Signore del Cielo»*), il *Catechismo* da lui pubblicato a Pechino nel 1603.

Laozi sostiene che gli esseri sono generati dal non-essere, e considera il non-essere come la Via⁶²; il Buddha sostiene che il mondo visibile emerge dal vuoto, e considera il vuoto come il Principio⁶³; i

⁶² 老子 Lǎozǐ è una delle maggiori figure della cultura cinese. La sua esistenza reale è ancora controversa; la tradizione la colloca nel VI secolo a.C., alcuni storici nel IV. Il non-essere è il 無 wú del 老子 Lǎozǐ; è la pura potenzialità indifferenziata che, nella concezione daoista, precede e fonda ogni passaggio all'atto.

⁶³ Il termine 佛陀 Fótuó rende in cinese il participio passato sostantivato sanscrito *buddha*, che significa «il risvegliato»; indica un essere che abbia raggiunto l'illuminazione (*bodhi*). In particolare questo nome si riferisce a Siddhārtha Gautama (566-486 a.C.), fondatore del buddhismo. Il vuoto (空 kōng) è la «vacuità» (*śūnyatā*), categoria basilare del buddhismo, che indica la non-sostanzialità e l'impermanenza di tutti i fenomeni.

confuciani sostengono che nel trasformarsi dello *yi* risiede il fondamento supremo, e quindi considerano l'essere come il principio fondamentale e l'onestà come l'oggetto della scuola di vita⁶⁴. Chi è nel giusto, dal Suo riverito punto di vista?⁶⁵

Dal punto di vista contemporaneo, queste tre religioni, o dottrine filosofico-religiose, appaiono di grandissimo interesse. Certamente esse non rendono possibile l'*esperienza del Santo*, cioè la comunione con il Dio trinitario, che si attua solo attraverso la fede in Gesù Cristo; il daoismo e il neo-confucianesimo non vanno al di là della dimensione cosmica, mentre il buddhismo anela a trascenderla, facendo leva però sulle semplici capacità umane. Esse però si fondano su *esperienze del sacro* di straordinaria intensità, capaci di modificare la condizione esistenziale di coloro che le vivono⁶⁶. E poiché ogni dimensione del sacro partecipa della suprema dimensione del Santo – e a suo modo la rivela –, le Tre Religioni della Cina contengono anch'esse i «semi del Verbo», e alcuni loro elementi possono essere integrati in una teologia cattolica autenticamente cinese.

Tuttavia, dal punto di vista del missionario che, alla fine del XVI secolo, entrava per la prima volta in Cina, le Tre Religioni si presentavano in una luce assai diversa. Non si trattava, allora, di *interpretarle* per cercare in esse quali aspetti fossero compatibili con i contenuti della Rivelazione, e quali categorie fossero utilizzabili per annunciare

⁶⁴ Parlando di «confuciani», qui Ricci ha in mente piuttosto gli aderenti al neo-confucianesimo: una sintesi del pensiero confuciano, daoista e buddhista che risale a 韓愈 Hán Yù (768-824) e 李翱 Lǐ Áo (774-836), e che si sviluppò successivamente durante la dinastia 宋 Sòng (960-1279). Nella tradizione interpretativa del *Libro dei Mutamenti* (易经 *Yìjīng*), il più antico dei testi classici cinesi e il quarto dei *Cinque Classici* (五經 *Wǔjīng*) del confucianesimo, lo 易 *yì* è il mutamento inteso come principio generatore supremo della realtà.

⁶⁵ *VSSC*, 66.

⁶⁶ Sulla distinzione tra esperienza del sacro ed esperienza del Santo, e più in generale su una concezione ierologica compatibile con il realismo tomista, cf. A. OLMÍ, «Senso della realtà», 152-172.

il Vangelo; bensì di chiedersi se esse – così come *venivano interpretate* nella Cina del tempo! – fossero vere o false nei loro principi dottrinali, adeguate o meno, nel loro linguaggio, a parlare del mistero del Dio trinitario.

Ponendo la domanda in questi termini, la risposta non poteva che essere negativa. Mentre il confucianesimo originario appariva a Ricci «cristianizzabile», perché il suo impianto metafisico ed etico era pienamente in accordo con la retta ragione, le Tre Religioni non lo apparivano affatto: il loro *immanentismo* (daoismo e neoconfucianesimo) e il loro *acosmismo* (buddhismo) si opponevano radicalmente al *realismo* metafisico cristiano; i concetti da essi usati per rappresentare l'Assoluto (in particolare il «vuoto», 空 kōng, buddhista, e il «nulla», 無 wú, daoista) risultavano totalmente inadeguati per fare segno alla pienezza e alla sovrabbondante ricchezza di essere del Dio trinitario.

Le Tre Religioni, dunque, erano considerate da Ricci il più grande ostacolo all'evangelizzazione della Cina. I loro errori andavano combattuti utilizzando un talento prezioso di cui la civiltà cinese sembrava disporre in abbondanza: la capacità di usare la retta ragione.

5. EDUCARE ALLA RAGIONE ATTRAVERSO LA MATEMATICA APPLICATA E LA «FILOSOFIA IMPLICITA»

Dopo aver compiuto il *primo passo* del suo percorso di «accomodamento» – cioè dopo aver identificato i «semi del Verbo» presenti nell'antica e nobile civiltà cinese –, Ricci si trovò di fronte al problema della loro *depurazione*: com'era possibile liberare questa presenza, parziale e seminale, del Verbo dagli errori che ad essa si erano mescolati, e che avrebbero ostacolato in modo irrimediabile l'annuncio del Vangelo?

Era necessario ricorrere alla retta ragione: stimolare un pensiero capace di riflettere sulle «verità originarie», e grazie ad esse di riconoscere in quale misura le idee dominanti delle Tre Religioni fossero lontane dal senso della realtà – e quindi dovessero essere ritenute false *per come esse risultavano dalle formulazioni comuni* (le quali, ovviamente, non escludono interpretazioni più sofisticate, in grado di rivelare le profonde intuizioni della realtà e le esperienze del sacro alle quali le Tre Religioni fanno segno).

Il metodo ricciano dell'«accomodamento» si rivela così una strategia per *far pensare* i cinesi; e in particolare gli appartenenti alla classe dei mandarini, i letterati-funzionari che governavano l'apparato statale, considerata l'influenza che essi esercitavano sul resto della popolazione. Dice infatti Ricci in una lettera a P. Francesco Pasio: «Pare sarà facile a persuadere ai principali del regno le cose della nostra santa fede confermate con tanta evidentia di ragioni, e consentendo con noi la più grave gente che fra loro vi è, resterà facile convertire tutto il restante»⁶⁷.

In questa prospettiva va intesa la divulgazione in Cina, da parte di Ricci, delle *scienze* occidentali: in particolare della matematica e delle sue applicazioni (come l'astronomia, la geografia, la cartografia). Al di là dello specifico interesse conoscitivo, la geometria e l'aritmetica apparivano importanti al gesuita maceratese per il rigore e la chiarezza dei loro procedimenti dimostrativi: una sorta di «palestra del pensiero», che avrebbe consentito ai cinesi di uscire dal dominio esclusivo delle forme letterarie ed artistiche, da loro mirabilmente padroneggiate, e di riuscire a ragionare nel modo sistematico richiesto per la comprensione della dottrina della fede cattolica.

Questi intenti sono espressi, in modo esplicito, nella già citata lettera a P. Francesco Pasio:

Laonde se gli [ai cinesi] potessimo insegnare le nostre scientie, non solo havrebbono a riuscire in esse huomini molto eminenti, ma anco per mezzo di esse gli indurremmo facilmente alla nostra santa legge e mai si scordarano di un beneficio sì grande, del che anco habbiamo al presente manifesto inditio; poiché non havendo sin hora insegnato a loro altra cosa che qualche puoco delle scientie matematiche e cosmografia, ce ne restano sì debitori, che molte volte ho udito con mie orecchie a persone gravi che habbiamo aperto gli occhi alli Cinesi che erano ciechi; e questo dicevano solo di queste scientie naturali che ho detto della matematica; poi che diranno delle altre [...] come sono le fisiche, metafisiche, teologiche e soprannaturali?⁶⁸

⁶⁷ M. RICCI, «Lettera al p. Francesco Pasio, 15 febbraio 1609», 517.

⁶⁸ M. RICCI, «Lettera al p. Francesco Pasio, 15 febbraio 1609», 517-518.

Il *secondo passo*, dunque, che possiamo distinguere nella «pedagogia della ragione» ricciana è l'utilizzo sistematico della ragione naturale al fine di: ribadirne i principi costitutivi; trarre da essi le certezze originarie riguardanti Dio, il mondo, l'uomo; demolire le concezioni filosofico-religiose del daoismo, del buddhismo e del neoconfucianesimo, le quali, essendo in palese conflitto con il senso della realtà, si opponevano in modo radicale – salvo interpretazioni che oggi sono alla nostra portata, ma che Ricci non poteva e forse non voleva dare – all'accoglimento, e prima ancora alla comprensione, dell'annuncio cristiano.

L'opera in cui Ricci si è dedicato prevalentemente a tale compito è stato il *Catechismo*. Non è qui possibile entrare dettagliatamente nella sofisticata articolazione di questo capolavoro; un dialogo tra due interlocutori – un Letterato Occidentale (西士 Xīshì) e un Letterato Cinese (中士 Zhōngshì) – in cui il ricorso sistematico e argomentativo ai primi principi della realtà è effettuato talora in stile più occidentale, talora in stile più cinese, ma sempre in riferimento alla «filosofia implicita» che accomuna le espressioni di pensiero delle due civiltà. Ci limiteremo a enunciare alcune tra le più importanti verità originarie sulle quali il Letterato Occidentale fonda le proprie argomentazioni, stringendo all'angolo – per così dire – il Letterato Cinese: «Possiamo continuare a disquisire avanti e indietro, ma Lei non sarà in grado di sfuggire alla verità»⁶⁹, afferma a un certo punto l'*alter ego* di Ricci...

Tenendo presente la già citata descrizione, fatta da Livi, dei contenuti del senso della realtà, possiamo ripercorrere il *Catechismo* ricciano alla ricerca delle «verità originarie» affermate dal Letterato Occidentale, al fine di «far ragionare» il suo interlocutore cinese.

La più importante «verità originaria» su cui si appoggia l'impianto argomentativo di Ricci è che *la realtà esiste*. Indipendente dal pensiero dell'uomo⁷⁰, la realtà non consiste solo in ciò che è percepito dai sensi⁷¹; non è composta di un'unica sostanza⁷², ma annovera innume-

⁶⁹ Cf. *VSSC*, 93.

⁷⁰ Cf. *VSSC*, 179.

⁷¹ Cf. *VSSC*, 9; 113; 180.

⁷² Cf. *VSSC*, 223.

revoli generi e specie, la cui bellezza risiede proprio nella loro varietà⁷³. L'apparenza esterna delle cose non coincide con la loro essenza⁷⁴; esse possono essere simili sotto alcuni aspetti, e differire molto sotto altri⁷⁵.

In secondo luogo, *la realtà è conoscibile* – proprio grazie alla ragione, che è in grado di distinguere il vero dal falso⁷⁶. Non si può amare se non ciò che si conosce⁷⁷; è possibile conoscere con la ragione cose non percepibili ai sensi⁷⁸; inoltre, la ragione assicura una conoscenza della realtà superiore a quella di carattere sensoriale⁷⁹. La comprensione esauriente delle cose poggia sul fondamento di conoscenze elementari⁸⁰; per cogliere i principi profondi della realtà bisogna dedurre ciò che è nascosto da ciò che è manifesto, bisogna servirsi dell'apparenza esterna come prova della natura interna⁸¹. Perché il discorso sia credibile, occorre che le parole si accordino ai fatti⁸²; non bisogna confondere i nomi (cioè le definizioni) delle cose⁸³.

In terzo luogo, *la realtà è ordinata*. Questa è, probabilmente, la certezza cardinale che accomuna il Letterato Occidentale al Letterato Cinese: esiste un unico⁸⁴, immutabile principio d'ordine universale⁸⁵, che regola tutti i piani della realtà – fisico, morale, sociale⁸⁶. L'ordine delle parti della realtà comporta una diversità delle loro funzioni⁸⁷; ogni

⁷³ Cf. *VSSC*, 252.

⁷⁴ Cf. *VSSC*, 203.

⁷⁵ Cf. *VSSC*, 130.

⁷⁶ Cf. *VSSC*, 23-25; 70; 75; 177; 181.

⁷⁷ Cf. *VSSC*, 469.

⁷⁸ Cf. *VSSC*, 113; 182; 380.

⁷⁹ Cf. *VSSC*, 181-182.

⁸⁰ Cf. *VSSC*, 72.

⁸¹ Cf. *VSSC*, 182; 272-273; 425.

⁸² Cf. *VSSC*, 218.

⁸³ Cf. *VSSC*, 190; 193.

⁸⁴ Cf. *VSSC*, 50; 490.

⁸⁵ Cf. *VSSC*, 165; 186; 269.

⁸⁶ Cf. *VSSC*, 1; 3; 5; 11-12; 28; 30-31; 35-36; 39; 155; 161; 163; 186; 260; 498-501.

⁸⁷ Cf. *VSSC*, 531.

cosa ha un obiettivo verso il quale è diretta dalla propria natura⁸⁸ – il che significa che ogni agente opera in vista di un fine⁸⁹. L'ordine morale comporta premi e punizioni⁹⁰.

In quarto luogo, *ogni effetto ha una causa*⁹¹. Il principio di causalità viene affermato dal Letterato Occidentale in formulazioni diverse: dal nulla non nasce nulla⁹²; l'effetto non può essere maggiore della causa⁹³; il simile nasce dal simile⁹⁴; le cose non possono essere causa di se stesse⁹⁵; una catena di cause deve avere un unico inizio⁹⁶; deve esistere una causa unica di tutto ciò che è⁹⁷.

In quinto luogo, *non c'è via di mezzo tra l'essere e il non essere*⁹⁸. Anche il principio di non contraddizione viene formulato in modi diversi: non ci possono essere due verità discordanti simultaneamente e nello stesso senso⁹⁹; motivazioni incompatibili non possono coesistere¹⁰⁰; non c'è una terza via tra il bene e il male, tra la vita e la morte¹⁰¹; il vuoto e il pieno, l'essere e il non essere sono tra loro contraddittori¹⁰².

⁸⁸ Cf. *VSSC*, 382.

⁸⁹ Cf. *VSSC*, 17; 30-31; 34-35; 323; 356; 382.

⁹⁰ Cf. *VSSC*, 5; 278; 343-347; 350-351; 372; 375-378; 384-388; 393; 396; 399-401; 409-410; 414-415.

⁹¹ Cf. *VSSC*, 29; 34-35; 40; 138; 182-183.

⁹² Cf. *VSSC*, 34-35; 72.

⁹³ Cf. *VSSC*, 91.

⁹⁴ Cf. *VSSC*, 43.

⁹⁵ Cf. *VSSC*, 36; 40.

⁹⁶ Cf. *VSSC*, 40; 44.

⁹⁷ Cf. *VSSC*, 49.

⁹⁸ Cf. *VSSC*, 180.

⁹⁹ Cf. *VSSC*, 71, 494, 510, 515.

¹⁰⁰ Cf. *VSSC*, 367.

¹⁰¹ Cf. *VSSC*, 397.

¹⁰² Cf. *VSSC*, 102.

Vengono affermate, inoltre, alcune verità originarie riguardanti l'uomo. *L'uomo è persona*: dotato di anima e corpo strettamente congiunti¹⁰³, capace di compiere il bene o il male¹⁰⁴, e moralmente responsabile delle proprie azioni¹⁰⁵. *L'uomo è nobile*: qualitativamente diverso e superiore agli animali, perché dotato di ragione¹⁰⁶, ha aspirazioni conoscitive e volitive che superano i limiti della propria condizione¹⁰⁷. Ma al tempo stesso, *l'uomo è miserabile*: fragile e debole¹⁰⁸, non è in grado di utilizzare e di esprimere pienamente le proprie capacità¹⁰⁹, commette azioni moralmente malvagie¹¹⁰, e pur essendo inclinato a obbedire alla ragione è trascinato dalle passioni¹¹¹.

Oltre a queste verità e a molte altre ad esse affini, indimostrabili ma immediatamente intuibili dall'intelletto umano, il Letterato Occidentale del *Catechismo* ricciano espone anche i concetti fondamentali della metafisica realista di Aristotele e san Tommaso: in particolare la dottrina delle quattro cause¹¹², la dottrina delle categorie¹¹³, la distinzione tra sostanza e accidenti¹¹⁴, la fisica dei quattro elementi¹¹⁵, la concezione antropologica¹¹⁶. La metafisica realista, però – a differenza della «filosofia implicita» –, è pienamente comprensibile solo attraverso le categorie del pensiero occidentale; e il tentativo ricciano di utilizzarla, senza troppi chiarimenti, nel contesto interculturale del *Catechismo* è forse la parte più problematica dell'opera.

¹⁰³ Cf. *VSSC*, 264; 276; 442.

¹⁰⁴ Cf. *VSSC*, 431-432.

¹⁰⁵ Cf. *VSSC*, 228-229; 254; 334; 441.

¹⁰⁶ Cf. *VSSC*, 23; 37; 117; 168-169; 201; 239.

¹⁰⁷ Cf. *VSSC*, 131; 156-159; 382-383.

¹⁰⁸ Cf. *VSSC*, 119-124; 579.

¹⁰⁹ Cf. *VSSC*, 290.

¹¹⁰ Cf. *VSSC*, 45.

¹¹¹ Cf. *VSSC*, 142.

¹¹² Cf. *VSSC*, 45-47.

¹¹³ Cf. *VSSC*, 82-83; 195-196; 198-200; 423; 426.

¹¹⁴ Cf. *VSSC*, 83; 85; 98.

¹¹⁵ Cf. *VSSC*, 83; 138; 205.

¹¹⁶ Cf. *VSSC*, 133-134; 136-138; 147; 270.

In ogni caso, la metafisica realista non è altro che una formalizzazione della «filosofia implicita»: e su questa base, il Letterato Occidentale conduce il suo interlocutore a riconoscere l'esistenza e gli attributi di Dio (capitolo I); l'erroneità delle concezioni filosofico-religiose buddhista, daoista e neoconfuciana (capitolo II); l'immortalità dell'anima umana, e la sua essenziale diversità dall'anima degli animali (capitolo III); l'erroneità dell'insegnamento buddhista e neoconfuciano secondo cui Dio è all'interno di ogni cosa, e forma un'unità con tutte le cose (capitolo IV); la falsità della teoria buddhista della reincarnazione delle anime (capitolo V); l'insufficienza della morale daoista, e la reale esistenza del Paradiso e dell'Inferno (capitolo VI); la fondamentale bontà della natura umana, e la ragionevolezza della morale cristiana (capitolo VII); la ragionevolezza del celibato ecclesiastico al fine di diffondere la Via (capitolo VIII).

6. DALLA RAGIONE NATURALE ALLA RAGIONE SAPIENZIALE

La semplice *ragione naturale*, tuttavia, pur conducendo l'uomo alle soglie della Rivelazione cristiana, ancora non lo predispone ad accettarla: avere gli strumenti per giungere alla Verità, infatti, non significa necessariamente amarla, e desiderare di accoglierla. Affinché il missionario cristiano, di fronte a una cultura diversa da quella in cui si è formata la Chiesa cattolica, possa considerare riuscita la fase preliminare all'annuncio del Vangelo, deve accertarsi che i suoi interlocutori – di fronte a tale annuncio – si lascino guidare dalla *ragione sapienziale*: cioè da un *amore conoscitivo* per la Verità, autenticamente vissuto.

È questa la fase conclusiva del *secondo passo* della strategia d'inculturazione ricciana: cioè della *depurazione* della presenza seminale del Verbo in Cina da errori e distorsioni, al fine di renderla «cristianizzabile» senza forzature. Tale passaggio fu percorso da Ricci in modo assai graduale e in concomitanza, o addirittura in anticipo sulla fase precedente. Il primo scritto in cinese del gesuita maceratese, infatti – 《交友論》 *Jiāoyǒu lùn* (*Trattato dell'amicizia*)¹¹⁷, pubblicato a 南昌

¹¹⁷ Cf. M. RICCI 利瑪竇 Lì Mǎdòu, 《交友論》 *Jiāoyǒu lùn* (*Dell'amicizia*).

Nánchāng nel 1595 –, fu una raccolta di massime tratte dalla letteratura occidentale, pagana e cristiana, sul tema dell'amicizia: argomento scelto per il suo valore sapienziale, riconosciuto sia in Occidente sia in Cina. Nel pensiero confuciano, infatti, l'amicizia è una delle cinque relazioni sociali naturali – le altre sono tra sovrano e suddito, tra padre e figlio, tra marito e moglie, tra fratello maggiore e fratello minore –, ma ha, nel loro ambito, un'importanza particolare: essa le completa e le perfeziona, al punto tale che, in sua assenza, quelle finirebbero per scomparire. L'amicizia ha di mira lo sviluppo della virtù perfetta, inattingibile nella solitudine; scrivendone con cognizione di causa e testimoniandola con la propria vita, Ricci elevava il confronto con i cinesi suoi contemporanei al livello della ragione sapienziale¹¹⁸.

Anche nel *Catechismo*, in cui il dialogo tra l'occidentale e il cinese è sorretto per lo più dalla ragione naturale, non mancano riferimenti che superano l'orizzonte conoscitivo dell'uomo di buon senso, dello scienziato e del filosofo: facendo segno ad esperienze accessibili solo a chi abbia un amore totalizzante per la verità – a chi abbia unito al desiderio della conoscenza la pratica della virtù. Conoscibile adeguatamente solo «per connaturalità» è, di certo, l'*uomo ideale*: che viene concettualizzato attraverso la fondamentale distinzione, non solo confuciana ma «pan-cinese», tra i già citati «uomo nobile» e «uomo meschino»¹¹⁹. L'«uomo nobile» fa della verità il suo vessillo, ponendola al di sopra di tutto¹²⁰; persegue la benevolenza¹²¹, che è la più nobile tra le virtù¹²² e l'essenza della rettitudine¹²³. Egli considera la pratica della virtù, e il perfezionamento di se stesso, come obiettivi di importanza suprema¹²⁴. Anche le *relazioni umane ideali* possono dirsi

¹¹⁸ Sui significati dell'amicizia come chiave interpretativa dell'opera missionaria di Ricci, cf. CH. SHELKE – M. DEMICHELE (ed.), *Matteo Ricci in China*.

¹¹⁹ Cf. *VSSC*, 2; 3; 11; 16; 27; 162; 169.

¹²⁰ Cf. *VSSC*, 27.

¹²¹ Cf. *VSSC*, 372.

¹²² Cf. *VSSC*, 452; 457.

¹²³ Cf. *VSSC*, 451.

¹²⁴ Cf. *VSSC*, 16; 305; 454-455.

conosciute solo da chi le abbia realmente vissute; in particolare l'amicizia, che riguarda tutte le persone.

Nel ricorso alla ragione sapienziale, però, l'opera ricciana più matura – e quella che riscosse il maggiore successo tra i mandarini dell'epoca – sono i *Paradossi*, ovvero i *Dieci capitoli di un uomo strano* (《畸人十篇》 *Jīrén shípiān*), pubblicati a Pechino nel 1608¹²⁵. Che cosa c'è di paradossale in questo testo, che giustifichi il titolo datogli inizialmente da Ricci? Proprio il riferimento a un livello dell'*esperienza conoscitiva* – ovvero della *conoscenza esperienziale* – facilmente accessibile alla fede cristiana, ma molto lontano dall'esistenza quotidiana di chi ancora non abbia a disposizione la conoscenza della Rivelazione per compiere il salto decisivo dal «sacro partecipato» (il divino immanente nel mondo) al «sacro per partecipazione» (il Santo trascendente la realtà creata).

In una lettera a P. Girolamo Costa, Ricci sintetizza così il contenuto sapienziale dei *Dieci capitoli*:

1° – Non si può dire che abbiamo gli anni della nostra età passata; ove si tratta dello spender bene il tempo e dell'error de' mondani, che lo impiegano in cose inutili e vane.

2° – Che questa vita, e questo mondo, non è la nostra patria; dove si tratta diffusamente delle miserie umane, materia non mai udita nella Cina, e conclude che la vera nostra patria è dopo la morte.

3° – Che non è cattivo augurio il ricordarsi soventemente della morte, ed in questo capitolo ponemmo tutto quanto potremmo ricordarci de' nostri filosofi e santi in questa materia.

4° – De' cinque frutti che arreca la frequente memoria della morte; dove si trattano cose molto utili dell'apparecchio alla morte, e del giudizio che Dio ha da fare della vita di ciascuno. [...]

5° – Tratta del silenzio e del poco parlare [...].

6° – Le cause del digiuno de' christiani, tra le quali non v'è quella di astenersi dall'ammazzare gli animali; perché questi gentili, nelle due sette degli idoli [buddhisti e taoisti], digiunano; dove hebbi gran campo di dire contro i piaceri e le delizie di questo mondo.

¹²⁵ Cf. *DCUS*.

7° – Tratta dell'esame di coscienza, che ognuno ha da fare ogni giorno, e riprendere e castigare se stesso; dove si tratta un assai gran paradosso nella Cina; che non basta essere virtuoso, non far male, o non pensare male, ma ci bisogna fare il bene e desiderarlo.

8° – Che non vi è paradiso, né vita beata in questo mondo, né anche inferno contro i letterati d'adesso, che è il più largo trattato di tutti [...].

9° – Che fa molto male alla vita umana di domandare ai divinatori le cose future; dove, oltre le falsità che si scoprono, si dichiarano quante malizie e morti cagiona il credere a costoro.

10° – Che il ricco avaro patisce più di un mendico; dove si dicono molte cose contro l'avarizia¹²⁶.

I letterati cinesi che lessero quest'opera trovarono in essa una sostanziale continuità con la tradizione confuciana, e con l'antica sapienza cinese; ma, come riconosce 周炳謨 Zhōu Bǐngmó, autore di un'introduzione ai *Dieci capitoli*, il confucianesimo non si occupa della vita dopo la morte, e la sua dottrina non è accessibile a tutto il popolo¹²⁷. Secondo 李之藻 Lǐ Zhīzǎo, a sua volta autore di una prefazione al libro, i *Dieci capitoli* di Ricci «sono ricchi di esempi e di aforismi, che suscitano la meditazione della gente in modo che, dopo averli letti, si sveglino i confusi, diventino integri i venali, modesti i superbi, magnanimi i gelosi; bonari i feroci»¹²⁸.

Questo scritto, malgrado l'apparenza «popolare», non è affatto più facile del *Catechismo*. I *Dieci capitoli* utilizzano uno stile espressivo meno stringente sul piano logico, preferendo la parabola e l'apologo all'argomentazione razionale, proprio perché Ricci suppone che i suoi interlocutori si elevino dal piano della ragione naturale a quello della ragione sapienziale: cioè che pensino non solo «con la testa», ma «con la testa e con il cuore» (il vero significato di 心 xīn sul piano gnoseo-

¹²⁶ M. RICCI, «Lettera al p. Girolamo Costa S.I., 6 marzo 1608», 460-461.

¹²⁷ Cf. ZHOU BINGMO, *Introduzione alla ristampa dei Dieci capitoli di un uomo strano*, 375-376.

¹²⁸ 李之藻 Lǐ Zhīzǎo, 《畸人十篇序》 *Jīrén shípiān xù* (*Prefazione ai Dieci capitoli di un uomo strano*), 367.

logico!)¹²⁹. In questo caso essi sono capaci, se non di «parlare senza parole», almeno di pensare per *intuizioni concrete*, che si comunicano attraverso narrazioni simboliche, e non per mezzo di ragionamenti astratti.

7. DALLA RAGIONE ALLA FEDE

A questo punto, conclusa la *praeparatio evangelica*, al missionario resta da compiere il *terzo passo*: farsi esplicito portavoce della Rivelazione, e utilizzare teologicamente i «semi depurati» del Verbo presenti nella cultura cinese al fine di rendere pienamente comprensibile l’annuncio del Vangelo.

In realtà tale annuncio precede, nella cronologia dell’opera ricciana, l’attività apologetica e propedeutica al cristianesimo di cui abbiamo parlato sinora. Il primo libro stampato da Matteo Ricci in Cina (nel 1584 a 肇慶 Zhàoqing), e scritto in collaborazione con il confratello Michele Ruggieri, fu l’esposizione dei *Dieci comandamenti del Signore del Cielo, come trasmessi dai nostri antenati* (《祖傳天主十誡》 *Zǔchuán Tiānzhǔ shíjiè*). Tre anni prima della pubblicazione dei *Dieci capitoli*, aveva visto la luce (nel 1605 a Pechino) la *Dottrina cristiana* (《天主教要》 *Tiānzhǔ jīāoyào*), che illustra gli insegnamenti della Chiesa cattolica essenziali per ricevere il battesimo, e praticare una vita conforme al Vangelo.

¹²⁹ L’unità conoscitiva mente/cuore, propria della ragione sapienziale, è sempre stata presente al pensiero cinese grazie all’uso del termine 心, xīn: «In ancient China, [心 xīn] usually meant mind (brain/spirit) and heart (emotion); in rare situations, when discussing sickness, it meant the physical heart. In philosophy, the character always has meant mind, a concept that poses two problems for Westerners. One, as expected, is the need to recognize its various meanings in different schools. The second, and more difficult to comprehend, is the need to remember that, in almost all situations, mind is the interaction and mutual refinement of intellect, spirit, and feeling – qualities that usually, in the West, are categorically separate and compartmentalized. To think of [心 xīn] as one’s “heart-of hearts” helps avoid equating it with cerebral function alone» (Yi Wu, *Chinese Philosophical Terms*, 15).

Come si spiega tale sincronia tra la preparazione all'annuncio cristiano e l'annuncio cristiano stesso – due fasi dell'evangelizzazione che dovrebbero logicamente succedere l'una all'altra? Matteo Ricci aveva compreso la necessità di distinguere tra un «apostolato indiretto» e un «apostolato diretto»: il primo rivolto ai letterati confuciani, il secondo ai catecumeni e ai battezzati. Cosicché, quando praticava la predicazione indiretta negli incontri con i letterati e negli scritti indirizzati a loro, Ricci utilizzava le risorse della retta ragione senza ricorrere ad argomenti di fede; quando trovava persone desiderose di appartenere alla Chiesa, egli insegnava loro apertamente la dottrina della fede cattolica.

D'altra parte, anche nelle opere rivolte ai letterati confuciani non mancano riferimenti espliciti ai contenuti della Rivelazione cristiana e al *depositum fidei*. Nel capitolo I del *Catechismo* il Letterato Cinese dichiara di conoscere le caratteristiche di profondità e mistero della religione cattolica, e la dottrina della creazione e del governo di tutti gli esseri¹³⁰; l'identità del «Signore del Cielo» e di «Dio» è espressamente dichiarata¹³¹; si nomina sant'Agostino, e viene narrato il suo apologo del bambino che voleva vuotare il mare con una conchiglia¹³². Nel capitolo III si espongono gli insegnamenti cattolici sul Paradiso e sull'Inferno¹³³; nel capitolo IV, il Letterato Cinese si dice al corrente della dottrina secondo cui la dimora eterna dell'uomo sarà determinata dalla condotta nella vita presente¹³⁴. Nel capitolo V si parla del diavolo, così come viene inteso dalla sacra Scrittura¹³⁵; e si accenna all'esistenza della legge morale naturale, posta dal Signore del Cielo nelle menti degli uomini¹³⁶. Nel capitolo VI viene esposto l'insegnamento cattolico sul Paradiso e sull'Inferno; si delinea la figura di san Francesco, narran-

¹³⁰ Cf. *VSSC*, 20.

¹³¹ Cf. *VSSC*, 28.

¹³² Cf. *VSSC*, 54.

¹³³ Cf. *VSSC*, 130.

¹³⁴ Cf. *VSSC*, 259.

¹³⁵ Cf. *VSSC*, 266; 506.

¹³⁶ Cf. *VSSC*, 303.

do uno dei *Fioretti*¹³⁷; si cita la Bibbia a proposito della creazione del mondo, di Adamo ed Eva¹³⁸, della dottrina morale¹³⁹, del Paradiso e dell’Inferno¹⁴⁰ – di cui si approfondisce il significato¹⁴¹. Nel capitolo VII viene citato il grande comandamento della Legge: «la persona piena di umanità ama il Signore del Cielo, e di conseguenza ama se stesso e gli altri»¹⁴²; si descrivono le «scritture canoniche del Signore del Cielo» come mezzo di istruzione e di preghiera¹⁴³; si proclama l’infallibilità della Bibbia¹⁴⁴. Nel capitolo VIII si parla della Chiesa come istituzione, del Papa¹⁴⁵, del riposo domenicale¹⁴⁶, dello stato della vita religiosa e del celibato¹⁴⁷; vengono fornite, inoltre, alcune linee generali della storia della salvezza (la creazione, il peccato originale, la figura di Gesù Cristo, la redazione dei Vangeli, la Chiesa, i sacramenti)¹⁴⁸.

Nei *Dieci capitoli* si trovano numerose citazioni evangeliche, sia esplicite¹⁴⁹ sia implicite¹⁵⁰, oltre a riferimenti ai Padri della Chiesa e ad altri santi¹⁵¹. La dottrina della Chiesa è espressamente citata – ad esempio, a proposito della distinzione tra peccato mortale e veniale¹⁵². Nel capitolo VII viene presentata la pratica dell’esame di coscienza, come «via occidentale» al perfezionamento di sé:

¹³⁷ Cf. *VSSC*, 368-371.

¹³⁸ Cf. *VSSC*, 394.

¹³⁹ Cf. *VSSC*, 401.

¹⁴⁰ Cf. *VSSC*, 412.

¹⁴¹ Cf. *VSSC*, 418.

¹⁴² *VSSC*, 481.

¹⁴³ Cf. *VSSC*, 485.

¹⁴⁴ Cf. *VSSC*, 496.

¹⁴⁵ Cf. *VSSC*, 523.

¹⁴⁶ Cf. *VSSC*, 524.

¹⁴⁷ Cf. *VSSC*, 525-549.

¹⁴⁸ Cf. *VSSC*, 576-594.

¹⁴⁹ Cf. *DCUS*, 35; 83; 113; 117; 121; 199; 221; 231; 235-237; 265-267.

¹⁵⁰ Cf. *DCUS*, 7; 9; 13; 17; 56; 117; 187; 255; 303; 323.

¹⁵¹ Cf. *DCUS*, 7; 121-123; 150-151; 177-179; 245-247.

¹⁵² Cf. *DCUS*, 187.

Il dotto Wu mi chiese quale fosse l'esercizio iniziale per esaminare la coscienza. Dissi: «L'esercizio iniziale consiste in ciò che segue: ogni mattina, avendo gli occhi in armonia con l'animo, guardo in alto, verso il Cielo, e chiamo il Signore del Cielo, ringraziandolo per avermi fatto nascere, nutrito ed educato. E poi prego affinché oggi mi protegga nel realizzare le tre promesse di evitare la falsità e la presunzione nei pensieri, nelle parole e nelle azioni. E la sera, di nuovo, mettendomi prono a terra, rifletto ed esamino rigorosamente se durante la giornata, in qualsiasi momento e in qualsiasi luogo, ci siano state oppure no falsità e presunzione nei miei pensieri, nelle mie parole, nelle mie azioni.

Se non vi sono state, la gloria è dovuta al Signore del Cielo e devo prostrarmi a ringraziarlo per la sua protezione, giurando di continuare a comportarmi così senza fermarmi. Se, invece, mi sono comportato male in qualcosa, devo sentire subito un profondo rimorso dentro di me; poi mi rimprovero e mi punisco secondo la gravità dei peccati, e prego il Signore del Cielo di perdonarmi e di assolvermi con pietà, giurando di correggermi e di non commettere più gli stessi errori. Ogni giorno e ogni notte lo ripeto costantemente. Se gli uomini compiono davvero quest'esercizio, praticando l'autoeducazione, punendo se stessi e ripetendolo, giorno dopo giorno, i loro peccati spariranno»¹⁵³.

Nel capitolo VIII si dice chiaramente che «Il Signore del Cielo creò il paradiso e l'inferno per ricompensare le persone virtuose e punire quelle viziose»¹⁵⁴. Nel capitolo IX Ricci afferma che «Il Signore del Cielo, Creatore del mondo, è infinitamente misericordioso. Anche quando punisce i peccati dell'uomo, non dimentica mai la misericordia»¹⁵⁵; e infine porta il signor Guo «all'altare del Signore del Cielo ad esprimere il suo ringraziamento, prostrandosi»¹⁵⁶.

¹⁵³ *DCUS*, 178-179.

¹⁵⁴ *DCUS*, 207.

¹⁵⁵ *DCUS*, 299.

¹⁵⁶ *DCUS*, 303.

Presentati in modo non sistematico, e utilizzati nell'ambito di un generale confronto tra le tradizioni occidentale e cinese, tali contenuti mettevano i raffinati interlocutori di Ricci di fronte alla «stoltezza della predicazione» (1 Cor 1,21): dando loro una consistente anticipazione di quella sapienza suprema – la Sapienza del Λόγος – alla quale il «Grande d'Occidente» – 西泰 Xītài, il «nome del segnale» con cui il gesuita maceratese era comunemente chiamato – voleva condurre il nobile popolo cinese.

Che cosa è rimasto di questo tentativo? Apparentemente assai poco. È facile per i non credenti vedere nel suo sostanziale fallimento la prova dell'esaurirsi della spinta propulsiva dell'evangelizzazione cristiana; che era forte di fronte a culture deboli, ma debole di fronte a culture forti come le grandi civiltà asiatiche.

Chi ha invece, per grazia di Dio, il dono della fede, non si impegnerà in previsioni più o meno azzardate, non si farà prendere dal pessimismo né da aspettative forse troppo ottimiste, ma ricorderà alcune parole dell'ancor giovane Matteo a Giambattista Román (13 settembre 1584), che, riferite alla sua opera missionaria, ne illuminano il vero significato: «Non sappiamo ancora ciò che nostro Signore vorrà fare e ciò che verrà fuori da questo [...] lavoro; piaccia al Cielo che in tutto si riesca a fare la Sua santissima volontà, come noi desideriamo»¹⁵⁷.

¹⁵⁷ M. RICCI, «Lettera a Giambattista Román, 13 settembre 1584», 86.

III

LA TEOLOGIA DEL *CATECHISMO* RICCIANO*

1. CATECHESI E TEOLOGIA NELL'OPERA DI P. MATTEO RICCI

«Andate in tutto il mondo e proclamate il Vangelo a ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvato, ma chi non crederà sarà condannato» (Mc 16,15-16). Il mandato missionario che Gesù Cristo ha affidato ai suoi discepoli implica la trasmissione e l'approfondimento del *depositum fidei*, cioè del patrimonio della fede rivelata (cf. 1 Tm 6,20; 2 Tm 1,13-14): servizio svolto, nell'ambito della Chiesa, dalla catechesi e dalla teologia.

La catechesi è rivolta, principalmente, alla trasmissione dei contenuti della Rivelazione cristiana. È un'«educazione della fede»¹, il cui «scopo definitivo [...] è di mettere [...] non solo in contatto, ma in comunione, in intimità con Gesù Cristo»². La predicazione missionaria, in particolare – che appartiene alla catechesi pur senza identificarsi con essa³ –, prepara l'annuncio del Vangelo e mostra la ragionevolezza della fede cristiana; da un lato «assumendo»⁴ le ricchezze culturali compatibili con la fede stessa, e dall'altro «sanando»⁵ e «trasformando»⁶ «quei criteri, modi di pensare o stili di vita che sono in contrasto con il regno di Dio»⁷.

La teologia, invece, mira all'approfondimento dottrinale della Rivelazione. Costituita in «vero e proprio sapere scientifico»⁸, tale disciplina «implica la ricerca credente dell'intelligenza della fede»⁹; scruta

* Versione riveduta dell'introduzione pubblicata, con lo stesso titolo, in *VSSC*, 51-88.

¹ *CCC*, 5.

² GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi tradendae*, 5.

³ Cf. *CCC*, 6.

⁴ *LG*, 13.

⁵ *LG*, 17.

⁶ PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 19.

⁷ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Concilium Vaticanum II*, 109.

⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum veritatis*, 9.

⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum veritatis*, 1.

«ogni verità racchiusa nel mistero di Cristo»¹⁰; e contribuisce a una sempre più adeguata «comprensione delle realtà e delle parole trasmesse»¹¹ dalla sacra Scrittura e dalla Tradizione. Accomunata al Magistero ecclesiastico «dalla cura pastorale e missionaria verso il mondo»¹², la teologia «non può esplicarsi se non in viva comunione con la fede della Chiesa»¹³ – fede che è chiamata a difendere e ad attualizzare, in ogni tempo e in ogni cultura.

Malgrado la distinzione formale, è evidente come tra catechesi e teologia sussistano rapporti molto stretti, i quali si intensificano particolarmente nell’opera di evangelizzazione. Infatti, affinché si realizzi quell’«apologetica ben riuscita»¹⁴ che ha così grande importanza nell’inculturazione (ovvero nell’*interculturazione*) del messaggio cristiano, chi annuncia il Vangelo alla frontiera di civiltà diverse ha il compito di salvaguardare la purezza dell’annuncio: presentando innanzitutto «il messaggio evangelico *integro*, senza passare sotto silenzio alcun aspetto fondamentale, o realizzare una selezione nel deposito della fede»¹⁵; ed esponendo inoltre «il messaggio evangelico *autentico*, in tutta la sua purezza, senza ridurre le sue esigenze per timore di rifiuto e senza imporre pesanti oneri che esso non include»¹⁶.

Ciò significa che ogni buon missionario dovrebbe essere anche teologo?

La risposta dipende dal significato che viene dato alla parola. Se con «teologo» intendiamo, in senso stretto, il «professionista della teologia» – colui il quale si dedica prevalentemente allo studio e all’insegnamento di questa disciplina –, la risposta è negativa; la catechesi missionaria non richiede, specificamente, l’impegno alla ricerca scientifica in senso accademico.

¹⁰ DV, 24.

¹¹ DV, 8.

¹² COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Magistero e teologia», 97.

¹³ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Magistero e teologia», 100.

¹⁴ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Concilium Vaticanum II*, 109.

¹⁵ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Concilium Vaticanum II*, 112; cf. GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi tradendae*, 30.

¹⁶ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Concilium Vaticanum II*, 112.

Se con «teologo» intendiamo, invece, chi riflette sul mistero del Dio rivelato per conoscerlo più in profondità e per renderlo più facilmente comunicabile, allora ogni missionario che cerchi di ricomprendere la fede della Chiesa per «renderne ragione» (cf. 1Pt 3,15) nelle categorie di una cultura diversa da quella occidentale dà un contributo, originale e talvolta fondamentale, alla ricerca teologica.

In questo senso, l'attributo di «teologo» si addice esemplarmente a P. Matteo Ricci, della Compagnia di Gesù. Il gesuita maceratese si era prefisso, con lucidità e determinazione, di «fondare il cattolicesimo a Pechino e in Cina»¹⁷: un'opera di straordinaria difficoltà, che richiedeva – nell'ambito di una complessa «strategia missionaria»¹⁸ – di tradurre il messaggio della fede in termini comprensibili alla cultura cinese del suo tempo¹⁹, mantenendo l'equilibrio tra la chiarezza dottrinale e una prudente azione pastorale²⁰. Ciò a cui egli si dedicò espressamente, dunque, fu l'«educazione alla fede» delle persone e dell'ambiente culturale con cui venne in contatto; un'istruzione attuata sul duplice piano della «predicazione indiretta» e della «predicazione diretta», ovvero del «catechismo» e della «dottrina cristiana»²¹.

Il culmine della catechesi ricciana è la predicazione diretta – incentrata sulla dottrina cristiana – rivolta ai catecumeni e ai battezzati. I suoi contenuti sono gli articoli del *Credo*, i comandamenti, le beatitudini, le virtù, il *Padre Nostro* e l'*Ave Maria*, i sacramenti, con i necessari riferimenti alla sacra Scrittura e alla Tradizione della Chiesa; le opere più significative in cui Ricci li ha presentati sono 《天主實錄》 *Tiānzhǔ shílù* (*La vera esposizione del Signore del Cielo*, 1584), scritta in collaborazione con P. Michele Ruggieri SJ; 《祖傳天主十誡》 *Zūchuán Tiānzhǔ shíjiè* (*I Dieci Comandamenti del Signore del Cielo*,

¹⁷ G. CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 57. Il proposito di Ricci è ribadito più volte nella sua corrispondenza: cf. M. RICCI, *Lettere*, 85; 290; 339; 361-362; 369; 371-372; 389; 395-396; 403-404.

¹⁸ Cf. J.W. WITEK, «The Missionary Strategy», 33-55.

¹⁹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, «Discorso», 275.

²⁰ Cf. BENEDETTO XVI, «Preghiere e stima», 8.

²¹ Cf. G. CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 74.

come trasmessi dai nostri antenati, 1584), anch’essa scritta insieme a Ruggieri; 《天主教要》 *Tiānzhǔ jiàoyào* (*La dottrina cristiana*, 1605).

Questo genere di catechesi, essenziale per la preparazione al battesimo e per la conduzione di una vita cristiana, era diretto prevalentemente a coloro che avevano manifestato l’espreso desiderio di entrare nella Chiesa; anche se talora veniva rivolto a non cristiani, verso i quali si nutrissero fondate speranze di conversione²². Il suo interesse teologico consiste principalmente nella scelta dei termini utilizzati per tradurre in cinese le formulazioni dottrinali; questione estremamente delicata, come mostra la «controversia terminologica» sorta, dopo la morte di Ricci, a proposito dei nomi usati dal gesuita maceratese per indicare Dio: 天主 *Tiānzhǔ* (Signore del Cielo), 上帝 *Shàngdì* (Sovrano Supremo) e 天 *Tiān* (Cielo)²³.

L’insegnamento esplicito della dottrina cristiana andava però preceduto da un intenso lavoro di preparazione – cioè dalla predicazione indiretta. È nell’esercizio di questo genere di catechesi che si è rivelato il genio missionario di Ricci, gravemente frainteso nel corso dei secoli, ma oggi apertamente riconosciuto: il beato Giovanni Paolo II ha paragonato il gesuita maceratese a san Giustino e a san Clemente di Alessandria²⁴, e Benedetto XVI lo ha definito «vero protagonista dell’annuncio del Vangelo in Cina nell’era moderna dopo la prima evangelizzazione dell’Arcivescovo Giovanni da Montecorvino»²⁵.

La predicazione indiretta si è sviluppata seguendo il «metodo dell’accomodamento»: «io in tutto mi accomodai a loro» – dice Ricci – «e, dove era bisogno, mutai alcuna cosa i detti e sententie de philosophi nostri [e] alcune cose presi di nostra casa»²⁶. Ma il gesuita maceratese, nell’adottare in maniera raffinata il linguaggio e i concetti della civiltà cinese al fine di comunicare qualcosa di completamente nuovo per essa, non cercava un «dialogo tra culture» fine a se stesso, né tantomeno

²² Cf. M. RICCI, «Lettera al p. Fabio de Fabii S. I., 9 maggio 1605», 386.

²³ Cf. G. CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 82-84.

²⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, «Discorso», 275.

²⁵ BENEDETTO XVI, «Preghiere e stima», 8.

²⁶ Cf. M. RICCI, «Lettera al p. Girolamo Costa S. I., 14 agosto 1599», in ID., *Lettere*, 363.

voleva presentarsi come *cultural apostle* (nel senso «laico» dell'espressione). Egli, piuttosto, intendeva «rettificare» il pensiero dei suoi interlocutori – nel duplice senso della *recta ratio* occidentale, e del 正名 zhèng míng confuciano²⁷ – facendogli attraversare le vaste regioni della scienza, della filosofia, della morale; e dopo averlo rigorosamente messo a confronto con le verità di queste discipline, condurlo al cospetto della Verità suprema: il mistero del Dio rivelato.

Tra le numerose opere ricciane che possono considerarsi strumenti di predicazione indiretta, ci sono quelle che trattano di questioni scientifiche, matematiche, geometriche o astronomiche, scritte prevalentemente insieme a collaboratori: come 《輿地山海全圖》 *Yúdì shānhǎi quán tú* (*Mappa completa delle montagne e dei mari del mondo*, 1584); 《測量法義》 *Cèliáng fǎyì* (*Teoria e metodo delle misure*, 1607); 《渾蓋通憲圖說》 *Húngài tōngxiàn túshuō* (*Astrolabio e sfera con figure e commento*, 1607); 《幾何原本》 *Jǐhé yuánběn* (*Elementi di geometria*, 1607); 《乾坤體義》 *Qiánkūn tǐyì* (*Spiegazione della struttura del Cielo e della Terra*, 1607-1608); 《同文算指》 *Tóngwén suànzhǐ* (*Trattato di aritmetica*, 1613); 《圖容較義》 *Huánróng jiàoyì* (*Trattato delle figure isoperimetriche*, 1614), ed altre. Ci sono poi quelle «che riportano, senza mediazione, le nozioni anti-occidentali a cui attingono»²⁸: come 《交友論》 *Jiāoyǒu lùn* (*Dell'amicizia*, 1595); 《西國記法》 *Xīguó jìfǎ* (*Metodo mnemonico dell'Occidente*, 1595-1596). Ci sono, ancora, opere poetiche e morali: come 《二十五言》 *Èrshíwǔ yán* (*Venticinque sentenze*, 1605); 《畸人十篇》 *Jīrén shípiān* (*Dieci capitoli di un uomo strano*, 1608); 《西琴曲意八章》 *Xīqín qǔyì bā zhāng* (*Otto canzoni per clavicembalo*, 1608).

Tuttavia, l'opera in cui la predicazione indiretta attuata da Ricci si è manifestata nel modo più brillante, completo ed efficace è 《天主實義》 *Tiānzhǔ shíyì* (*Il vero significato di «Signore del Cielo»*): il *Catechismo* pubblicato a Pechino nel 1603. Altri scritti ricciani hanno avuto più successo, come i *Dieci capitoli di un uomo strano*; o sono stati considerati più rappresentativi del rapporto instaurato da Ricci con la cultura e i letterati cinesi, come il trattato *Dell'amicizia*. Eppure il

²⁷ Cf. CONFUCIO 孔夫子 Kǒng Fūzǐ, 論語 *Lún Yǔ* (*Dialoghi*), 13, 3.

²⁸ M. REDAELLI, *Il mappamondo*, 17.

Catechismo ha le caratteristiche di un capolavoro; non solo della catechesi missionaria, ma della letteratura teologica universale.

L'importanza di questo testo è data non solo dal pregevole stile letterario, ma soprattutto dalla ricchezza dei contenuti teologici, sottovalutati o negletti da gran parte della critica ricciana²⁹. Tale incomprensione può essere (parzialmente) giustificata dal fatto che Ricci, non considerando se stesso un «teologo» *stricto sensu* né un cultore di teologia, non ha espressamente riflettuto sul proprio contributo a questa disciplina; e neanche ha fornito una chiave interpretativa «autentica» per leggere il *Catechismo* nella prospettiva della ricerca sistematica sul mistero di Dio.

Eppure, non è difficile scoprire il modello – il *paradigma*³⁰, se si preferisce – che ispira e guida lo 西士 Xīshì (Letterato Occidentale) e il 中士 Zhōngshì (Letterato Cinese), protagonisti del «catechismo», nella loro ricerca dialogica della Verità; e rendersi conto della preziosità del suo valore, anche (e soprattutto) per la teologia occidentale contemporanea.

2. IL PARADIGMA DELLA TEOLOGIA RICCIANA

Il serrato confronto tra i due interlocutori del *Catechismo* è mosso da un modello di conoscenza filosofica e teologica che può definirsi: *realismo sapienziale logocentrico*.

Con il termine «realismo» intendiamo la concezione del mondo, dell'uomo e di Dio che si fonda sull'obbedienza alla realtà. Obbedire alla realtà significa, innanzitutto, non mettere in dubbio il valore della conoscenza sensitiva: cioè credere che le esperienze vissute attraverso i sensi – vista, udito, olfatto, gusto, tatto – non siano illusorie, e diano un'immagine fedele delle «cose» che esistono al di fuori della coscienza.

²⁹ Cf., ad esempio, la valutazione sostanzialmente negativa della prospettiva teologica del *VSSC*, espressa in D. LANCASHIRE – P. HU KUO-CHEN, «Translators' Introduction», 47-53.

³⁰ Nel duplice senso del παράδειγμα platonico e aristotelico, cioè «modello» ed «esempio» (cf. *Tim.*, 29 b; *An. pr.*, II, 24, 68 b 38).

Oltre a fidarsi della percezione sensibile, occorre poi tenere nella massima considerazione il «senso della realtà»³¹: facoltà intermedia tra i sensi e l'intelletto che svolge nell'uomo una funzione analoga a quella propria dell'istinto negli animali, e che permette di intuire concretamente i principi universali della conoscenza e della vita morale³². Tali principi costituiscono i riferimenti originari che consentono l'orientamento dell'uomo nella realtà; chi non sapesse riconoscerli e utilizzarli non potrebbe sopravvivere, e nemmeno vivere un'esistenza pienamente umana³³.

La facoltà conoscitiva più alta, che caratterizza specificamente l'uomo rispetto agli animali, è però l'intelletto: capace di astrarre idee generali dalla concretezza della percezione sensibile; di giudicare, cioè di affermare o negare, la corrispondenza delle idee alla realtà; di ragionare, cioè di procedere da un giudizio all'altro e di trarre conclusioni vere da premesse già conosciute³⁴.

Mentre l'intelletto afferra intuitivamente le verità intelligibili – in particolare i primi principi, colti in modo irreflesso dal senso della realtà –, la ragione si muove discorsivamente da un concetto all'altro: in un certo senso, «il ragionamento sta all'intellezione come il moto sta al riposo, o come la ricerca sta al possesso»³⁵. Compito della ragione è condurre l'uomo alla verità e alla virtù, dirigerlo verso la conoscenza del vero e il desiderio del bene; se ciò avviene, può essere detta a buon diritto *ορθὸς λόγος* – *recta ratio*³⁶. Tuttavia è possibile che la ragione si lasci asservire dalle passioni, e rinneghi gli stessi principi universali di cui di fatto si serve per costruire argomentazioni coerenti;

³¹ Il «senso della realtà» – che alcuni autori chiamano «senso comune», con una locuzione che si presta a fraintendimenti – può essere inteso nell'accezione *soggettiva* (la facoltà che conosce le «verità originarie»), e nell'accezione *oggettiva* (l'insieme delle «verità originarie»). Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun*.

³² Cf. *STh*, I, 78, 4.

³³ Cf. A. OLMÍ, «Sacralità del male», 172.

³⁴ Cf. *STh*, I, 79; 85.

³⁵ *STh*, I, 79, 8.

³⁶ Cf. *FR*, 4.

da questo uso disordinato del pensiero derivano le numerose concezioni, filosofiche e religiose, che si oppongono al senso della realtà.

La ragione naturale – che appartiene, cioè, *per natura* all’essere umano, *animal rationale*³⁷ – può essere perfezionata, al fine di raggiungere conoscenze che vadano oltre quelle comunemente accessibili nell’ambito dell’esperienza quotidiana. La ragione scientifica indaga aspetti particolari dell’universo, suscettibili di una verifica rigorosa e ripetibile; la ragione filosofica si interessa invece della realtà nel suo complesso, abbracciandola in una visione panoramica e al tempo stesso comprensiva dei dettagli più significativi.

Tuttavia, la ragione naturale riesce solo con fatica a risalire la catena delle cause sino al punto più alto, e ad arrivare a una qualche conoscenza – limitata e vaga – dell’origine suprema di tutto ciò che è. La ragione scientifica, per il suo modo di procedere, si trova preclusa ogni indagine in questa direzione; la ragione filosofica è sì in grado di conoscere l’esistenza di Dio e di definire i suoi attributi, ma in modo puramente astratto. La certezza di tale conoscenza, inoltre, è incrinata dal dissidio esistente nell’uomo tra l’intelletto e la volontà: che impedisce al pensiero di «funzionare» correttamente – cioè di riconoscere l’insieme dei propri presupposti, di svilupparlo fino alle ultime conseguenze, di guidare la persona ad agire in conformità con il vero ed il bene.

Il tentativo di armonizzare la mente ed il cuore, di integrare l’intelletto con l’affetto, di unire la conoscenza «per astrazione» alla conoscenza «per connaturalità»³⁸ richiede un grande, appassionato, totalizzante amore per la verità; che, nei limiti della natura umana, può attuarsi solo raggiungendo la sapienza – la più alta delle virtù intellettuali³⁹. Il sapiente sa, attraverso l’esperienza, che la conoscenza profonda delle cose appartiene tanto all’intelletto quanto all’affetto; è consapevole che per raggiungere la pienezza della verità occorre adeguare alla realtà non solo il pensiero, ma l’intera persona; si propone fermamente, affinché ciò avvenga, di inserirsi compiutamente nell’ordine (fisico e morale) dell’universo – cioè di vivere secondo virtù.

³⁷ Cf. *Pol.* I, 2, 1253 a 9; *STh*, I-II, 71, 2; II-II, 34, 5.

³⁸ Cf. M. D’AVENIA, *La conoscenza*.

³⁹ Cf. *CG*, IV, 12; *STh*, I, 1, 6; I-II, 57, 2 ad 2; II-II, 45, 2.

Con il termine «realismo sapienziale», così, possiamo intendere quella concezione che trova nella ragione sapienziale la guida affinché l'uomo *in quanto uomo* arrivi ad attuare una piena e fedele obbedienza alla realtà.

In un certo senso, il realismo sapienziale è la visione che appartiene al Letterato Cinese del *Catechismo*; il quale, come rappresentante del confucianesimo, considera obiettivo primario dell'esistenza umana il perfezionamento di sé, conseguibile attraverso la virtù e il retto esercizio della ragione. Proprio qui si trova una coincidenza particolarmente significativa tra il pensiero occidentale e il pensiero cinese «classici»⁴⁰. Nella prospettiva del primo, il sapiente è in grado non solo di inserirsi armonicamente nell'ordine della natura, ma di governarlo; *sapientis est ordinare*⁴¹. Nella prospettiva del secondo, l'uomo nobile – modello da imitare e punto di arrivo della formazione confuciana – è adatto a governare lo Stato perché ha imparato a governare se stesso: «rettificando i nomi», e trovando il proprio posto nella realtà del cosmo e delle relazioni sociali.

Il duca Jing di Qi interrogò Confucio sull'arte del governo. Confucio rispose: «Che il sovrano sia un sovrano, il ministro un ministro, il padre un padre, il figlio un figlio». Il duca disse: «Giusto! In verità se il sovrano non agisse da sovrano, il ministro da ministro, il padre da padre e il figlio da figlio, quand'anche vi fosse cibo in abbondanza, riuscirei forse a mangiare?»⁴².

La sapienza naturale, però, non è in grado di condurre la persona alla conoscenza suprema della realtà – ovvero alla conoscenza della Realtà suprema; e neanche di renderla pienamente virtuosa, secondo le

⁴⁰ Ci riferiamo qui al confucianesimo dei testi canonici, considerato da Ricci come l'espressione più autentica della cultura cinese. Cf. A. CHENG, *Storia*, I, 71-77.

⁴¹ *Met.*, I, 2, 982 a 18.; cf. *STh*, I, 1, 6 sc 1.

⁴² 「齊景公問政於孔子。孔子對曰：『君君，臣臣，父父，子子。』公曰：『善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？』」
«Qí Jǐng gōng wèn zhèng yú Kǒngzǐ. Kǒngzǐ duì yuē: “Jūn jūn, chén chén, fù fù, zǐ zǐ”. Gōng yuē: “Shàn zāi! Xìn rú jūn bù jūn, chén bù chén, fù bù fù, zǐ bù zǐ, suī yǒu sù wú dé ér shí sì zhū?”» (CONFUCIO 孔夫子 Kǒng Fūzǐ, 《論語》 *Lún Yǔ* [Dialoghi], 12, 11).

aspirazioni del sapiente occidentale e dell’uomo nobile cinese. È solo avendo fede nella Rivelazione di Dio in Gesù Cristo che gli uomini possono trovare la pienezza della Verità, accedere alla Via che li conduce alla salvezza dal vizio e alla perfetta pratica della virtù, partecipare alla beatitudine della Vita divina – Via, Verità e Vita che si identificano con lo stesso Gesù Cristo, Figlio di Dio fatto uomo (Gv 14,6).

Avere fede nella Rivelazione, allora, non significa altro che credere in Gesù Cristo – credere che Gesù Cristo è il «Verbo» di Dio: termine (traduzione di Λόγος) che significa, al tempo stesso, ragione e parola – cioè *ragione capace di comunicarsi*. Dio ha creato il mondo per mezzo del Verbo; alla fine dei tempi ricapitolerà in lui «tutte le cose, quelle del Cielo come quelle della terra» (Ef 1,10).

Creato nel Verbo e per mezzo del Verbo, eterna Sapienza del Padre⁴³, l’intero universo è indirizzato all’uomo, immagine di Dio (Gn 1,26) e chiamato a una relazione personale con Lui. È grazie alla sua partecipazione al Λόγος divino, che il λόγος umano ha la possibilità di comprendere la realtà, di elevarsi alla ragione sapienziale, e di accogliere la luce della fede⁴⁴:

il Dio veramente divino è quel Dio che si è mostrato come *logos* e come *logos* ha agito e agisce pieno di amore in nostro favore. Certo, l’amore, come dice Paolo, «sorpassa» la conoscenza ed è per questo capace di percepire più del semplice pensiero (cf. Ef 3,19), tuttavia esso rimane l’amore del Dio-Logos, per cui il culto cristiano è, come dice ancora Paolo, λογική λατρεία – un culto che concorda con il Verbo eterno e con la nostra ragione (cf. Rm 12,1)⁴⁵.

Perciò nella prospettiva della fede cattolica, vissuta da Ricci in modo eroico, il realismo sapienziale – concezione ampiamente condivisa sia dalla civiltà occidentale sia da quella cinese – diventa «realismo sapienziale logocentrico»: la consapevolezza che ὁρθὸς λόγος,

⁴³ Cf. A. OLMI, «Il concetto di appropriazione», 68-128.

⁴⁴ Cf. BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*.

⁴⁵ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*.

la *recta ratio*, il 正名 zhèng míng sono partecipazioni dell'uomo al Verbo-Λόγος, alla Sapienza-Ragione divina; e che proprio nell'esercizio della «retta ragione» si può conoscere Gesù Cristo, e nel «vivere secondo ragione» (cioè *virtuosamente*) ci si dispone a incontrarlo.

Certo, lo ripetiamo ancora, Ricci non era un teologo; e non ha mai espressamente riflettuto sulle implicazioni teologiche della visione realista-sapienziale-logocentrica, che *de facto* aveva adottato. Tuttavia, questa teologia – attuata concretamente nella catechesi dell'«accomodamento» – lo ha spinto ad evangelizzare i cinesi attraverso la ragione non perché fosse la via più «strategica», nel senso dell'efficacia e della razionalità calcolatrice, né per il gusto del dialogo fine a se stesso, né per realizzare un «incontro tra culture», *ma perché il primo «seme del Verbo»⁴⁶, presente in tutte le culture e in tutti gli uomini, è la ragione stessa*. E quindi, usare rettamente la ragione umana – soprattutto la ragione sapienziale – è il modo più rapido e sicuro per avvicinarsi alla Ragione-Parola di Dio, porsi in condizione di ascoltare l'annuncio del Vangelo, credere nella Persona di Cristo.

3. OBBEDIENZA ALLA REALTÀ

Il *Catechismo* è diviso in un'Introduzione e otto capitoli. Nell'Introduzione Ricci parla in prima persona, ed esprime l'ardente desiderio di condurre il nobile popolo cinese alla vera conoscenza del Signore del Cielo:

poiché la Sua dottrina è così misteriosa, è difficile da comprendere; poiché i Suoi contenuti sono così vasti, è difficile conoscerli completamente; e anche ciò che si comprende è difficile da spiegare. E tuttavia, non possiamo non studiarlo⁴⁷.

⁴⁶ L'espressione «semi del Verbo», traduzione di λόγοι σπερματικοί, risale a san Giustino. Secondo il Padre apologeta il Λόγος divino apparve, nella sua pienezza, solo in Cristo; ma ogni uomo – e, oggi possiamo dire, ogni cultura – possiede nella sua ragione un germe (σπέρμα) del Λόγος. Cf. B. ALTHANER, *Patrologia*, 70-71.

⁴⁷ *VSSC*, 14.

Dal capitolo I in poi inizia il dialogo tra lo 西士 Xīshì, il Letterato Occidentale, e il 中士 Zhōngshì, il Letterato Cinese; nel corso di una serata argomentazione, il primo conduce il secondo a riconoscere l'esistenza, l'unicità e la perfezione di Dio (capitolo I); l'erroneità delle concezioni filosofico-religiose buddhista, daoista e neoconfuciana (capitolo II); l'immortalità dell'anima umana, e la sua essenziale diversità dall'anima degli animali (capitolo III); l'erroneità dell'insegnamento buddhista e neoconfuciano secondo cui Dio è all'interno di ogni cosa, e forma un'unità con tutte le cose (capitolo IV); la falsità della teoria buddhista della reincarnazione delle anime (capitolo V); l'insufficienza della morale daoista, e la reale esistenza del paradiso e dell'inferno (capitolo VI); la fondamentale bontà della natura umana, e la ragionevolezza della morale cristiana (capitolo VII); la ragionevolezza del celibato ecclesiastico al fine di diffondere la Via (capitolo VIII). L'opera si conclude con una breve presentazione della storia della salvezza; il Letterato Cinese non si è (ancora) convertito, ma si impegna a meditare su tutto ciò che ha ascoltato:

Mentre riflettevo in silenzio provavo una gioia immensa, ma anche un'afflizione profonda. Devo tornare a casa, riconsiderare tutto ciò che mi è stato insegnato, scriverlo in modo da non dimenticarlo. Spero di poter ascoltare tutto su questa dottrina, che è la Via diretta per tornare all'Origine⁴⁸.

Una volta individuato il paradigma teologico del pensiero ricciano, non è difficile seguirne le tracce lungo il testo del *Catechismo*. I tre filoni «realista», «sapienziale» e «logocentrico» non si presentano in successione, ma si alternano nel corso della discussione; di volta in volta il Letterato Occidentale fa appello all'uno o all'altro, muovendosi tra diversi registri argomentativi e retorici: la dimostrazione logica, l'esempio pratico, l'analogia sapienziale, l'immagine poetica, la reminiscenza letteraria, la citazione della sacra Scrittura, la testimonianza di santi cristiani. L'utilizzo di questa panoplia di strumenti concettuali e linguistici da parte di Ricci ha, comunque, l'unico fine di stringere

⁴⁸ *VSSC*, 596.

all'angolo il Letterato Cinese immaginario – e il lettore reale! – in modo che si conformi alla «retta ragione», senza opporre resistenza alla grazia del Λόγος: «Possiamo continuare a disquisire avanti e indietro, ma Lei non sarà in grado di sfuggire alla verità»⁴⁹.

Il richiamo ricciano – per bocca dello 西士 Xīshì – all'uso della *recta ratio* ha come premessa fondamentale che *la realtà esiste*, ed è indipendente dal pensiero dell'uomo:

I leoni esistono in Occidente e i sapienti credono nella loro esistenza, mentre gli stupidi rifiutano di credervi. Dal momento che i leoni esistono realmente, chi si rifiuta di credere nella loro esistenza può farli smettere di esistere?⁵⁰

La realtà non consiste solo in ciò che è percepito dai sensi:

Ahimé, uno stolto che pensi non esistere ciò che i suoi occhi non vedono è come un cieco che creda non esserci il sole in cielo, perché non vede il cielo. Invece la luce del sole c'è realmente; anche se gli occhi del cieco non possono vederlo, forse il sole non esiste?⁵¹

La realtà non è composta di un'unica sostanza, ma annovera innumerevoli generi e specie, la cui bellezza risiede proprio nella varietà: «Se tutte le cose sotto il cielo fossero rosse, chi non proverebbe disgustato per il colore rosso? Ma se le cose sono rosse, verdi, bianche, blu nessuno se ne stanca, sebbene le veda tutti i giorni»⁵². E inoltre, l'apparenza esterna delle cose non coincide con la loro essenza: «La fenice vola, anche il pipistrello vola; vuol dire che la fenice e il pipistrello sono uguali? Le cose possono essere simili sotto qualche aspetto, ma in realtà essere decisamente diverse»⁵³.

⁴⁹ *VSSC*, 93.

⁵⁰ *VSSC*, 179.

⁵¹ *VSSC*, 9.

⁵² *VSSC*, 252.

⁵³ *VSSC*, 130.

In secondo luogo, *la realtà è conoscibile* – proprio grazie alla ragione, che è in grado di distinguere il vero dal falso:

Tutti gli uomini possiedono una mente capace di distinguere il giusto dallo sbagliato, il vero dal falso. Chiunque non sia in grado di comprendere questa verità è come una persona che abbia smarrito le fondamenta del pensiero⁵⁴.

Non si può amare se non ciò che si conosce: «l'intenzione dell'amore è indicata dalla ragione»⁵⁵. Inoltre, non solo è possibile conoscere con la ragione cose non percepibili ai sensi – «dall'esterno si deduce ciò che è nascosto all'interno, dall'effetto si conosce la causa»⁵⁶ –, ma la ragione assicura una conoscenza della realtà superiore a quella di carattere sensoriale:

È meglio osservare le cose per mezzo della ragione piuttosto che con gli occhi, poiché gli occhi possono cadere in errore, mentre la ragione non può. [...] Se un bastone dritto è immerso per metà in acque limpide appare storto agli occhi; ma se lo si osserva con la ragione il bastone risulta dritto come sempre, perché non è stato piegato⁵⁷.

«Se si vuol ottenere una conoscenza profonda, bisogna iniziare a porre come fondamenta le cognizioni più elementari»⁵⁸; per cogliere i principi profondi della realtà bisogna dedurre ciò che è nascosto da ciò che è manifesto, bisogna servirsi dell'apparenza esterna come prova della natura interna, «osservando ciò che appare evidente al fine di comprendere i segreti nascosti»⁵⁹.

⁵⁴ *VSSC*, 75.

⁵⁵ *VSSC*, 469.

⁵⁶ *VSSC*, 182.

⁵⁷ *VSSC*, 181.

⁵⁸ *VSSC*, 72.

⁵⁹ *VSSC*, 272.

Infine, «le parole devono accordarsi con le azioni per poter esser credute»⁶⁰; e «chi cerca di stabilire il proprio insegnamento come guida per gli altri dovrebbe fornire nomi appropriati per tutti i generi degli esseri»⁶¹.

In terzo luogo, *la realtà è ordinata*. Questa è, probabilmente, la certezza originaria più importante che accomuna il Letterato Occidentale al Letterato Cinese. Esiste un unico, immutabile principio d'ordine universale, che regola tutti i piani della realtà – fisico, morale, sociale:

Una famiglia può avere un solo capo, è una colpa averne due; una nazione può avere un solo sovrano, è una colpa averne due. Anche l'universo può avere un solo Signore; come può non essere una grave colpa averne due?⁶²

L'ordine delle parti della realtà comporta una diversità delle loro funzioni: «se il corpo fosse tutto testa o ventre, come potrebbe muoversi? Se fosse tutto mani o piedi, come potrebbe vedere o sentire o nutrirsi?»⁶³. Inoltre, «ogni essere ha un fine verso il quale la sua natura lo dirige; finché non lo raggiunge non trova quiete, e mai si ferma»⁶⁴ – il che implica l'esistenza di un ordine morale:

Quando diciamo che le rette intenzioni sono il fondamento dell'agire buono, ciò significa che dobbiamo operare bene e non dobbiamo operare male; il rubare è un comportamento del tutto malvagio, e anche se è commesso con intenzione retta non può essere giusto⁶⁵.

In quarto luogo, *ogni effetto ha una causa*. Il principio di causalità è affermato dal Letterato Occidentale più volte, e con parole diverse: «le cose non possono esistere per virtù propria, ma devono assoluta-

⁶⁰ *VSSC*, 218.

⁶¹ *VSSC*, 190.

⁶² *VSSC*, 490.

⁶³ *VSSC*, 531.

⁶⁴ *VSSC*, 382.

⁶⁵ *VSSC*, 339.

mente avere una causa esterna che dia loro l’essere»⁶⁶; «solo chi ha l’intelligenza produce qualcosa di intelligente, e solo chi ha la consapevolezza produce qualcosa di consapevole»⁶⁷; «le cose producono le cose come l’uomo genera l’uomo»⁶⁸. L’estensione di questo principio all’intera realtà mostra l’esistenza di una causa suprema di tutto ciò che è:

Dobbiamo cercare l’origine di ogni specie; e poiché nulla è in grado di produrre se stesso, certamente ci dev’essere Qualcuno che sia al tempo stesso originario e unico, e sia il creatore delle diecimila specie: Colui che chiamiamo il Signore del Cielo⁶⁹.

La causa suprema dev’essere unica, dunque non può esserci che un solo Dio:

Se qualcuno supponesse l’esistenza di due Signori supremi di tutte le cose in cielo e in terra, sarebbe difficile sapere se tali presunti Signori siano o meno sullo stesso piano. Se non lo sono, uno sicuramente è inferiore all’altro, e l’inferiore non potrebbe essere considerato universale e supremo; poiché quello che è universale e supremo è per natura perfetto e pieno di virtù, al punto che nulla può essergli aggiunto. Se invece affermassimo che essi sono uguali, allora uno solo sarebbe sufficiente; da dove verrebbe la necessità di averne due?⁷⁰

In quinto luogo, *non c’è via di mezzo tra l’essere e il non essere*: «le cose o esistono o non esistono»⁷¹. Anche il principio di non contraddizione viene formulato in modi diversi: «due diverse verità non

⁶⁶ VSSC, 34.

⁶⁷ VSSC, 91.

⁶⁸ VSSC, 43.

⁶⁹ VSSC, 40.

⁷⁰ VSSC, 49.

⁷¹ VSSC, 180.

possono coesistere»⁷²; «non c'è via di mezzo tra il bene e il male: se qualcosa non è bene, è male, e se non è male, è bene»⁷³; «se un uomo non è vivo è morto, se non è morto è vivo; non c'è mai stato nessuno che non fosse né vivo né morto»⁷⁴; se fosse possibile «unire l'essere e il non-essere, il vuoto e la realtà, allora noi potremmo unire anche l'acqua e il fuoco, il quadrato e il cerchio, l'oriente e l'occidente, il cielo e la terra; non ci sarebbe nulla di impossibile sotto il cielo»⁷⁵.

Nel *Catechismo* Ricci afferma, inoltre, alcune verità originarie riguardanti l'essere umano. *L'uomo è persona*: «è unità di corpo e di spirito, ma lo spirito trascende il corpo; perciò il sapiente considera lo spirito come il vero sé, e il corpo come il recipiente in cui il sé è nascosto»⁷⁶. La sua natura «è composta di due parti, quella materiale e quella immateriale; [...] l'anima dell'uomo non può che essere spirituale»⁷⁷. Egli «può compiere sia il bene sia il male»⁷⁸, ed è moralmente responsabile delle proprie azioni.

L'uomo è intelligente: di tutte le cose che lo distinguono dagli animali, «nessuna è più grande della facoltà intellettuale. L'intelletto può distinguere il giusto dall'errato, il vero dal falso, ed è difficile ingannarlo con qualcosa che non sia ragionevole»⁷⁹. Inoltre, mentre «i pesci e le tartarughe vivono sommersi nei fiumi e nelle acque profonde, e non desiderano vagare per le montagne; le lepri e i cervi amano correre sulle montagne e non vogliono nascondersi in acqua»⁸⁰, «l'uomo desidera conoscere una verità illimitata, e godere di una bontà infinita»⁸¹.

⁷² *VSSC*, 494.

⁷³ *VSSC*, 397.

⁷⁴ *VSSC*, 397.

⁷⁵ *VSSC*, 514.

⁷⁶ *VSSC*, 442.

⁷⁷ *VSSC*, 143.

⁷⁸ *VSSC*, 431.

⁷⁹ *VSSC*, 23.

⁸⁰ *VSSC*, 155.

⁸¹ *VSSC*, 383.

Al tempo stesso, però, l'uomo è *miserabile*: fragile e debole, non è in grado di utilizzare e di esprimere pienamente le proprie capacità, perché i suoi «talenti [...] sono stati offuscati»⁸². «È un recipiente di scarsa capienza, e non è in grado di contenere la grande verità del Signore del Cielo»⁸³; è «inquieto e insoddisfatto»⁸⁴, e pur essendo incline a obbedire alla ragione è trascinato dalle passioni.

Nel corso del dialogo con il Letterato Cinese, il continuo richiamo del Letterato Occidentale alle certezze che consentono l'orientamento nella realtà passa talvolta dal piano della ragione naturale a quello della ragione filosofica – più specificamente della «ragione metafisica», cioè del modo di sistematizzare le verità originarie proprio della tradizione aristotelico-tomista. Lo 西士 Xīshì parla delle quattro cause di tutti gli esseri: «la causa efficiente, la causa formale, la causa materiale, la causa finale»⁸⁵, che «si vedono agire in ogni evento e in ogni opera»⁸⁶. Si riferisce alla distinzione tra sostanza e accidenti: «gli esseri che non dipendono da altri per la propria esistenza sono classificati come sostanze [...] Gli esseri che non esistono in sé e dipendono da altro [...] sono classificati come accidenti»⁸⁷. Utilizza la fisica aristotelica per spiegare il divenire dell'universo:

Tutte le cose sotto il cielo si formano dalla combinazione dei quattro elementi: fuoco, aria, acqua, terra. Il fuoco è per natura secco e caldo, così da essere in opposizione con l'acqua, che è naturalmente fredda e bagnata; l'aria è per natura umida e calda, ed è quindi l'esatto opposto della terra, che è naturalmente secca e fredda⁸⁸.

⁸² VSSC, 290.

⁸³ VSSC, 57.

⁸⁴ VSSC, 127.

⁸⁵ VSSC, 45.

⁸⁶ VSSC, 45.

⁸⁷ VSSC, 83.

⁸⁸ VSSC, 138.

Anche la natura dell'uomo viene illustrata utilizzando, talvolta, le categorie della metafisica realista:

In questo mondo esistono tre tipi di anime. Quella inferiore è chiamata «anima vegetativa», cioè anima dei vegetali [...] Quella intermedia è chiamata «anima sensitiva», cioè anima degli animali [...] Quella superiore è chiamata «anima intellettiva», cioè anima dell'uomo; comprende in sé le anime vegetativa e sensitiva, consente all'uomo di crescere e di procreare, fa sì che l'essere umano abbia consapevolezza, gli permette di ragionare e di conoscere i principi della realtà⁸⁹.

I concetti della filosofia aristotelico-tomista hanno il vantaggio, sulle categorie del linguaggio comune, di essere più rigorosi e di esprimere una conoscenza più precisa della realtà. Tuttavia essi appartengono ad una visione molto «occidentale» del mondo, dell'uomo e di Dio, che risulta molto lontana da quella «classica» della civiltà cinese. Il tentativo ricciano di utilizzarli nel contesto interculturale del *Catechismo* senza troppi chiarimenti – quasi ponendoli sullo stesso livello delle categorie universali del linguaggio – è forse uno degli aspetti dell'opera più ardui per il lettore cinese.

4. AMORE DELLA SAPIENZA

La ragione umana, di fronte ai misteri divini,

mai [...] è resa capace di penetrarli come le verità che formano il suo oggetto proprio. I misteri divini, infatti, per la loro intrinseca natura, sorpassano talmente l'intelligenza creata, che anche se trasmessi per divina rivelazione e ricevuti mediante la fede, rimangono avvolti nel velo della fede e quasi avviluppati in una caligine, fino a quando, in questa vita mortale, «siamo in esilio lontani dal Signore, camminiamo nella fede e non ancora in visione (2 Cor 5,6-7)»⁹⁰.

⁸⁹ *VSSC*, 133.

⁹⁰ *DF*, 4.

Tuttavia la ragione naturale può arrivare «a una certa conoscenza molto feconda dei misteri, sia grazie all’analogia con ciò che conosce naturalmente, sia per il nesso degli stessi misteri fra loro e con il fine ultimo dell’uomo»⁹¹; può giungere, ad esempio, a determinare con certezza l’esistenza e i principali attributi di Dio.

Questo tipo di sapere, nella misura in cui poggia unicamente sull’intelletto, è conoscenza «per astrazione» – lontanissima dalla realtà vivente dell’Essere supremo. Esiste un altro tipo di sapere – la conoscenza «per connaturalità» (*cognitio per quamdam connaturalitatem*), ovvero conoscenza «affettiva» (*cognitio affectiva*), o conoscenza *per modum inclinationis*⁹² – che si attua nel momento in cui l’intelletto non coglie direttamente l’oggetto (tramite la rappresentazione), ma lo conosce indirettamente a partire dagli effetti da esso prodotti sulle facoltà appetitive del soggetto. «Conoscere affettivamente» non significa «conoscere con l’affetto» (è impossibile per definizione!), bensì *conoscere l’affetto* che la cosa ridesta; e in virtù di tale risonanza comprendere la bontà della cosa stessa – comprendere la cosa *in quanto amabile*⁹³.

La capacità di conoscere per connaturalità è propria del sapiente; che, grazie all’esercizio della virtù, pratica il bene, lo sa riconoscere, entra in empatia con esso; ed è in grado di «guardare con gli occhi del cuore», di intuire verità profonde e sottili che sfuggono completamente alla conoscenza per astrazione.

Il Letterato Occidentale del *Catechismo*, oltre ad utilizzare la ragione naturale e metafisica, si avvale anche della ragione sapienziale; assai congeniale alla cultura cinese, e terreno d’intesa particolarmente fertile tra Occidente e Cina. Le «verità sapienziali», colte dall’intuizione conoscitivo-affettiva dell’uomo virtuoso, sono assai più profonde delle verità originarie afferrate praticamente dal senso della realtà o generalizzate dall’intelletto dell’uomo comune; non sono comunicabili con la stessa facilità delle altre, e richiedono una particolare finezza da parte dell’interlocutore perché se ne possa parlare con lui – magari

⁹¹ *DF*, 4.

⁹² La terminologia riportata è usata da Tommaso d’Aquino in diversi luoghi della sua opera; cf. D’AVENIA, *La conoscenza*, 141-145.

⁹³ Cf. *STh*, II-II, 97, 2 ad 2; 162, 3 ad 1.

con immagini simboliche e allusioni poetiche, piuttosto che con ragionamenti e dimostrazioni.

La ragione sapienziale si interessa, innanzitutto, dell'uomo: il quale

trascende le diecimila specie perché è dotato di un'anima spirituale dentro di sé, e della capacità di conoscere i principi delle cose al di fuori di sé. Osservando ciò che accade agli esseri è in grado di risalirne alla causa, e constatando la loro esistenza può dedurne l'origine; perciò senza abbandonare questo mondo di affanni egli può dedicarsi con profondità e concentrazione alla pratica della Via, e prepararsi a diecimila generazioni di pace e di gioia dopo la morte⁹⁴.

«La pratica della virtù è il compito fondamentale dell'uomo»⁹⁵; e

la ricerca della perfezione di sé è un obiettivo considerato da tutti di importanza suprema. [...] Chi riesce nel perfezionamento di sé può essere considerato un uomo nobile; altrimenti, malgrado abbia altre doti, rimarrà un uomo meschino. Riuscire nella virtù è la vera felicità e la vera ricchezza; la felicità senza virtù non è autentica, ma si fonda sulla tribolazione⁹⁶.

L'uomo nobile sa che la terra «non è la dimora eterna dell'uomo, ma il luogo proprio degli animali»⁹⁷;

come possono le insignificanti gioie di questo mondo soddisfare pienamente il [suo] cuore? La piccolezza di una zanzara non potrà mai saziare un drago o un elefante; l'esiguità di un granello di cibo non potrà mai riempire un granaio⁹⁸.

⁹⁴ *VSSC*, 24.

⁹⁵ *VSSC*, 305.

⁹⁶ *VSSC*, 16.

⁹⁷ *VSSC*, 127.

⁹⁸ *VSSC*, 159.

Consapevole di questo, dunque,

l'uomo nobile [...] allena costantemente la propria volontà; trova la gioia nella virtù; non si permette di avere un cuore triste, e di cercare le cose esteriori; riduce i piaceri superficiali, temendo che un giorno penetrino nel cuore e lo derubino della felicità essenziale. Quella che proviene dalla virtù è la gioia pura dell'anima, grazie ad essa siamo pari agli angeli; i piaceri del cibo e del bere sono l'appagamento del corpo, a causa di essi diventiamo simili agli animali⁹⁹.

La continua ricerca della virtù e del bene porta spontaneamente l'uomo nobile a interrogarsi su Dio, e volgere a Lui la propria mente e il proprio cuore. Egli sa con certezza che «la verità sul Signore del Cielo è già presente nei cuori degli uomini»¹⁰⁰; ritiene «che nulla sotto il cielo sia più evidente della verità della Sua esistenza»¹⁰¹. Pertanto, il suo modo

di ammirare e adorare Colui che è sommamente onorato non si limita soltanto ad accendere incenso e a fare sacrifici per venerarlo, ma consiste anche nel meditare spesso sulla grande opera del Padre originario, creatore di tutte le cose. Così facendo [può] capire che alle diecimila specie non mancherà nulla del necessario: poiché è grazie alla Sua onniscienza che Egli amministra l'universo, grazie alla Sua onnipotenza che lo crea, e grazie alla Sua infinita bontà che lo rende perfetto¹⁰².

Confucio non si era interessato molto, almeno in maniera esplicita, al problema religioso, riservando maggiore attenzione all'uomo e al suo ruolo nella comunità. Infatti, com'è scritto nei 《論語》 *Lún Yǔ* (*Dialoghi*): «Fan Chi chiese della sapienza. Confucio rispose: “Dedicarsi a ciò che è giusto per gli uomini, e manifestare riverenza per gli spiriti

⁹⁹ VSSC, 310.

¹⁰⁰ VSSC, 9.

¹⁰¹ VSSC, 28.

¹⁰² VSSC, 13.

pur tenendosene a distanza, può dirsi sapienza?”¹⁰³. E ancora: «Ji Lu chiese come onorare gli spiriti. Confucio rispose: “Non sai onorare gli uomini, come puoi onorare gli spiriti?”»¹⁰⁴.

Tuttavia, Ricci interpreta alcuni brani tratti dai 《四書》 *Sishū* (*Quattro Libri*) e dai 《五經》 *Wǔjīng* (*Cinque Classici*) del confucianesimo, mostrando che «il nostro [cristiano] Signore del Cielo è il Sovrano Supremo»¹⁰⁵, di cui parlano questi testi; egli non ha dubbi sul fatto che la sapienza antica cinese fosse arrivata a conoscere il Dio unico e trascendente.

Il Letterato Cinese accoglie senza riserve l’interpretazione del Letterato Occidentale:

Come potremmo fraintendere, o addirittura dimenticare, il Signore del Cielo: che è il grande Padre e Madre, il grande Sovrano, l’origine di tutti gli antenati, colui dal quale tutti i sovrani ricevono il proprio mandato, colui che genera e mantiene in vita i diecimila esseri?¹⁰⁶

Dopo aver condiviso la confutazione delle cosmologie buddhista, daoista e neoconfuciana (capitolo II), dopo aver accettato la radicale distinzione tra l’anima umana e quelle degli animali (capitolo III), dopo aver ammesso la differenza sostanziale che intercorre tra l’uomo e gli altri esseri, e aver respinto ogni specie di monismo e panteismo (capitolo IV), dopo aver compreso l’impossibilità della reincarnazione e il significato autentico della pratica del digiuno (capitolo V), il Letterato Cinese si trova di fronte al problema di accettare l’idea, a lui estranea, della retribuzione morale: «Gli *Annali delle Primavera e*

¹⁰³ 「樊遲問知。子曰：『務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。』」《Fán Chí wèn zhī. Zǐ yuē: “Wù mín zhī yì, jìng guǐ shén ér yuǎn zhī, kě wèi zhī yǐ”》(CONFUCIO 孔夫子 Kǒng Fūzǐ, 《論語》 *Lún Yǔ* [*Dialoghi*], 6, 22).

¹⁰⁴ 「季路問事鬼神。子曰：『未能事人，焉能事鬼？』」《Jì Lù wèn shì guǐ shén. Zǐ yuē: “Wèi néng shì rén, yān néng shì guǐ?”》(CONFUCIO 孔夫子 Kǒng Fūzǐ, 《論語》 *Lún Yǔ* [*Dialoghi*], 11, 12).

¹⁰⁵ *VSSC*, 104.

¹⁰⁶ *VSSC*, 115.

degli Autunni sono stati scritti personalmente dal saggio Confucio» – egli dice – «[e] questo libro parla soltanto di giusto e di sbagliato, non di guadagni né di perdite»¹⁰⁷.

Guidandolo con le intuizioni della ragione sapienziale, però, il Letterato Occidentale rende accettabile al suo interlocutore l’idea di una ricompensa, che consegua alle azioni buone:

Il regnare sotto il cielo non è forse un guadagno? Quale persona non è contenta che i suoi amici o parenti ottengano benefici? Se il guadagno è qualcosa di cui non dobbiamo preoccuparci, perché desideriamo che i nostri amici e parenti ne ricevano? Ora, il modo di praticare la benevolenza è il seguente: «Non fare agli altri ciò che non vorresti che gli altri facciano a te». Non si deve ricercare un vantaggio personale, tuttavia i propri benefici andrebbero estesi anche al prossimo; da ciò si può dedurre che questo tipo di guadagno non danneggia la virtù¹⁰⁸.

Nel capitolo VII il percorso sapienziale ascende ancora, allorché il Letterato Occidentale approfondisce il tema della benevolenza:

Ciò a cui mira l’intelletto è la rettitudine, ciò su cui si fonda la volontà è la benevolenza; perciò l’uomo nobile considera molto importanti la benevolenza e la rettitudine. Esse sono complementari, e nessuna delle due dev’essere trascurata. Solo quando l’intelletto conosce la benevolenza, la volontà può amarla e preservarla; solo quando la volontà ama la rettitudine, l’intelletto può conoscerla e osservarla. Ma la benevolenza è l’essenza della rettitudine; chi è ricco di benevolenza ha un intelletto più illuminato. Per questo motivo l’educazione dell’uomo nobile si incentra principalmente su di essa¹⁰⁹.

Tra tutte le virtù, «la benevolenza è la [...] più nobile; una volta appresa non può essere danneggiata o distrutta, anche se non la si

¹⁰⁷ *VSSC*, 348.

¹⁰⁸ *VSSC*, 351.

¹⁰⁹ *VSSC*, 451.

acquista spontaneamente o la si nasconde per lungo tempo»¹¹⁰. Ma per accrescere la benevolenza, occorre amare il bene; e

se non comprendiamo il bene, certamente non possiamo amarlo. [...] Così, l'intenzione dell'amore è indicata dalla ragione; chi vuol arrivare a un grado più alto di benevolenza deve prima fare i più grandi sforzi del cuore e della mente per comprendere la verità del Signore del Cielo, al fine di conoscere i Suoi insegnamenti e di obbedire ad essi¹¹¹.

In definitiva, la pratica della benevolenza dipende dalla conoscenza e dall'amore di Dio:

Avere come fine il Signore del Cielo, questo è il vero perfezionamento di sé. [...] Più alta è l'aspirazione, più nobile è la conoscenza; se l'aspirazione di chi vuole la conoscenza è limitata a se stesso, quale nobiltà ci potrà mai essere? Se invece si aspira al Signore del Cielo, la conoscenza è supremamente nobile; come potrà essere considerata vile?¹¹²

Ora, «chi ama il Signore del Cielo Lo venera e Lo serve, divulga con sicurezza le Sue opere meritorie, diffonde i Suoi insegnamenti, tramanda la Sua santa dottrina e confuta le eresie»¹¹³. D'altra parte,

l'amore sincero per gli uomini è il risultato dell'amore per il Signore del Cielo. Si dice che la benevolenza è l'amore nei confronti del prossimo; se non si ama il prossimo, come si può testimoniare la sincera venerazione per il Sovrano Supremo?¹¹⁴

¹¹⁰ *VSSC*, 452.

¹¹¹ *VSSC*, 469.

¹¹² *VSSC*, 457.

¹¹³ *VSSC*, 476.

¹¹⁴ *VSSC*, 477.

Nel capitolo VIII il Letterato Cinese trova nella testimonianza di vita dei missionari cristiani, trasmessa dal Letterato Occidentale, un esempio di che cosa significhi dedicare la propria vita all’amore del prossimo per amore di Dio:

Essere prudenti per attuare la rettitudine e meditare profondamente; meditare per perfezionare se stessi; perfezionare se stessi per diffondere la benevolenza; diffondere la benevolenza per ringraziare il Signore del Cielo dei Suoi benefici¹¹⁵.

Giunta a questo punto di comprensione e di condivisione delle verità che il Letterato Occidentale gli ha fatto conoscere, la ragione sapienziale del Letterato Cinese – *in quanto semplicemente umana* – non può procedere oltre. Ed essendo ben consapevole sia della grandezza e della bontà di Dio, sia della miseria dell’uomo, questi prorompe in una domanda che è il punto culminante di tutto l’itinerario del *Catechismo*:

Poiché [il Signore del Cielo] è il Padre misericordioso degli uomini, come può permetterci di vivere così a lungo nell’oscurità, ignorando il grande Padre che è la nostra origine, vagando avanti e indietro per la nostra strada? Perché non scende Lui stesso sulla terra a condurre personalmente le masse che si sono smarrite, in modo che gli uomini delle diecimila nazioni riescano a vedere chiaramente il vero Padre, e a sapere così che non ci sono altri dèi? Non sarebbe questa la cosa più felice da fare?¹¹⁶

5. PARTECIPAZIONE AL Λόγος

Considerata la premessa teologica fondamentale della catechesi ricciana – cioè che «la ragione dell’uomo è un’impronta del Signore del Cielo»¹¹⁷ –, la linea di confine tra predicazione indiretta e predicazione

¹¹⁵ VSSC, 544.

¹¹⁶ VSSC, 574.

¹¹⁷ VSSC, 216.

diretta non può coincidere con l'astratta separazione tra «teologia razionale» e «fede positiva». Proprio perché il λόγος umano partecipa al Λόγος divino – mostrando come in Cristo, «immagine del Dio invisibile» (Col 1,15), l'uomo sia stato creato a «immagine e somiglianza» del Creatore –, la ragione sapienziale si affaccia spontaneamente al luminoso abisso del mistero di Dio; e i contenuti della Rivelazione, una volta conosciuti, non le appaiono estranei:

Vi è un progresso dai «semi del Verbo», già presenti in chi ascolta, al pieno mistero della salvezza in Gesù Cristo. La Chiesa deve riconoscere un processo di purificazione e d'illuminazione nel quale lo Spirito di Dio apre la mente ed il cuore di chi ascolta all'obbedienza della fede¹¹⁸.

Non meraviglia, quindi, che sin dall'inizio del *Catechismo* Ricci proponga in modo esplicito riferimenti alla sacra Scrittura, alla Tradizione della Chiesa, alla vita dei santi, alla fede e ai costumi dei cristiani. Nell'Introduzione si accenna al peccato originale:

Alcuni si ribellarono e commisero ogni sorta di peccati; non si accontentarono di impadronirsi del mondo degli uomini, ma tentarono di usurpare il posto del Sovrano del Cielo e ambirono a porre se stessi al di sopra di Lui¹¹⁹.

Inoltre, Ricci allude in modo abbastanza esplicito al mistero della SS. Trinità, quando dice che, meditando sull'onniscienza, l'onnipotenza e l'infinita bontà del Signore del Cielo, «iniziamo a comprendere Colui che vive nella Grande Relazione»¹²⁰.

Nel capitolo I il Letterato Occidentale dichiara espressamente l'identità del «Signore del Cielo» e di «Dio»: «Questo Qualcuno» – che governa il mondo, e la cui esistenza è accessibile alla ragione naturale – «non è altri che il Signore del Cielo, il quale nelle nostre nazioni

¹¹⁸ PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO – CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Dialogo e annuncio*, 70.

¹¹⁹ VSSC, 4.

¹²⁰ VSSC, 13.

occidentali viene chiamato Dio»¹²¹. Egli cita, poi, il «santo letterato occidentale di nome Agostino, il quale voleva comprendere a fondo la dottrina del Signore del Cielo per poterci scrivere un libro»¹²²; e narra l’apologo del bambino, che avrebbe preteso di riversare tutta l’acqua del mare in una buca scavata nella sabbia.

Nel capitolo II l’*alter ego* di Ricci respinge con sdegno il paragone tra «vuoto» (空 kōng) buddhista e «non-essere» (無 wú) daoista, da un lato, e il Signore del Cielo, dall’altro; considerando l’accostamento insostenibile, per l’assoluta trascendenza del secondo rispetto ai primi:

Questo è un modo inadeguato di esprimersi; La prego di non riferirsi al Signore del Cielo con tali parole. Il Suo spirito ha una natura vivente, ha ingegno, ha virtù, supera altamente la somma delle nostre qualità, e la Sua verità è la più piena. Come si può chiamarLo non-essere e vuoto perché è invisibile?¹²³

Nel capitolo III, oltre ad addurre argomenti di ragione, il Letterato Occidentale usa come argomento d’autorità la «Scrittura del Signore del Cielo»¹²⁴ al fine di sostenere l’immortalità dell’anima. Egli presenta, poi, l’insegnamento cattolico sull’aldilà:

Se l’uomo aumenta la luce nel suo cuore, dopo la morte ascenderà alla grande luce del paradiso; se l’uomo aumenta l’oscurità nel suo cuore, dopo la morte discenderà nella grande oscurità dell’inferno. Chi può opporsi a questa grande verità?¹²⁵

Anche la creazione e il peccato degli angeli sono ricordati, nel capitolo IV:

Nei testi classici del Signore del Cielo è scritto che Egli creò il cielo e la terra, cioè anche tutti gli spiriti; e con loro il più grande, Lucifero.

¹²¹ VSSC, 28.

¹²² VSSC, 54.

¹²³ VSSC, 76.

¹²⁴ VSSC, 163.

¹²⁵ VSSC, 167.

Questi, consapevole della propria intelligenza, esclamò in modo arrogante: «sono uguale al Signore del Cielo». Pieno d'ira, il Signore del Cielo mutò lui e decine di migliaia di spiriti che lo avevano seguito in demòni, cacciandoli agli inferi. Da quel momento in poi, al cielo e alla terra si aggiunsero i diavoli e l'inferno¹²⁶.

Nel capitolo V si parla del diavolo e della sua azione tentatrice: «Il demonio vuole ingannare le persone in modo che lo seguano»¹²⁷. Sono ricordati ancora il peccato originale e le sue conseguenze:

Dal momento in cui noi ci siamo ribellati al Sovrano Supremo, allora anche le cose si sono ribellate contro di noi; pertanto gli esseri nocivi non erano nella volontà originaria del Signore del Cielo, piuttosto li abbiamo suscitati noi¹²⁸.

L'insegnamento cattolico sul paradiso e sull'inferno è dettagliatamente esposto nel capitolo VI, e si accenna anche all'esistenza del purgatorio:

Nei libri classici del Signore del Cielo è detto: «Se un uomo muta dal male in bene, o si pente profondamente della sua malvagità, o si sforza di espiare le colpe del passato, e in questo modo cerca il perdono del Signore del Cielo, il Signore del Cielo lo perdonerà certamente; egli salirà in paradiso dopo la morte. Se il suo pentimento non fosse sufficientemente profondo, e l'espiazione per le colpe precedenti non fosse adeguata, negli inferi c'è un altro luogo in cui mettere tali persone, infliggendo loro punizioni di alcuni giorni o alcuni anni al fine di castigare adeguatamente i peccati compiuti sulla terra. Dopo aver espiato totalmente, egli potrà andare in paradiso»¹²⁹.

¹²⁶ *VSSC*, 208.

¹²⁷ *VSSC*, 266.

¹²⁸ *VSSC*, 293.

¹²⁹ *VSSC*, 401.

In precedenza, il Letterato Occidentale aveva ricordato san Francesco, apparso «un tempo, nel [suo] umile paese»¹³⁰; e per illustrare il significato della vita eterna aveva narrato l’episodio di fra Ginepro, discepolo di san Francesco.

Nel capitolo VII il duplice precetto dell’amore – già intuito dalla ragione sapienziale – viene fatto discendere direttamente da Dio, il cui insegnamento «non proviene da un uomo comune; Egli stesso ha donato la Parola vera, che i saggi di molte nazioni ci hanno trasmesso e che viene seguita dai migliori uomini sotto il cielo»¹³¹. In questa prospettiva,

la dottrina della benevolenza [può] essere così riassunta: amare il Signore del Cielo, poiché Egli è incomparabile e supremo; e amare gli altri come se stessi, per amore del Signore del Cielo. Se qualcuno la osserva, le sue cento opere saranno perfette. Ma questi due precetti sono, in definitiva, uno soltanto¹³².

Si descrive brevemente la «preghiera insegnataci dal Signore del Cielo»¹³³, cioè il *Padre nostro*; e si proclama l’infalibilità della Bibbia: «Nelle Scritture del Signore del Cielo non c’è neanche mezza parola che sia falsa. Come può il Signore del Cielo ingannare gli uomini, diffondendo insegnamenti sbagliati?»¹³⁴.

Infine, nel capitolo VIII il Letterato Occidentale descrive la Chiesa come istituzione: parlando del Papa, che promulga «gli insegnamenti per conto del Signore del Cielo [e per] istruire il mondo, affinché le false dottrine non possano diffondersi»¹³⁵; del riposo domenicale, durante il quale il lavoro è sospeso «per vivere i momenti liturgici di adorazione e di sacrificio, e per ascoltare la predicazione sulla Via e la spiega-

¹³⁰ *VSSC*, 368.

¹³¹ *VSSC*, 473.

¹³² *VSSC*, 468.

¹³³ *VSSC*, 485.

¹³⁴ *VSSC*, 496.

¹³⁵ *VSSC*, 523.

zione della sacra Scrittura»¹³⁶; della vita religiosa e del celibato, che consente a chi lo pratica per amore di Dio «una maggiore tranquillità in vista del proprio perfezionamento, e rende più semplice testimoniarlo ad altri»¹³⁷.

Le ultime pagine dell'opera tratteggiano la storia della salvezza, e fanno cenno alla figura di Gesù Cristo:

[il Signore del Cielo] agì con grande misericordia e compassione, scendendo Lui stesso in questo mondo, e facendo esperienza di ogni cosa per salvarlo. Milleseicentotré anni or sono, nell'anno Gengshen del secondo anno successivo alla scelta da parte dell'imperatore Ai della dinastia Han del nome imperiale Yuanshou¹³⁸, nel terzo giorno successivo al solstizio d'inverno, Egli scelse una ragazza vergine, che mai aveva conosciuto uomo, perché divenisse Sua madre; si incarnò nel suo ventre, e venne alla luce. Il Suo nome fu Gesù, che significa «Colui che salva il mondo»; di persona insegnò e predicò in Occidente, e quando ebbe trentatré anni riascese al cielo¹³⁹.

Sulla Rivelazione cristiana, indubbiamente, c'è ancora molto da dire; c'è da dire l'*essenziale* – cioè che il Figlio di Dio, fatto uomo, è morto e risorto per noi. Eppure il *Catechismo*, e la teologia che lo ispira e lo guida, sono indispensabili all'evangelizzazione della Cina; perché conducono, usando la ragione e il linguaggio, al limite superiore della ragione e del linguaggio – al cospetto del Λόγος che fonda il λόγος e che ispira, vero «seme del Verbo» nella cultura cinese, il desiderio di pensare senza (*oltre*) il pensiero, di parlare senza (*oltre*) le parole:

¹³⁶ VSSC, 524.

¹³⁷ VSSC, 538.

¹³⁸ L'anno 庚申 gēngshēn è il cinquantasettesimo del ciclo di sessant'anni del calendario cinese; l'imperatore Āi 哀 della dinastia 漢 Hàn assunse il nome di 元壽 Yúanshòu circa nel 2 a.C.

¹³⁹ VSSC, 580.

Una nassa serve a prendere i pesci, ma quando il pesce è preso non si pensa più alla nassa. Una tagliola serve a prendere le lepri, ma quando la lepre è presa non si pensa più alla tagliola. Le parole servono ad afferrare le idee, ma quando l'idea è afferrata non si pensa più alle parole. Come potrei trovare un uomo che non pensa più alle parole, per conversare con lui?¹⁴⁰

¹⁴⁰ 「荃者所以在魚，得魚而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得忘言之人而與之言哉？」«Quán zhě suǒyǐ zài yú, dé yú ér wàng quán; tí zhě suǒyǐ zài tù, dé tù ér wàng tí; yán zhě suǒyǐ zài yì, dé yì ér wàng yán. Wú ān dé wàng yán zhī rén ér yǔ zhī yán zāi?» (莊子 ZHUANGZÍ, 《莊子》 *Zhuāngzǐ*, 26, 13).

IV

**IL «PARADIGMA DI CALCEDONIA» E IL REALISMO
SAPIENZIALE DI SAN TOMMASO D'AQUINO
E DI P. MATTEO RICCI***

1. LA CONOSCENZA DEL MISTERO DI DIO

Può l'uomo conoscere Dio? Da un certo punto di vista, la risposta è: assolutamente no. A questo proposito, sant'Agostino dice:

Che cosa dunque diremo di Dio, fratelli? Se infatti ciò che vuoi dire lo hai capito, non è Dio. Se sei stato capace di capirlo, hai compreso una realtà diversa da quella di Dio. Se ti pare d'essere stato capace di comprenderlo, ti sei ingannato a causa della tua immaginazione. Se dunque lo hai compreso, Dio non è così; se invece è così, non lo hai compreso¹.

Tuttavia, da un altro punto di vista, anche se non riusciamo a comprendere Dio – perché «è impossibile per un intelletto creato vedere con le sue forze naturali l'essenza di Dio»² –, noi siamo comunque capaci di giungere a una conoscenza *vera* (cioè *adeguata*) di Lui.

* Versione riveduta e tradotta in italiano dell'articolo pubblicato con il titolo “加采东大公会议的范式与圣多瑪斯思想中走向智慧的唯实论” «Jiācǎidōng dà gōng huìyì de fànshì yǔ Shèng Duōmǎsī sīxiǎng zhōng zǒuxiàng zhīhuì de wéi shí yù», tr. cinese di 王毅 Wáng Yì, in 《天主教思想与文化》 *Tiānzhūjiào sīxiǎng yǔ wénhuà* (*Journal of Catholic Thought and Culture*) 2 (2013), 167-191; e con il titolo originale «The Chalcedon Paradigm and the Sapiential Realism of St Tomas Aquinas», in M. SALVIOLI (ed.), *Tomismo creativo*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2015, 334-352.

¹ *Serm.*, 52, 6.16.

² *STh*, I, 12, 4.

Innanzitutto, «la medesima Santa Madre Chiesa professa ed insegna che Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza al lume naturale della ragione umana attraverso le cose create»³.

Inoltre, poiché «Dio invisibile (cf. Col 1,15; 1 Tm 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cf. Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (cf. Bar 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé»⁴, dev'essere attribuito alla divina Rivelazione che «tutto ciò che delle cose divine non è di per sé assolutamente inaccessibile alla ragione umana, anche nella presente condizione del genere umano può facilmente essere conosciuto da tutti con certezza e senza alcun pericolo di errore»⁵.

Infine, la stessa Rivelazione ci consente di gettare uno sguardo ai misteri nascosti in Dio: «misteri che non possono essere conosciuti senza la rivelazione divina»⁶. Secondo il Concilio Vaticano I,

la ragione, quando è illuminata dalla fede e cerca diligentemente, piamente e con amore, ottiene, con l'aiuto di Dio, una certa comprensione dei misteri, già preziosa per sé, sia per l'analogia con le cose che già conosce naturalmente, sia per la connessione degli stessi misteri fra di loro relativamente al fine ultimo dell'uomo. Essa, però, non è mai in grado di comprendere tali misteri allo stesso modo delle verità che costituiscono l'oggetto naturale delle proprie capacità conoscitive. Infatti, i misteri di Dio trascendono per loro natura in modo così elevato l'intelletto creato, che anche se insegnati dalla Rivelazione e accolti con fede, restano tuttavia coperti dal velo della stessa fede e quasi avvolti nell'oscurità finché in questa vita mortale noi pellegriniamo lontani dal Signore: giacché noi camminiamo per fede e non per conoscenza (2 Cor 5,7)⁷.

³ *DF*, 2.

⁴ *DV*, 2.

⁵ *DF*, 2.

⁶ *DF*, 4.

⁷ *DF*, 4.

Che cosa intende il Concilio Vaticano II quando parla dei «misteri divini»? Tali misteri sono verità contenute nella Rivelazione che si riferiscono alla realtà divina. La Chiesa cattolica non ha mai redatto un elenco di essi; tuttavia, il Magistero ordinario della Chiesa ritiene che la SS. Trinità, l'Incarnazione, l'Eucaristia (e gli altri sacramenti), la Chiesa considerata come il Corpo mistico di Cristo, la presenza della grazia santificante nell'uomo, la visione beatifica e il peccato originale debbano essere inclusi tra i «misteri in senso stretto» (*vere et proprie dicta mysteria*)⁸.

Ci sono anche misteri divini «in senso lato»: vale a dire, verità che esprimono la libera decisione di Dio, la cui esistenza è inconoscibile al di fuori della Rivelazione, ma la cui natura può essere compresa dalla ragione umana. Tra di esse, ad esempio, si annoverano la scelta di Paolo come «Apostolo dei Gentili», e la scelta di Pietro come Capo del Collegio apostolico e della Chiesa.

Infine, esistono verità che, pur non essendo «misteriose» in senso stretto, raggiungono il loro pieno significato solo alla luce della Rivelazione. Queste verità riguardano fundamentalmente «le questioni sul senso del dolore, della sofferenza e della stessa morte, considerata non soltanto come un enigma con cui faticosamente confrontarsi, ma come mistero in cui Cristo incorpora a Sé la nostra esistenza»⁹: che sono, in definitiva, le questioni ultime della vita umana.

I misteri divini, nei quali il «mistero infinito di Dio»¹⁰ si rende conoscibile all'uomo, condividono un'unica struttura costitutiva: l'*indipendenza simultanea di unità-distinzione-ordinamento*, cioè una «relazione di relazioni» i cui termini sono uniti ma non confusi, distinti ma non divisi, uniti e distinti non sul piano «orizzontale» dell'uguaglianza indifferenziata, bensì sul piano «verticale» della disposizione gerarchica.

⁸ *DF*, can. 4.1: «Se qualcuno dirà che nella rivelazione divina non è contenuto alcun mistero vero e propriamente detto, ma che tutti i dogmi della fede possono essere compresi e dimostrati dalla ragione debitamente coltivata per mezzo dei principi naturali: sia anatema».

⁹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio*, 6.

¹⁰ *FR*, 14.

Unità, distinzione, ordinamento *non possono essere separati*: ogni tentativo di semplificare la struttura di unità-distinzione-ordinamento – prendendo in considerazione solo uno o due delle sue relazioni costitutive – preclude un’adeguata conoscenza dei divini misteri, e di conseguenza dell’unico mistero di Dio. Tutte le eresie, vale a dire tutti i più grandi fraintendimenti della verità rivelata, manifestano l’incapacità o il rifiuto di riconoscere, o di rispettare, tale struttura al tempo stesso teologica, ontologica e gnoseologica¹¹.

La «relazione di relazioni» in cui consiste la relazione di *unità-distinzione-ordinamento* fu chiaramente espressa, per la prima volta, nella *Definizione di fede* del Concilio di Calcedonia (451), in riferimento all’unica persona e alle due nature di Cristo:

Seguendo i santi Padri, all’unanimità noi insegniamo a confessare un solo e medesimo Figlio, il signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo, [composto] di anima razionale e del corpo, consostanziale al Padre per la divinità, e consostanziale a noi per l’umanità, simile in tutto a noi, fuorché nel peccato, generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, e in questi ultimi tempi per noi e per la nostra salvezza da Maria vergine e madre di Dio, secondo l’umanità, uno e medesimo Cristo signore unigenito, da riconoscersi in due nature, senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili, non essendo venuta meno la differenza delle nature a causa della loro unione, ma essendo stata, anzi, salvaguardata la proprietà di ciascuna natura, e concorrendo a formare una sola persona e ipostasi; egli non è diviso o separato in due persone, ma è un unico e medesimo Figlio, unigenito, Dio, verbo e signore Gesù Cristo, come prima i profeti e poi lo stesso Gesù Cristo ci hanno insegnato di lui, e come ci ha trasmesso il simbolo dei padri¹².

¹¹ Cf. A. OLMI, «La struttura», 313-346.

¹² CONCILIO DI CALCEDONIA, *Simbolo di fede*: DH 301-302.

In questa formula, l'*unità-distinzione* (tra la natura umana e la natura divina) è indicata dai quattro «avverbi di Calcedonia»: «senza confusione», «senza mutamento», «senza divisione», «senza separazione» (ἀσυγκύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως); l'*ordinamento* (della natura umana alla natura divina) coincide con la subordinazione della creatura al Creatore; la *simultaneità* tra l'unità-distinzione e l'ordinamento (che costituisce la relazione di unità-distinzione-ordinamento in se stessa) si manifesta nella persona di Cristo: un'unica ipostasi, nella quale sussistono le due nature.

A proposito degli «avverbi di Calcedonia» e del loro uso in teologia, Aloys Grillmeier dice:

Il rapporto, inteso calcedonianamente, tra divinità e umanità in Cristo, è [...] il caso modello e più alto del rapporto tra «Dio» e il «mondo» in generale – problema che era già in discussione con Nicea e con l'arianesimo. In definitiva, il cristianesimo vuole essere e offrire anche una visione del mondo. Non è quindi il dogma dell'incarnazione – accanto alla fede cristiana della creazione e insieme con essa – la pietra fondamentale?¹³

Perciò, gli «avverbi di Calcedonia», e la struttura di unità-distinzione-ordinamento che essi evidenziano, costituiscono il *paradigma* principale – il cosiddetto «paradigma di Calcedonia» – della teologia cristiana. Esso permette di inquadrare «ragionevolmente», cioè in conformità con la ragione naturale universale, tutti i misteri divini; ed è, pertanto, essenziale per la conoscenza del mistero di Dio.

La relazione di unità-distinzione-ordinamento può agevolmente essere riconosciuta nei «misteri in senso stretto».

Ad esempio, nel mistero della SS. Trinità coesistono l'*unità* di Dio, la distinzione delle Tre Persone, l'*ordinamento* del Figlio nei confronti del Padre, e dello Spirito Santo nei confronti del Padre e del Figlio; nel mistero dell'Incarnazione coesistono l'*unità* del Verbo di Dio, la *distinzione* tra la natura divina e la natura umana, l'*ordinamento* del-

¹³ A. GRILLMEYER, *Gesù il Cristo*, II/1, 35.

l'umanità alla divinità; nel mistero dell'Eucaristia coesistono l'*unità* della presenza reale sostanziale di Cristo e la presenza visibile del pane e del vino, la *distinzione* tra la sostanza del Corpo e del Sangue di Cristo e gli accidenti del pane e del vino, l'*ordinamento* del pane al Corpo e del vino al Sangue; nel mistero della Chiesa coesistono l'*unità* del Corpo mistico di Cristo, la *distinzione* tra il Capo e le membra, l'*ordinamento* tra le membra e il Capo.

La relazione di unità-distinzione-ordinamento si trova anche nei misteri divini «in senso lato», e anche nei misteri puramente naturali: i quali portano impresso, in quanto realtà create, il sigillo della SS. Trinità¹⁴. Nel mistero dell'uomo, ad esempio, l'*unità* della persona, la *distinzione* dei suoi componenti, e il loro *ordinamento* gerarchico sono simultaneamente presenti. D'altro lato, il mistero del cosmo è caratterizzato dall'*unità* della materia che lo costituisce, dalla *distinzione* degli oggetti materiali che si trovano in esso, e dall'*ordinamento* che lo compone in una totalità retta da leggi universali.

A questo punto, però, l'obiezione di Grillmeier appare legittima: «Troppo facilmente si può dappertutto scoprire il “senza separazione” e “senza mescolanza” di Calcedonia e farne così una chiave universale per aprire tutti i passaggi segreti della teologia e della filosofia»¹⁵. In altre parole: c'è il rischio che la relazione di unità-distinzione-ordinamento si riveli una sorta di *passepertout* – come la triade hegeliana tesi-antitesi-sintesi – talmente banale da poter essere applicato a qualunque cosa, e da risultare perciò inutilizzabile dal punto di vista conoscitivo.

Oltre al rischio della banalizzazione, c'è il rischio, persino peggiore, del razionalismo: vale a dire della pretesa di riuscire a comprendere a fondo il mistero di Dio. Certo, tale presunzione porterebbe la ragione a trascurare quella che invece è la caratteristica più importante (e «misteriosa») del paradigma di Calcedonia: vale a dire, la *simultaneità* delle relazioni di unità-distinzione-ordinamento.

La ragione «analitica» è in cerca di una conoscenza chiara e distinta, e la ottiene «smontando» gli oggetti da conoscere in parti più ele-

¹⁴ Cf. *STh*, I, 45, 7.

¹⁵A. GRILLMEYER, *Gesù il Cristo*, II/1, 35.

mentari, perfettamente comprensibili, e poi «riassemblandoli»: così facendo, però, questo modo di pensare fa prevalere la distinzione *a spese dell'unità*. La ragione «sintetica» aspira ad una conoscenza onnicomprensiva, e include in uno sguardo panoramico elementi eterogenei, disparati, difficilmente collegabili; così facendo, però, questo modo di pensare fa prevalere l'unità *a spese della distinzione*. La ragione «dialettica» identifica gli aspetti contraddittori della realtà, e cerca di conoscerli spezzando i legami tra ciò che è unito, e creandone di nuovi tra ciò che è separato; così facendo, però, questo modo di pensare fa prevalere l'unità-distinzione *a spese dell'ordinamento*.

Tuttavia, esiste un modo di pensare che rende meno problematico seguire il paradigma di Calcedonia: è l'uso dell'*analogia* – vale a dire, la procedura che consiste nel conoscere una cosa per mezzo di un'altra, che ha con essa qualche somiglianza. La ragione «analogica» mette a confronto realtà che sono in parte uguali, in parte distinte; non le separa (rispettando così la loro *unità*) né le confonde (rispettando così la loro *distinzione*), ma dà a ciascuna il suo posto, tenendole insieme su piani differenti (rispettando così il loro *ordinamento*).

Pertanto, chiunque pensi analogicamente trova connaturale alla propria intelligenza, di fronte alla verità rivelata, non «confonderla» o «mutarla» (ad esempio, scambiando le tre Persone della SS. Trinità con l'unico Dio, o l'uomo Gesù con il Verbo di Dio); non «dividerla» o «separarla» (ad esempio, scindendo la SS. Trinità in tre dèi, o Gesù Cristo in due persone); né azzerare l'ordinamento che esiste sia in Dio stesso (il Figlio è generato dal Padre, e lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio), sia tra il Creatore e la creature (lo Spirito Santo procede attraverso il Figlio nella SS. Trinità, ma discende sull'uomo Gesù Cristo).

2. UNITÀ-DISTINZIONE-ORDINAMENTO NEL PENSIERO DI SAN TOMMASO D'AQUINO

Nella storia universale del pensiero è stato san Tommaso d'Aquino (1225-1274) ad aver applicato il paradigma di Calcedonia nel modo più coerente e profondo, sia alla conoscenza del mistero di Dio sia alla comprensione della creazione in relazione al Creatore. La Chiesa lo

considera non solo il «Dottore angelico» (*Doctor angelicus*), ma anche il «Dottore universale» (*Doctor communis*); e il Magistero ha più volte sottolineato il «posto tutto particolare»¹⁶ che egli occupa tra i maestri del pensiero cattolico. Molti pontefici hanno rivolto elogi solenni all'Aquinate e alla sua dottrina; Paolo VI lo ha definito «luminare della Chiesa e del mondo intero», nonché «guida autorevole e insostituibile degli studi filosofici e teologici»¹⁷; san Giovanni Paolo II ha riconosciuto che egli «ebbe il grande merito di porre in primo piano l'armonia che intercorre tra la ragione e la fede»¹⁸.

La ragione che san Tommaso è riuscito a mettere in armonia con la fede non è quella *analitica* né quella *sintetica* né quella *dialettica*: è la ragione *analogica*, la quale – per mezzo di «rapporti di somiglianza» e di «somiglianze di rapporti» – riesce a stabilire relazioni sempre più estese e profonde tra le verità conosciute naturalmente e le verità rivelate da Dio.

Ora, al di là delle straordinarie disposizioni e capacità intellettuali di san Tommaso, ci si potrebbe chiedere: qual è la via da percorrere per giungere anche noi a pensare in questo modo? Forse potremmo rispondere dividendo il cammino in tre tappe: *obbedienza alla realtà, amore della verità, aspirazione alla sapienza*.

Parlando dei vari sistemi di pensiero che, in differenti contesti culturali e in tempi diversi, sono stati sviluppati per orientarsi meglio nella realtà, san Giovanni Paolo II ha detto:

È possibile riconoscere, nonostante il mutare dei tempi e i progressi del sapere, un nucleo di conoscenze filosofiche la cui presenza è costante nella storia del pensiero. Si pensi, solo come esempio, ai principi di non contraddizione, di finalità, di causalità, come pure alla concezione della persona come soggetto libero e intelligente e alla sua capacità di conoscere Dio, la verità, il bene; si pensi inoltre ad alcune norme morali fondamentali che risultano comunemente condivise.

¹⁶ *FR*, 43.

¹⁷ *LE*, 1.

¹⁸ *FR*, 43.

Questi e altri temi indicano che, a prescindere dalle correnti di pensiero, esiste un insieme di conoscenze in cui è possibile ravvisare una sorta di patrimonio spirituale dell'umanità. È come se ci trovassimo dinanzi a una *filosofia implicita* per cui ciascuno sente di possedere questi principi, anche se in forma generica e non riflessa. Queste conoscenze, proprio perché condivise in qualche misura da tutti, dovrebbero costituire come un punto di riferimento delle diverse scuole filosofiche. Quando la ragione riesce a intuire e a formulare i principi primi e universali dell'essere e a far correttamente scaturire da questi conclusioni coerenti di ordine logico e deontologico, allora può dirsi una ragione retta o, come la chiamavano gli antichi, *orthòs logos, recta ratio*¹⁹.

Leggendo queste parole dell'enciclica *Fides et Ratio* (1998), si potrebbe concludere: poiché le certezze originarie e i primi principi che fondano la «filosofia implicita» sono universali e meta-culturali, essi vanno riconosciuti e accettati da chiunque senza porre obiezioni; inoltre, non possono che essere il punto di riferimento obbligato di qualunque sistema di pensiero.

In effetti, qualsiasi persona di buon senso ammette la validità della filosofia implicita, quando sono in gioco gli aspetti pratici della vita quotidiana. Ma quando si tratta della riflessione teoretica sulla realtà, la tendenza al dominio conoscitivo – causata dalla ferita del peccato originale (Gn 3,5) – porta a «disobbedire» alla realtà stessa, forzandola in schemi interpretativi che dividono piuttosto che unire, che confondono piuttosto che distinguere, che cercano di imporre un nuovo ordine invece di riconoscere quello esistente, creato da Dio. E allora, assai di frequente, la filosofia implicita viene relativizzata: se ne accettano i contenuti che risultano funzionali alla propria visione del mondo, e se ne confutano testardamente, o semplicemente se ne ignorano, tutti gli altri.

Al contrario, san Tommaso d'Aquino ha obbedito alla realtà nel modo più consapevole e fedele. Egli ha riconosciuto tutte le certezze originarie e tutti i primi principi della filosofia implicita, rigorizzandoli in categorie metafisiche ed impiegandoli coerentemente sia in ambi-

¹⁹ FR, 4.

to filosofico sia in ambito teologico. È stato grazie a questa «obbedienza conoscitiva» che il Dottore angelico è riuscito a correlare, nella relazione di unità-distinzione-ordinamento, l'essere delle creature con l'Essere del Creatore.

Tuttavia, affinché l'obbedienza alla realtà possa concretamente attuarsi, dev'essere guidata dalla «retta ragione»: vale a dire, dalla ragione che sfugge alle attrattive della *hybris* intellettuale – la volontà di potenza, alimentata dalla superbia e dalle altre passioni disordinate – per mettersi alla ricerca della *verità*. La parola «verità» ha acquisito, nella cultura occidentale, significati differenti e persino equivoci; ed è usata piuttosto di rado nel linguaggio contemporaneo. Da un lato, si è quasi timorosi di usarla: perché il semplice pronunciarla evoca l'incantesimo che la moderna «dittatura del relativismo»²⁰ (com'è stata definita da Benedetto XVI) getta continuamente sulla cultura occidentale. Dall'altro – proprio a causa dell'incantesimo! – nessuno sa esattamente che cosa significhi «verità»: è una rivelazione che discende dall'alto? È la mera assenza di contraddizioni nel discorso? Coincide, forse, con l'utilità? O è l'adequazione dell'intelletto alle cose – *la corrispondenza del pensiero alla realtà*?

San Tommaso dà alla parola «verità» quest'ultimo significato. Egli adotta la concezione aristotelica della realtà, pienamente compatibile con la filosofica implicita, ma la colloca nella prospettiva più ampia della Rivelazione cristiana. Perciò, da un lato, la verità (in senso logico) è nell'intelletto dell'uomo, in quanto l'intelletto si conforma alle cose conosciute; ma innanzitutto la verità (in senso ontologico) è nelle cose stesse, in quanto si conformano alla conoscenza creatrice che Dio ha di esse. Sia le verità logiche sia le verità ontologiche sono simultaneamente distinte e unite nella subordinazione della conoscenza umana alla conoscenza divina; in altre parole, la realtà è conoscibile dall'uomo perché è conosciuta da Dio, che l'ha creata e la mantiene nell'essere. La verità che riusciamo a raggiungere rende la ragione umana partecipe della Ragione di Dio – il Verbo-Λόγος, che è il Figlio unigenito, generato dal Padre da tutta l'eternità e consustanziale con Lui.

²⁰ Cf. J. RATZINGER, *Missae «Pro Eligendo»*.

Pensando all'origine divina di tutta la verità, san Tommaso può quindi ripetere la massima dell'Ambrosiaster: «Qualsiasi verità, da chiunque sia detta, viene dallo Spirito Santo che infonde la luce naturale [dell'intelligenza], e muove ad intendere e ad esprimere la verità»²¹.

E allora, non possiamo obbedire alla realtà se non obbediamo a Dio; non possiamo obbedire a Dio, se non lo amiamo; ma non possiamo amare Dio, se non amiamo la verità. San Tommaso ha amato la verità nel modo più intenso; l'ha cercata «dovunque essa si potesse manifestare, evidenziando al massimo la sua universalità»²². Infatti «il suo pensiero, proprio perché si mantenne sempre nell'orizzonte della verità universale, oggettiva e trascendente, raggiunse “vette che l'intelligenza umana non avrebbe mai potuto pensare”»²³; e, secondo san Paolo VI, egli può essere giustamente chiamato «apostolo della verità»²⁴.

Il percorso di ascesa verso Dio, che ha reso san Tommaso «il più santo tra i dotti e il più dotto tra i santi»²⁵, oltre all'obbedienza alla realtà e all'amore della verità comprende un ultimo e decisivo passaggio: l'aspirazione alla sapienza. Come ha scritto san Giovanni Paolo II,

tra le grandi intuizioni di san Tommaso vi è anche quella relativa al ruolo che lo Spirito Santo svolge nel far maturare in sapienza la scienza umana. Fin dalle prime pagine della sua *Summa Theologiae*²⁶ l'Aquinate volle mostrare il primato di quella sapienza che è dono dello Spirito Santo ed introduce alla conoscenza delle realtà divine. La sua teologia permette di comprendere la peculiarità della sapienza nel suo stretto legame con la fede e la conoscenza divina²⁷.

²¹ *STh*, I-II, 109, 1 ad 1.

²² *FR*, 44.

²³ *FR*, 44; cf. LEONE XIII, *Aeterni Patris*.

²⁴ *LE*, 8.

²⁵ Cf. *LE*, 30.

²⁶ Cf. *STh*, I, 1, 6.

²⁷ *FR*, 44.

La via della sapienza, allora, inizia con l'approccio conoscitivo alla realtà, diviso da san Tommaso in tre livelli. Innanzitutto, c'è una conoscenza «sensibile» (o «sensitiva»), che l'uomo condivide con gli animali, e che è il canale d'accesso privilegiato alla realtà²⁸. Come pensava Aristotele, e come la filosofia implicita conferma, non ci sono «idee innate» secondo la concezione platonica: tutto ciò che la nostra ragione elabora è interamente ricavato dall'esperienza dei sensi.

In secondo luogo, c'è una conoscenza «intellettuale» (o «intellettiva», o «razionale»), che appartiene propriamente solo agli esseri umani, e che consiste nel tradurre le rappresentazioni sensibili delle cose in concetti astratti – vale a dire, in idee universali e coerentemente strutturate²⁹. Se tali strutture corrispondono alla realtà, la nostra conoscenza è vera; ma se esse deviano dalla realtà, allora sono (più o meno) false, a seconda dell'entità della deviazione. La conoscenza intellettuale è di fondamentale importanza per l'uomo; essa fornisce una comprensione universale, rigorosa, facile da comunicare – «scientifica» nel senso più ampio della parola. La maestosa «cattedrale» del pensiero tommasiano è uno degli esempi più imponenti di tale uso delle facoltà conoscitive.

Tuttavia, se il pensiero di san Tommaso si esaurisse qui – se fosse capace di coinvolgere solo la «testa» e non il «cuore» –, non potrebbe avvicinarsi realmente al mistero di Dio, né capire con chiarezza il mistero della Rivelazione, né applicare con sicurezza il paradigma di Calcedonia alla conoscenza di Dio, del mondo e dell'uomo. Il pensiero di san Tommaso non è, però, soltanto questo: esso si basa su un terzo livello noetico, vale a dire sulla conoscenza «per connaturalità» (o «affettiva») ³⁰. In essa l'intelletto non astrae concetti, ma rileva la «risonanza empatica» tra il conoscente e il conosciuto; la facoltà conoscitiva coglie l'oggetto in virtù dell'inclinazione del soggetto verso l'oggetto stesso, grazie alla «connaturalità» esistente tra di essi.

²⁸ Cf. *STh*, I, 78, 3-4.

²⁹ Cf. *STh*, I, 85, 1.

³⁰ Cf. *STh*, II-II, 162, 3 ad 1; II-II, 97, 2 ad 2; I, 43, 5 ad 2.

Se la conoscenza astrattiva è paragonabile al «vedere», la conoscenza per connaturalità è paragonabile al «gustare», ed è fondata sull'amore: «Essa è un giudizio conoscitivo non raziocinativo che determina la bontà di un oggetto concreto, in forza della convergenza dell'apprensione dell'oggetto e dell'inclinazione appetitiva ad esso diretta»³¹.

Tale forma di conoscenza, nel suo grado più alto, non è altro che la *sapienza*. Sapienza *umana*, una sintesi di scienza e di saggezza, ottenibile attraverso la «ragione sapienziale», che è la suprema espressione della retta ragione; ma soprattutto sapienza *divina*, identificabile con l'omonimo dono dello Spirito Santo.

La Sapienza è un dono, speculativo e pratico al tempo stesso, che risiede nell'intelletto ma che perfeziona la virtù della carità; è il più grande dei doni dello Spirito Santo, così come la carità è la più alta delle virtù teologali. Questo dono rende chi lo riceve capace di giudicare rettamente le cause supreme e ultime di tutte le cose, e di vedere il mondo, in un certo senso, con gli occhi di Dio³².

San Tommaso ha ricevuto il dono della sapienza nel grado più elevato. È significativo che l'iconografia non lo raffiguri con il sole sopra la testa, come ci si potrebbe aspettare considerando le sue eccezionali qualità intellettuali, ma sul cuore: ad indicare che la sua intelligenza deriva dall'amore di Dio, e che il valore del suo sistema filosofico-teologico – che è il risultato di una felice applicazione del paradigma di Calcedonia alla realtà nel suo complesso – non deriva principalmente da un'astratta organizzazione razionale, ma dall'esperienza vissuta della sapienza.

Come ha detto Paolo VI,

altro motivo della validità permanente del pensiero di San Tommaso è ancora offerto dal fatto che egli proprio per l'universalità e trascendenza delle ragioni supreme poste al centro della sua filosofia dell'essere – e della sua teologia – *l'Essere divino* – non ha preteso di costituire un sistema di pensiero chiuso in se stesso, ma

³¹ M. D'AVENIA, *La conoscenza*, 177.

³² Cf. *STh*, II-II, 45.

al contrario ha elaborato una dottrina suscettibile di un continuo arricchimento e progresso. Ciò che egli stesso ha compiuto accogliendo gli apporti delle filosofie antiche e medioevali e quelli assai rari della scienza antica, è sempre ripetibile, per rapporto ad ogni dato veramente valido espresso sia dalla filosofia sia dalla scienza anche più avanzata, come comprova l'esperienza dei molti che proprio nella dottrina di San Tommaso hanno trovato i migliori punti d'innesto di molti risultati particolari della riflessione filosofica e scientifica in un contesto di valore universale³³.

In un certo senso, è esattamente la «calcedonicità» dello sforzo conoscitivo di san Tommaso – la strenua ricerca dell'equilibrio supremo e supremamente instabile (dal punto di vista della conoscenza umana) tra le contrastanti prospettive dell'unità, della distinzione e dell'ordinamento – a non «chiudere» il suo pensiero, a non farlo riposare sugli allori di un obiettivo definitivamente raggiunto.

Allora, potremmo dire che l'Aquinata ci ha messo a disposizione un «metodo», ovvero delle *regulae ad directionem ingenii* in senso cartesiano? Assolutamente no. Mentre nell'Occidente moderno la tendenza a separare la forma dal contenuto si è progressivamente sviluppata, nel pensiero di san Tommaso forma e contenuto sono uniti-distinti-ordinati al primato del contenuto. Ciò che il *Doctor communis* mostra a chiunque desideri seguire la sua via è piuttosto un «atteggiamento conoscitivo»: cioè una disposizione della ragione che rende particolarmente agevole riconoscere e applicare il paradigma di Calcedonia in vista di una comprensione unita-distinta-ordinata di Dio, dell'uomo e del mondo.

Tale atteggiamento conoscitivo può essere chiamato «realismo sapienziale». Adottare questo approccio, nel pensiero e nella vita, significa accettare tutte le certezze originali e i primi principi della filosofia implicita (tra i quali il più importante è il «primato della realtà»), e disporsi a conoscere la realtà stessa non semplicemente con l'aiuto della ragione «naturale» (concreta ma limitata), o della ragione

³³ LE, 17.

«scientifica» (rigorosa ma anch'essa limitata), o della ragione «filosofica» (rigorosa ma astratta), bensì per mezzo della ragione «sapienziale». Rivolta soltanto alla ricerca del vero che è buono e del buono che è vero, questa modalità della ragione è più analogica che analitica, sintetica o dialettica; fa segno, più che dimostrare; «gusta» la verità piuttosto che «vederla»; e al fine di esprimere questo sapore, che è inespriabile, usa il pensiero per forzare le parole ad andare, oltre il pensiero e le parole, direttamente al cuore della realtà creata e del mistero del Creatore.

3. LA TEOLOGIA DI SAN TOMMASO D'AQUINO E LA CATECHESI DI P. MATTEO RICCI

Il realismo sapienziale, che prepara la persona ad amare Dio e a ricevere la conoscenza che proviene dal Suo amore, ha l'innegabile potere di spingere la ragione umana ai suoi limiti estremi. Tuttavia, assumere tale atteggiamento conoscitivo sembrerebbe più proficuo per i teologi che per i missionari – a coloro i quali intendono mettere in pratica il comandamento del Signore: «Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28, 19-20).

Semmai, è vero il contrario: l'annuncio del Vangelo a persone appartenenti ad altre culture richiede, in aggiunta ad una profonda conoscenza del mistero di Dio, la capacità di trasmettere la Rivelazione facendo uso delle verità universali della filosofia implicita: le stesse delle quali si è servito Gesù Cristo nel suo insegnamento, e le uniche in grado di essere riconosciute da ogni essere umano.

Perciò, la prospettiva filosofica e teologica di san Tommaso è la più adatta a misurarsi con le diverse culture, anche con le più distanti dall'Occidente, al fine di stabilire un terreno comune sul quale avviare il dialogo e stabilire una comprensione comune: senza di che ogni tentativo di evangelizzazione risulterebbe inutile.

La più profonda ed efficace applicazione del realismo sapienziale all'attività missionaria è stata, sino ad oggi, quella tentata da P. Matteo

Ricci (1552-1610) della Compagnia di Gesù. Lo scopo che egli si era prefisso durante i quasi trent'anni trascorsi in Cina era quello di fondare saldamente il cristianesimo in quel grande e nobile paese³⁴: un'opera di straordinaria difficoltà, che richiedeva – come parte di una complessa «strategia missionaria»³⁵ – la traduzione delle verità rivelate in termini comprensibili da parte della cultura cinese di quel tempo³⁶, mantenendo l'equilibrio tra la chiarezza dottrinale e la prudente azione pastorale³⁷.

Nel contesto in cui egli si trovò ad operare, l'insegnamento esplicito della dottrina cristiana dovette essere preceduto da un intenso sforzo preparatorio, portato avanti con il cosiddetto «metodo dell'accomodamento»: «Io in tutto mi accomodai a loro» – dice Ricci – «e, dove era bisogno, mutai alcuna cosa i detti e sententie de philosophi nostri e alcune cose presi di nostra casa»³⁸.

Fu chiamato «primo sinologo» e «secondo Confucio»,

ma forse è più efficace valutarlo nella sua unicità, al di fuori dei paragoni e delle similitudini con altri personaggi che hanno pur lasciato un'impronta nella storia. Unico è il fatto che nella civiltà dell'ultimo periodo Ming uno straniero, senza nessuna precedente conoscenza della lingua e della civiltà cinese, sia riuscito in ventisette anni (1583-1610) a prendere la residenza nella capitale, essere accettato, riverito, addirittura imitato da una società aristocratica ed esclusivista³⁹.

Tuttavia il gesuita maceratese, adottando la lingua e l'apparato concettuale della civiltà cinese al fine di comunicare qualcosa di completamente nuovo per essa, non cercò il dialogo interculturale fine a se stesso, né volle farsi «apostolo culturale» (nel senso laicista dell'espressione). Piuttosto egli intese «rettificare» il modo di pensare dei

³⁴ Cf. G. CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 47-98.

³⁵ Cf. J.W. WITEK, «The Missionary Strategy», 33-56.

³⁶ Cf. GIOVANNI PAOLO II, «Discorso», 275.

³⁷ Cf. BENEDETTO XVI, «Preghiere e stima», 8.

³⁸ Cf. M. RICCI, «Lettera al p. Girolamo Costa S. I., 14 agosto 1599», 363.

³⁹ P. OLMÍ, «Ricci Matteo (I)», 156.

suoi interlocutori – nel duplice significato della «retta ragione» occidentale e del 正名 confuciano⁴⁰ – facendo attraversare loro le vaste regioni della scienza, della filosofia e della morale; e conducendoli, dopo aver mostrato loro le verità «parziali» di queste discipline, di fronte alla Verità suprema: al mistero del Dio rivelato.

Lo scritto in cui la «predicazione indiretta» di Ricci si è manifestata nel modo più brillante ed efficace è stato il 《天主實義》 *Tiānzhǔ shíyì* (*Il vero significato di «Signore del Cielo»*) (detto anche *Catechismo*, pubblicato a Pechino nel 1603); accanto ai 《畸人十篇》 *Jīrén shípiān* (*Dieci capitoli di un uomo strano*, 1608), e al trattato 《交友論》 *Jiāoyǒu lùn* (*Dell'amicizia*, 1595).

Il *Catechismo* è un lungo dialogo tra un 中士 Zhōngshì (Letterato Cinese) e uno 西士 Xīshì (Letterato Occidentale). Il Letterato Occidentale adotta interamente il punto di vista filosofico-teologico di san Tommaso d'Aquino; senza mai citarlo espressamente, ma sempre in modo fedele e brillante. Le prospettive «realista» e «sapienziale» non sono nettamente separate, ma si alternano nel corso della discussione; di quando in quando l'*alter ego* di Ricci si appella all'una piuttosto che all'altra, facendo uso di differenti registri argomentativi.

Le esortazioni ad obbedire alla realtà, e quindi ad amare la verità, da parte del Letterato Occidentale sono numerose e impellenti: il Letterato Cinese – *alter ego* dei numerosi intellettuali con cui Ricci ebbe lunghe e approfondite discussioni – arriva ad ammettere, spinto dalla forza dimostrativa della ragione naturale, che la realtà esiste, ed è indipendente dal pensiero umano⁴¹; che la realtà è conoscibile⁴²; che la realtà è ordinata⁴³; che ogni effetto ha una causa⁴⁴; che non c'è stato intermedio tra l'essere e il non essere⁴⁵. Egli riconosce anche alcune

⁴⁰ Cf. CONFUCIO 孔夫子 Kǒng Fūzǐ, 《論語》 *Lúnyǔ* (*Dialoghi*), 13, 3.

⁴¹ Cf. *VSSC*, 9; 179; 252.

⁴² Cf. *VSSC*, 72; 75; 181; 182; 190; 218; 272; 469.

⁴³ Cf. *VSSC*, 339; 382; 490; 531.

⁴⁴ Cf. *VSSC*, 34; 40; 43; 49; 91.

⁴⁵ Cf. *VSSC*, 180; 397; 494; 514.

verità a proposito dell'uomo: è un essere personale⁴⁶; è intelligente⁴⁷; vive in un amaro stato di miseria esistenziale⁴⁸.

Il Letterato Cinese non può sfuggire all'esigente confronto con il Letterato Occidentale, perché il suo interlocutore fa esplicitamente appello alla decisione condivisa di tener fede ai dettami della ragione. Tale esigenza di rigore, e di onestà intellettuale, si manifesta nel modo più esplicito quando l'*alter ego* di Ricci esclama: «Possiamo continuare a disquisire avanti e indietro, ma Lei non sarà in grado di sfuggire alla verità»⁴⁹.

Anche l'esortazione a perseguire la saggezza viene accettata con docilità dal deuteragonista del dialogo; la civiltà cinese, in effetti, è sempre stata caratterizzata da una profonda ammirazione per il 君子 jūnzǐ («uomo nobile»)⁵⁰, il vero seguace della Via della virtù, e di conseguenza è portata ad apprezzare al massimo grado la conoscenza che deriva dalla connaturalità dell'uomo con il bene⁵¹.

È proprio l'amore della virtù e della bontà che porta il Letterato Cinese a interrogarsi su Dio, e a rivolgere a Lui la sua mente e il suo cuore. Egli sa con certezza che «la Via del Signore del Cielo è già presente nei cuori degli uomini»⁵²; è pienamente convinto che «nulla sotto il cielo [è] più evidente della verità della Sua esistenza»⁵³; e al termine del cammino sapienziale percorso sotto la guida amichevole e ferma del Letterato Occidentale, essendo divenuto sempre più consapevole della grandezza e della bontà di Dio, il Letterato Cinese pone una domanda che è il punto culminante dell'intero *Catechismo* ricciano:

⁴⁶ Cf. *VSSC*, 143; 431; 442.

⁴⁷ Cf. *VSSC*, 23; 155; 383.

⁴⁸ Cf. *VSSC*, 57; 127; 290.

⁴⁹ *VSSC*, 93.

⁵⁰ L'espressione 君子 jūnzǐ, alla lettera «figlio di signore», utilizzata da Confucio per indicare l'essere umano che eccelle nella virtù, può anche tradursi come «uomo superiore», «uomo di qualità», «uomo di valore».

⁵¹ Cf. *VSSC*, 16; 24; 305; 310.

⁵² *VSSC*, 9.

⁵³ *VSSC*, 28.

Poiché Egli è il Padre misericordioso degli uomini, come può permetterci di vivere così a lungo nell'oscurità, ignorando il grande Padre che è la nostra origine, vagando avanti e indietro per la nostra strada? Perché non scende Lui stesso sulla terra a condurre personalmente le masse che si sono smarrite, in modo che gli uomini delle diecimila nazioni riescano a vedere chiaramente il vero Padre, e a sapere così che non ci sono altri dèi? Non sarebbe questa la cosa più felice da fare?⁵⁴

A questo punto, è facile, per il Letterato Occidentale, dare la risposta:

Milleseicentotré anni or sono, nell'anno 庚申 Gēngshēn del secondo anno successivo alla scelta da parte dell'imperatore 哀Āi della dinastia 漢Hàn del nome imperiale □□ Yuánshòu, nel terzo giorno successivo al solstizio d'inverno, Egli scelse una ragazza vergine, che mai aveva conosciuto uomo, perché divenisse Sua madre; si incarnò nel suo ventre, e venne alla luce. Il Suo nome fu Gesù, che significa «Colui che salva il mondo»; di persona insegnò e predicò in Occidente, e quando ebbe trentatré anni riascese al cielo⁵⁵.

Dopo una breve esposizione delle vicende terrene di Gesù Cristo, che non parla della sua crocifissione – per motivi di opportunità, ampiamente comprensibili⁵⁶ –, il *Catechismo* si conclude con le parole

⁵⁴ *VSSC*, 574.

⁵⁵ *VSSC*, 580.

⁵⁶ «Ricci, dopo quasi vent'anni in Cina, conservò una certa prudenza circa l'esposizione pubblica del crocifisso. Un episodio influi particolarmente sul suo atteggiamento in proposito. Avvenne a Linqing, dove l'eunuco Ma Tang ispezionò i bagagli di Ricci in viaggio verso Pechino (1600). Il missionario narrò l'episodio come segue: "Quello che fece più maravigliare a tutti, e diede maggior travaglio ai Nostri, fu ritrovare fra le nostre cose un molto bello Crucifisso, intagliato in legno e pinto col sangue, che pareva vivo. Qui cominciò il crudele eunuco a gridare e dire 'Questo è il faticcio che avete fatto per amazzare il nostro Re' [...]". I sei mesi di "arresti domiciliari" seguiti a questo incidente convinsero Ricci che il crocifisso non doveva

del Letterato Cinese, che non è ancora giunto alla conversione. Ma è arrivato a conoscere la Via di Gesù Cristo, l'unica Via (道 *dào*) in grado di condurre alla conoscenza del mistero di Dio; è arrivato alla consapevolezza che la sapienza umana, così faticosa da raggiungere, dev'essere integrata in una Sapienza più alta; ha capito che l'«uomo nobile» deve cedere il passo al santo; e ammette di trovarsi nello stato d'animo caratteristico di tutti coloro che si affacciano all'abisso luminoso della divina Rivelazione – la necessità di scegliere tra il *credere* e il *rifiutarsi di credere*.

Mentre riflettevo in silenzio provavo una gioia immensa, ma anche un'afflizione profonda. Devo tornare a casa, riconsiderare tutto ciò che mi è stato insegnato, scriverlo in modo da non dimenticarlo. Spero di poter ascoltare tutto su questa dottrina, che è la Via diretta per tornare all'Origine. Che il Signore del Cielo La protegga, in modo che Lei possa benevolmente testimoniare e diffondere i Suoi insegnamenti, e far sì che ogni famiglia in Cina li tramandi di generazione in generazione: affinché ogni persona li lodi, pratichi il bene e desista dal compiere il male⁵⁷.

essere esposto senza che se ne potesse spiegare il suo vero significato. Ma Ricci non soppresse affatto la crocifissione nella sua predicazione. Come i cristiani dei primi secoli, era prudente nell'espone il crocifisso per non suscitare il disprezzo e la confusione di coloro che non potevano comprenderlo senza un'adeguata spiegazione del suo messaggio di salvezza» (G. CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 78-79).

⁵⁷ *VSSC*, 596.

V

LA MENTALITÀ ANALOGICA NEL PENSIERO DI SAN TOMMASO D'AQUINO E DI P. MATTEO RICCI*

1. CHE COS'È LA «RAGIONE NATURALE»?

Alcuni filosofi e opinionisti contemporanei credono che, malgrado l'esistenza della «natura» in senso fisico non possa essere messa in discussione, non esista una «natura» in senso antropologico: l'uomo è il prodotto – sempre mutevole – di se stesso, della sua storia, della sua capacità di auto-trascendimento. In questa prospettiva, non c'è nulla di «essenziale» che gli esseri umani abbiano in comune: «umanità» è un'espressione generica, e i suoi appartenenti sono «umani» solo perché condividono alcune caratteristiche comportamentali che potrebbero anche essere esibite da animali o da macchine¹.

D'altra parte, una ben diversa certezza è radicata nelle diverse civiltà che sono apparse nel corso della storia: vale a dire, che esiste un insieme di qualità appartenenti necessariamente a ogni singolo essere umano, quali che siano il suo luogo di nascita, la sua cultura, il periodo storico della sua vita. Tali qualità caratterizzano l'«umanità» in quanto tale, e costituiscono la «natura umana»: che è la fondamentale «costante antropologica» che ci permette di comunicare, di conoscerci reciprocamente, e di sviluppare la virtù universale della benevolenza².

* Versione riveduta e tradotta in italiano dell'articolo pubblicato con il titolo «Two Papers on Sapiential Reason. I. Analogical Mentality and Aquinas' Way of Thinking», *Sacra Doctrina* 61 (2016) 1, 106-128; e con il titolo «Analogical Mentality and Aquinas Way of Thinking» in 陶非亚 TAO FEIYA – 肖清和 XIAO QINGHE (ed.), 《宗教与历史(第十辑)》 *Zōngjiào yǔ lìshǐ (dì shí jí)*, 社会科学文献出版社 Shèhuì kēxué wénxiàn chūbǎnshè, 北京 Běijīng 2018.

¹ Un esito estremo di questa prospettiva si trova nel cosiddetto «transumanesimo»; cf. T. ARMSTRONG, *Modernism*; C. WOLFE, *What is Posthumanism?*; R. BRAIDOTTI, *The Posthuman*.

² Questa prospettiva appartiene alla filosofia occidentale «classica».

Da questo punto di vista, la «natura umana» è stata definita in molti modi. La definizione più profonda e rilevante indica nella ragione il costitutivo essenziale degli esseri umani: l'uomo è un «animale ragionevole», un «animale dotato di ragione»³. A differenza degli altri animali, che sono guidati dall'istinto e vincolati strettamente ai loro bisogni immediati, l'uomo può elevarsi alla conoscenza universale delle cose; egli può conoscere la verità, conformando la sua ragione alla realtà⁴.

Aristotele è stato il primo, nella storia della filosofia occidentale, a capire chiaramente che l'essenza dell'uomo consiste nella ragione. Al di sopra della dimensione vegetativa condivisa con le piante, e della dimensione sensitiva condivisa con gli animali, la vita umana è guidata da un principio superiore, al quale «si obbedisce come al padre»⁵. Gli stoici hanno condiviso tale dottrina, e stabilito una chiara distinzione tra gli animali e l'uomo: è naturale per gli animali seguire l'istinto, ma è naturale per l'uomo vivere secondo ragione⁶.

Questa concezione dell'uomo essenzialmente caratterizzato dalla «ragione naturale» può essere considerata una delle pietre angolari dell'antropologia occidentale «classica». Come ha detto Cicerone, «la ragione, con la quale ci differenziamo dai bruti, per mezzo della quale possiamo congetturare, argomentare, controbattere, discutere, eseguire qualsiasi cosa, è certamente comune a tutti gli uomini, differente per costituzione, ma eguale quanto a capacità di apprendere»⁷.

Sant'Agostino di Ippona, distinguendo la facoltà intellettuale in due livelli – la «ragione superiore», correlata a ciò che è eterno e immutabile, e la «ragione inferiore», correlata a ciò che diviene ed è soggetto al tempo –, concorda pienamente con la concezione aristotelico-stoica della ragione naturale: «La ragione è l'atto della mente che ha il potere

³ Cf. *Et. Nic.*, I, 13; *Pol.*, I, 2; VII, 13.

⁴ Cf. *Sth.*, I, 16, 2; *CG.*, I, 59; *De Ver.*, I, 1.

⁵ ARISTOTELE, *Et. Nic.*, I, 13.

⁶ Cf. DIOGENE LAERZIO, *Le vite dei filosofi*, VII, 1, 86.

⁷ *De leg.*, I, 30.

d'operare le analisi e le sintesi dei concetti»⁸. Gli esseri umani sono mortali, ma la ragione è eterna:

Che il rapporto fra uno e due [sia] il medesimo che fra due e quattro è un principio razionale assolutamente vero. E questo principio non fu più vero ieri che oggi e non sarà maggiormente vero domani o fra un anno. E anche se il mondo venisse a mancare, è impossibile che tale principio razionale cessi. Esso è sempre identico a sé; al contrario il mondo sensibile ieri non ha avuto e domani non avrà ciò che ha oggi⁹.

La classica idea occidentale di ragione – che, nella prospettiva del realismo filosofico, appare evidente e inconfutabile – ha trovato l'esplicitazione più chiara ed estensiva nel pensiero di san Tommaso d'Aquino. Egli ha distinto tra «ragione» e «intelletto»: ambedue i termini hanno il medesimo referente. «Sebbene l'intelletto e la ragione non siano facoltà diverse, tuttavia vengono denominati da atti diversi: infatti il termine “intelletto” è desunto dall'intima penetrazione della verità; mentre “ragione” deriva dalla ricerca e dal processo discorsivo»¹⁰. Il «capire» attraverso l'intelletto è l'apprendere verità immediatamente intelligibili, mentre il «ragionare» è il progredire da una verità all'altra:

È dunque evidente che il ragionamento sta all'intellezione, come il moto sta al riposo, o come l'acquisizione sta al possesso: l'una cosa appartiene all'essere perfetto, l'altra a quello imperfetto. E poiché il moto procede sempre da qualche cosa di immobile per terminare a qualche cosa di fisso, abbiamo che il raziocinare umano, secondo il metodo di indagine o di invenzione, parte da semplici intuizioni, quali sono i primi principi; e finalmente ritorna per via di giudizio ai primi principi, alla cui luce esamina le conclusioni raggiunte¹¹.

⁸ *De ord.*, II, 11, 30.

⁹ *De ord.*, II, 19, 50.

¹⁰ *STh*, II-II, 49, 5 ad 3.

¹¹ *STh*, I, 79, 8.

In questa prospettiva, la validità universale della ragione «naturale» si fonda sull'intuizione dei cosiddetti «primi principi»: i quali sono le verità originali e fondative della conoscenza umana. Ogni catena di ragionamento parte da essi, ogni argomentazione li dà per scontati; persino coloro che li negano non possono non ammetterli, sia pure implicitamente, perché è impossibile orientarsi nella realtà senza il loro aiuto.

Ovviamente, poiché i primi principi della ragione naturale sono i criteri definitivi di ogni dimostrazione, essi non possono essere dimostrati. Dice Aristotele, a proposito del più evidente di essi, cioè del principio di non-contraddizione:

Certuni [...] pretendono che si dia dimostrazione anche di questo, ma tale loro pretesa è effetto della loro impreparazione, giacché è segno di impreparazione il non saper riconoscere di quali cose si debba cercare dimostrazione e di quali no; difatti è senz'altro impossibile che si dia dimostrazione di tutte quante le cose (in tal caso, infatti, si andrebbe all'infinito e, quindi, neppure così si produrrebbe dimostrazione); e siccome ci sono alcune cose di cui non si deve cercare dimostrazione, essi non potrebbero dirci quale sia, a parer loro, il principio che di dimostrazione non ha bisogno affatto¹².

A causa della natura intuitiva della loro conoscenza, i primi principi non possono essere completamente sistematizzati, ovvero inquadrati in un insieme di proposizioni formalizzate. Nella storia della filosofia (non solo occidentale) ci sono stati innumerevoli tentativi di confutarli o di ignorarli, cercando nuovi punti di partenza per il pensiero invece di approfondire i primi principi in tutta la vastità delle loro implicazioni.

Nel secolo scorso, Réginald Garrigou-Lagrange ha tentato di stilare una lista dei primi principi della ragione umana:

¹² *Met.*, IV, 4, 1006 a 5-10.

- 1) principio d'identità;
- 2) principio di non-contraddizione;
- 3) principio di sostanzialità;
- 4) principio di ragion d'essere;
- 5) principio di causalità;
- 6) principio di finalità;
- 7) principio d'induzione;
- 8) principio della sinderesi (primo principio della ragione pratica)¹³.

Il *principio d'identità* può tradursi nelle seguenti affermazioni: «“ogni essere è se stesso”; “ogni essere è qualcosa di determinato”; “ogni essere è l'uno e il medesimo”; ad. es.: “la carne è carne, lo spirito è spirito”; “l'essere è, il non essere non è”»¹⁴.

Il *principio di non-contraddizione* è la forma negativa del precedente: «uno stesso essere non può, nello stesso tempo e nello stesso senso, essere e non essere ciò che è»¹⁵.

Il *principio di sostanzialità* è una determinazione del principio d'identità: «“ciò che è, è uno e lo stesso sotto modi d'essere molteplici e transitori”; il molteplice non è intelligibile che in funzione dell'uno, il transitorio non è intelligibile che in funzione del permanente e dell'identico, se l'essere di per sé è uno e lo stesso»¹⁶.

Il *principio di ragion d'essere* può essere espresso dicendo:

«Tutto ciò che è ha la sua ragion d'essere», «tutto è intelligibile». In modo implicito e senza che lo si possa formulare, questo principio si collega al principio d'identità tramite una

¹³ «Le sens commun, d'après le mot lui-même, est une qualité *commune* à tous les hommes, égale chez tous, à peu près invariable. *Le bon sens*, au contraire, est une qualité susceptible de degrés variés, plus ou moins développée dans les différent esprits, c'est l'aptitude à bien juger dans les cas particuliers, à leur appliquer comme il faut les principes du sens commun» (*LSC*, 105-117).

¹⁴ *LSC*, 107 (tr. nostra).

¹⁵ *LSC*, 107 (tr. nostra).

¹⁶ *LSC*, 107 (tr. nostra).

riduzione all'impossibile: Ogni essere ha la sua ragion d'essere, il che è necessario per essere; negare ciò sarebbe identificare ciò che è con ciò che non è¹⁷.

Dal principio di ragion d'essere si arriva ai *principi di causalità e di finalità*:

Il cambiamento è precisamente unione del diverso, esige dunque una ragion d'essere estrinseca. [...] Il divenire ha [...] una duplice ragion d'essere estrinseca: efficiente (ordine d'esercizio), finale (ordine di specificazione). [...] E i due principi di causalità e di finalità si fondono in uno solo: «Tutto ciò che diviene richiede una causa efficiente e finale»¹⁸.

Un'altra formulazione di questi due principi appare più vicina al principio di ragion d'essere: «Ogni molteplicità od ogni composto richiede una causa»¹⁹, dal momento che l'unione dei distinti richiede una causa efficiente (ciò che la produce) e una causa finale (ciò per cui viene prodotta).

Il *principio d'induzione* si formula dicendo: «la stessa causa naturale nelle stesse circostanze produce necessariamente lo stesso effetto, ad esempio, il calore dilata il ferro»²⁰; e si connette chiaramente al principio di ragion d'essere.

Per il *principio della sinderesi*, infine, «occorre fare il bene ed evitare il male»²¹. Il bene, infatti, non è altra cosa che la perfezione dell'essere che fonda l'appetibilità e accende l'amore: «il bene è ciò che tutti desiderano»²². Grazie alla ragione, l'uomo può conoscere il bene come

¹⁷ LSC, 107-108 (tr. nostra).

¹⁸ LSC, 108-110 (tr. nostra).

¹⁹ LSC, 111 (tr. nostra).

²⁰ LSC, 112 (tr. nostra).

²¹ LSC, 112 (tr. nostra).

²² *STh*, I, q. 5, a. 1.

desiderabile in sé, indipendentemente dalla gioia che accompagna il suo possesso e indipendentemente da qualsiasi utilità; è bene e desiderabile per il fatto stesso che è conforme alla retta ragione e appare come la perfezione normale e il compimento dell'uomo in quanto uomo (come essere ragionevole e non come animale)²³.

Un tentativo più recente di restringere il campo dei primi principi – e di renderli accessibili ad una diretta elaborazione filosofica – è quello compiuto da Antonio Livi, che fa segno a quattro «realità esistenziali» (di carattere contenutistico) e a tre «primi principi della conoscenza» (di carattere formale, noeticamente omogenei con quelle «perché esprimono l'evidenza della razionalità insita nelle cose dell'esperienza»²⁴).

1) Realtà esistenziali:

1.1) il mondo come universo di cose;

1.2) l'io come soggetto;

1.3) la libertà e l'ordine morale;

1.4) Dio come causa prima e fine ultimo.

2) Primi principi della conoscenza:

2.1) principio di non-contraddizione;

2.2) principio di causalità;

2.3) principio di finalità.

Il *mondo come universo di cose* è la prima «certezza originaria»: «ci sono le cose, c'è un insieme di cose (universo), tante cose che formano in qualche modo una totalità (il mondo, la realtà) che abbraccia l'attuale e il possibile, il presente e il passato e il futuro, le qualità sensibili e la sostanza intelligibile che attraverso di esse si presenta»²⁵. Dimensioni essenziali del mondo come realtà esistenziale sono l'unità di tutte le cose nell'essere, e l'esistenza di un ordine cosmico: vale a dire, l'unità di struttura che pone le cose in relazione reciproca.

²³ LSC, 113 (tr. nostra).

²⁴ FSC, 60.

²⁵ FSC, 43.

L'evidenza di un ordine della realtà si collega con l'evidenza della limitatezza di tutte le cose: che in quanto limitate si inseriscono nella struttura globale del mondo. Ogni «cosa», inoltre, è (almeno potenzialmente) un centro di attività: centro di forza, di energia, di azione in grado di influire sulle altre cose²⁶.

La realtà esistenziale dell'*io come soggetto* è la seconda certezza originaria:

C'è la coscienza o consapevolezza del «mondo» (*res sunt*), e secondariamente, per una ulteriore riflessione, la coscienza o consapevolezza dell'*io*, intendendo per «io» il soggetto che conosce il mondo, sa di conoscerlo, e sa di essere lui a conoscerlo, sapendo al tempo stesso di esser egli stesso un essere di questo mondo, una delle *res* che ha già affermato come esseri, come realtà, nel primo giudizio²⁷.

La conoscenza spontanea e immediata distingue il soggetto della conoscenza dalle «cose» dopo aver preso atto dell'esistenza di queste; lo conosce come distinto dalla realtà (distinzione soggetto-oggetto), e lo conosce come un essere fra gli esseri. La struttura della soggettività non è primaria e immediata, bensì secondaria, derivante e dipendente dalla cognizione dell'essere degli enti nella loro totalità. La conoscenza dell'*io* è acquisita mediante la riflessione sull'atto stesso di conoscere: «L'*io* percepisce se stesso come soggetto conoscente, nell'atto di conoscere, nell'atto di “obiettivare” il mondo nel quale si trova»²⁸.

La terza certezza originaria consiste nell'*esperienza della libertà e dell'ordine morale*. L'*io* «subisce, come ogni altro essere, la causalità dell'universo; ma, al tempo stesso, si sottrae a un'esistenza meramente passiva ed è capace di attività non-riflessa, non-meccanica, non-necessaria»²⁹. Prendendo consapevolezza di se stesso come di un soggetto libero, l'*io* vede anche nei propri simili soggetti liberi e responsabili; e

²⁶ Cf. *FSC*, 42-44.

²⁷ *FSC*, 46.

²⁸ *FSC*, 45.

²⁹ *FSC*, 49.

dà ad essi il nome di «persone», riconoscendoli essenzialmente diversi dalle «cose». Le persone, libere e responsabili, sono inserite in un universo di valori gerarchicamente ordinati: un ordine morale che si lega strettamente all'ordine cosmico già intuito, e che prescrive di adeguarsi volontariamente ad esso.

In quarta posizione, Livi colloca la certezza che

tutto (il mondo delle cose, compreso l'io e gli altri e tutto il divenire cosmico con il suo finalismo, tutta la società umana con i suoi valori) *fa capo a un Principio, che è Causa prima e Fine ultimo*. Includere anche Dio tra le certezze oggettive del senso comune è, da una parte, estremamente impegnativo e problematico; dall'altra parte, è indispensabile affinché sussista la nozione di senso comune come sistema organico di certezze necessarie e universali, previa a ogni scienza (metafisica compresa)³⁰.

Ovviamente, non è possibile parlare di un'esperienza «immediata» di Dio nella vita quotidiana, proprio perché ciò sarebbe direttamente in contrasto con il senso della realtà, che testimonia esattamente il contrario.

Resta però l'*intuizione della possibilità* di ancorare la contingenza del mondo all'Essere necessario, l'intuizione che il discorso non è inconcludente, cioè che non tutto si risolve nell'insignificanza degli enti contingenti [...]. Dio [...] è nell'orizzonte del senso comune, sia pure come esigenza di fondamento³¹.

Tra i primi principi della conoscenza, riconosciuti e spontaneamente utilizzati come criteri di ragionamento e di verità dalla ragione naturale, il *principio di non-contraddizione* afferma che «è impossibile essere e non essere contemporaneamente e nello stesso senso»: la sua formulazione ontologica è strettamente legata alla formulazione logica

³⁰ FSC, 52-53.

³¹ FSC, 56.

(«è impossibile affermare e negare una proposizione contemporaneamente e nello stesso senso»), proprio per il nesso esistente (ed evidente, nella prospettiva del senso della realtà) tra l'essere e il linguaggio, tra la realtà e il discorso che la rappresenta³².

Il *principio di causalità* è esprimibile in varie formulazioni; la più generale è che «ogni effetto ha una causa». Nessuna cosa composta, nessuna pluralità si spiega per se stessa: «non si spiega per la semplice ragione che l'un termine costitutivo *non* è l'altro termine costitutivo. Non essendo allora uniti perché essi sono quelli che sono, chi altri o che altra cosa li ha uniti?»³³. Tutto ciò che si muove, è mosso da altro; tutto ciò che accade, ha qualcosa che lo fa accadere. Le cose sono tra loro concatenate da rapporti continui di coordinazione dinamica, di dipendenza (spesso reciproca) sempre necessaria perché qualcosa divenga e sia; la causalità è evidente sia nell'ordine fisico (ambito delle leggi naturali), sia nell'ordine morale (ambito della legge morale)³⁴.

Il *principio di finalità*, infine, afferma che «ogni agente opera in vista di un fine». Tra le domande fondamentali che l'uomo si pone di fronte agli enti, non ci sono soltanto il «che cosa?» essi sono, e il «da che cosa?» essi provengono, ma anche il «per che cosa?» essi sono.

Nel mondo, effettivamente, vediamo che esistono degli esseri che si dirigono verso un fine; nell'ambito dell'esperienza ciò è qualcosa che si mostra evidente non appena si constata che essi agiscono nella stessa maniera per conseguire il meglio; cioè, non agiscono a caso [...] bensì intenzionalmente; ogni agente tende verso un effetto determinato, che ha ragione di fine³⁵.

Gli esseri intelligenti muovono se stessi verso il fine che si sono proposti e che hanno concepito nel proprio intelletto; gli agenti naturali raggiungono il proprio fine in modo necessario, determinato dall'esterno.

³² Cf. *FSC*, 119.

³³ T. ALVIRA ET AL., *Metafisica*, 81.

³⁴ Cf. *FSC*, 60.

³⁵ A.L. GONZALEZ, *Filosofia di Dio*, 124.

Il finalismo è presente nell'ordine morale e nell'ordine fisico; i diversi fini hanno relazione tra loro, e sono disposti in ordine gerarchico³⁶.

Ulteriori tentativi di organizzare, se non di sistematizzare, i primi principi della realtà e della ragione sono certamente possibili; anche se non riusciranno mai a convincere, e neanche a persuadere, chi non voglia essere persuaso o convinto che deve riconoscere in essi l'origine del proprio orientamento nella realtà. Attualmente, al vertice della riflessione occidentale sui fondamenti della ragione naturale possiamo porre le seguenti parole di san Giovanni Paolo II:

È possibile riconoscere, nonostante il mutare dei tempi e i progressi del sapere, un nucleo di conoscenze filosofiche la cui presenza è costante nella storia del pensiero. Si pensi, solo come esempio, ai principi di non-contraddizione, di finalità, di causalità, come pure alla concezione della persona come soggetto libero e intelligente e alla sua capacità di conoscere Dio, la verità, il bene; si pensi inoltre ad alcune norme morali fondamentali che risultano comunemente condivise. Questi e altri temi indicano che, a prescindere dalle correnti di pensiero, esiste un insieme di conoscenze in cui è possibile ravvisare una sorta di patrimonio spirituale dell'umanità. È come se ci trovassimo dinanzi a una *filosofia implicita* per cui ciascuno sente di possedere questi principi, anche se in forma generica e non riflessa. Queste conoscenze, proprio perché condivise in qualche misura da tutti, dovrebbero costituire come un punto di riferimento delle diverse scuole filosofiche. Quando la ragione riesce a intuire e a formulare i principi primi e universali dell'essere e a far correttamente scaturire da questi conclusioni coerenti di ordine logico e deontologico, allora può dirsi una ragione retta o, come la chiamavano gli antichi, *orthòs logos*, *recta ratio*³⁷.

³⁶ Cf. *FSC*, 60.

³⁷ *FR*, 4.

2. QUATTRO USI DELLA RAGIONE NELLA CULTURA OCCIDENTALE

Al fine di pensare «rettamente», cioè di trarre conclusioni logicamente ed eticamente coerenti dai primi principi della ragione naturale, cioè comune, cioè universale, è necessario adottare appropriati procedimenti conoscitivi: che potremmo chiamare «mentalità», ovvero disposizioni noetiche che coinvolgono non solo la mente, ma l'intera persona umana. Nello sviluppo della civiltà occidentale (ma anche delle altre grandi culture dell'umanità, segnatamente quella indiana e quella cinese), è possibile identificare quattro mentalità nel senso sopra inteso: l'*analisi*, la *sintesi*, la *dialettica*, l'*analogia*. Esse possono combinarsi tra loro, in differenti relazioni di unità-distinzione-ordinamento.

Per *analisi* si intende, nel linguaggio comune, la «scomposizione di un tutto, concreto o astratto, nelle parti che lo costituiscono»³⁸; ovvero «la descrizione o l'interpretazione di una situazione o di un oggetto qualsiasi nei termini degli elementi più semplici appartenenti alla situazione o all'oggetto in questione»³⁹. In altre parole, «analizzare» qualcosa equivale a scomporlo, dividerlo, risolverlo in elementi di più agevole comprensione; l'*analisi* implica, in ogni settore della conoscenza, la tendenza a ridurre la totalità ad una somma di parti, a ridurre le parti ancora in parti, e così via sino a giungere ad elementi non più ulteriormente scomponibili. Tale procedimento, pur escludendo il regresso all'infinito⁴⁰, se utilizzato radicalmente rende assai difficile «risalire» verso la totalità e recuperare, in prospettiva olistica, il «senso dell'intero»: nel momento in cui si «rimontano» le parti in cui si è «smontata» la realtà diventa problematico recuperare l'intuizione della totalità, e le aperture conoscitive che tale intuizione consente. Chi pensa analiticamente predilige le «idee chiare e distinte» alla maniera di Cartesio⁴¹, da cui cerca di eliminare ogni traccia di ambiguità o di

³⁸ «Analisi», in *VLI*, I, 169.

³⁹ «Analisi», in *DFil*, 34.

⁴⁰ Cf. S. CARAMELLA, «Analisi», 186.

⁴¹ Cf. «Cartesianesimo», in *DFil*, 111.

imprecisione; e persegue l'ideale dell'*univocità*⁴² concettuale e linguistica, che ritiene imprescindibile per giungere ad una conoscenza «scientifica»⁴³ della realtà. E invero il procedimento analitico è caratteristico degli scienziati, di qualunque settore, ma in particolare delle discipline logico-matematiche e di quelle sperimentali: nella cultura occidentale il rigore della conoscenza è inseparabile dall'espressione analitica dei concetti, dal procedimento analitico della ricerca e, in definitiva, dall'atteggiamento analitico dello studioso⁴⁴.

La *sintesi* si trova, in un certo senso, all'estremo opposto dell'analisi. La si può considerare come una «composizione, combinazione di parti o elementi che ha per scopo o per risultato di formare un tutto»⁴⁵, ovvero come «il metodo che va dal semplice al composto, cioè dagli elementi alle loro combinazioni negli oggetti di cui si tratta di spiegare la natura»⁴⁶; pertanto «la nozione di sintesi implica un duplice riferimento, da un lato a una molteplicità, d'altro lato a un'unità, ed esprime precisamente l'idea dell'*unificazione di un molteplice*»⁴⁷. Il procedimento sintetico mira, quindi, ad ottenere una conoscenza unitaria; e a tal fine ingloba in uno sguardo panoramico elementi disparati, etero-

⁴² Cf. E. BETTONI, «Univoco, termine», 1427.

⁴³ I termini «scienza» e «scientifico» sono fortemente plurivoci, ma qui intendiamo «scienza» nel senso di «sapere, dottrina, insieme di conoscenze ordinate e coerenti, organizzate logicamente a partire da principi fissati univocamente e ottenute con metodologie rigorose, secondo criteri propri delle diverse epoche storiche» («Scienza», in *VLI*, IV, 143); ovvero, più genericamente, «una conoscenza che includa, in modo o misura qualsiasi, una garanzia della propria validità» («Scienza», in *DFil*, 770). La scienza «non è la conoscenza puramente empirica, che si ottiene immediatamente dai sensi, ma è una conoscenza più generale, più precisa e rigorosa, più sistematica e metodica, più razionale» (F. SELVAGGI, «Scienza», 436).

⁴⁴ Cf. *ACA*, 137.

⁴⁵ «Sintesi», in *VLI*, IV, 352.

⁴⁶ «Sintesi», in *DFil*, 801.

⁴⁷ P. FILIASI CARCANO, «Sintesi», 647.

genei, difficilmente correlabili tra loro. Portare questa mentalità alle conseguenze più radicali comporta l'insofferenza per i dettagli, per gli studi troppo circoscritti, per le indagini minuziose su particolari poco significativi: la conoscenza sintetica è «con-prensione», nel senso di «prendere insieme» ciò che è separato per unificarlo in un singolo atto noetico. Il procedimento sintetico è caratteristico della filosofia (in particolare della filosofia sistematica), della letteratura e dell'arte in generale. Queste discipline, infatti, sono accomunate dalla «visione dell'intero»: la comprensione filosofica, l'intuizione poetica, la rappresentazione artistica non cercano di «riprodurre» il loro oggetto, ma fanno segno, attraverso di esso, a una visione olistica della realtà⁴⁸.

Il termine «dialettica»

non è stato adoperato, nella storia della filosofia, in un significato univoco, che possa essere determinato e chiarito una volta per tutte; ma ha ricevuto significati diversi, diversamente imparentati tra loro e non riducibili l'uno all'altro o a un significato comune. Si possono tuttavia distinguere quattro significati fondamentali e precisamente i seguenti: 1° la dialettica come metodo della divisione; 2° la dialettica come logica del probabile; 3° la dialettica come logica; 4° la dialettica come sintesi degli opposti⁴⁹.

Considerandola come procedimento conoscitivo, intendiamo la dialettica nell'ultimo dei significati sopra citati: nel senso di «processo risultante dalla lotta o dal contrasto di due forze»⁵⁰, «nel quale compare un avversario da combattere o una tesi da confutare»⁵¹. Questo genere di mentalità dialettica pone, così, particolare attenzione alle contrapposizioni e alle «contraddizioni» presenti nella realtà, e spiega la realtà stessa attraverso il dinamismo di tale reciproca opposizione.

⁴⁸ Cf. *ACA*, 138.

⁴⁹ «Dialettica», in *DFil*, 224.

⁵⁰ «Dialettica», in *VLI*, II, 75.

⁵¹ «Dialettica», in *DFil*, 224.

Chi applica coerentemente il procedimento dialettico tende a vedere in ogni aspetto del reale una coppia di elementi antagonisti: si tratti di forze cosmiche, di classi sociali, di principi ontologici o logici o psicologici. La dialettica può essere «mediata», o «senza mediazione»: nel primo caso, i due termini contrapposti sono unificati in una sintesi, che a sua volta si pone come elemento di partenza di una nuova coppia antitetica; nel secondo caso, i termini contrapposti continuano a fronteggiarsi nel continuo rimando reciproco, che li divide senza unirli e li unisce nel dividerli. La mentalità dialettica così intesa si esplica chiaramente nella prassi politica e giuridica, nella psicoterapia dinamica⁵², nelle religioni dualiste⁵³; si trova invece, in forme mediate dalla mentalità analitica e/o sintetica, in alcune concezioni filosofiche, come ad esempio l'idealismo hegeliano, e al suo opposto l'esistenzialismo di Kierkegaard⁵⁴.

Anche il termine «analogia», come «dialettica», non ha un significato univoco. In generale, indica il

rapporto di somiglianza tra due oggetti, tale che dall'eguaglianza o somiglianza constatata tra alcuni elementi di tali oggetti si possa dedurre l'eguaglianza o somiglianza anche di tutti gli altri loro elementi. Più genericamente, nell'uso comune, il rapporto che la

⁵² Si pensi alla fondamentale idea di «conflitto», che struttura le molteplici scuole di pensiero derivate dal pensiero di Sigmund Freud: cf. G.O. GABBARD, *Psychodynamic Psychiatry*, 3-74.

⁵³ Sul dualismo iranico, gnostico, e sulle eresie dualiste cristiane, cf. I.P. CULIANU, *I miti dei dualismi occidentali*.

⁵⁴ A proposito del rapporto dialettico tra le due dialettiche, hegeliana e kierkegaardiana, è istruttivo riflettere sul commento fatto dal filosofo danese a proposito dell'allora molto più celebre filosofo tedesco: «Se Hegel in fondo alla sua *Scienza della logica* avesse avvertito che quel suo libro era un gioco o uno scherzo, sarebbe il più grande pensatore di tutti i tempi; siccome però non l'ha detto, è il pensatore più ridicolo di tutti i tempi» (cit. in G. SOMMAVILLA, *Il pensiero*, 9). Cf. *ACA*, 138-139.

mente coglie fra due o più cose che hanno, nella loro costituzione, nel loro comportamento, nei loro processi, qualche tratto comune⁵⁵.

Proseguendo nella ricerca, però, ci si rende facilmente conto di quanto sia ampio il campo semantico di «analogia». «Metafora»⁵⁶, «modello»⁵⁷, «simbolo»⁵⁸, ma anche «omologia»⁵⁹, «metonimia»⁶⁰, «sineddoche»⁶¹, ed altri ancora: sono molti i termini che fanno riferimento all'analogia, in modo essenziale ma controverso a causa delle divergenze tra

⁵⁵ «Analogia», in *VLI*, I, 170-171.

⁵⁶ «Processo linguistico espressivo, e figura della retorica tradizionale, basato su una similitudine sottintesa, ossia su un rapporto analogico, per cui un vocabolo o una locuzione sono usati per esprimere un concetto diverso da quello che normalmente esprimono» («Metafora», in *VLI*, III/1, 181).

⁵⁷ «Visualizzazione di enti non altrimenti rappresentabili, nella loro riduzione a una descrizione empirica, nella simulazione delle caratteristiche logico-strutturali di un oggetto mediante l'istituzione di isomorfismi e analogie» («Modello», in *VLI*, III/1, 266).

⁵⁸ «Qualsiasi elemento [...] atto a suscitare nella mente un'idea diversa da quella offerta dal suo immediato aspetto sensibile, ma capace di evocarla attraverso qualcuno degli aspetti che caratterizzano l'elemento stesso, il quale viene pertanto assunto a evocare in particolare entità astratte, di difficile espressione» («Simbolo», in *VLI*, IV, 332).

⁵⁹ «Corrispondenza, conformità, equivalenza tra più parti, termini, elementi» («Omologia», in *VLI*, III/1, 516).

⁶⁰ «Procedimento linguistico espressivo, e figura della retorica tradizionale, che consiste nel trasferimento di significato da una parola all'altra in base a una relazione di contiguità spaziale, temporale o causale» («Metonimia», in *VLI*, III/1, 192).

⁶¹ «Procedimento linguistico espressivo, e figura della retorica tradizionale, che consiste nel trasferimento di significato da una parola all'altra in base a una relazione di contiguità intesa come maggiore o minore estensione [...]; differisce dalla metonimia, nella quale il trasferimento di significato da una parola a un'altra avviene in base a una relazione di contiguità spaziale, temporale o causale» («Sineddoche», in *VLI*, IV, 345).

le scuole di pensiero che si sono pronunciate sull'argomento. Anche le discipline esplicitamente interessate all'analogia sono numerose: le scienze filosofiche (in particolare la logica e la metafisica)⁶²; le scienze teologiche⁶³; le scienze sperimentali⁶⁴; le scienze umane (in particolare le scienze del linguaggio, come la linguistica e la retorica)⁶⁵. Negli anni '60 del secolo scorso nasceva una disciplina, la «simbolica generale», che faceva dell'analogia la propria *scientia reatrix*...⁶⁶ Ma ognuno di questi campi di studio tratta dell'analogia in un'ottica diversa, e i diversi modi di intenderla appaiono difficilmente conciliabili in prospettiva univoca. In definitiva, *l'analogia si dice in molti modi*; e la domanda «che cos'è l'analogia?» ha risposte diverse a seconda del punto di vista in cui ci si colloca, e delle prospettive che si adottano all'interno del medesimo punto di vista.

Considerandola come «stile di ragionamento», i tratti distintivi dell'analogia appaiono con più chiarezza se posti a confronto con quelli degli altri procedimenti conoscitivi. L'analisi *distingue*; la sintesi *unisce*; la dialettica *contrappone*; l'analogia *distingue-ordina-unisce*. Conoscendo una realtà per mezzo di un'altra, che ha con essa una qualche relazione, chi pensa analogicamente deve tenere innanzitutto presente la distinzione tra i due ambiti di realtà ai quali rispettivamente appartengono la cosa già conosciuta, e la cosa da conoscere; deve ordinare tali ambiti rispetto a una gerarchia ontologica, assiologica o funzionale; infine li deve considerare in prospettiva unitaria – nel senso che, limitatamente alla portata della similitudine usata, ciò che vale per uno vale anche per l'altro, e quindi ciò che prima era sconosciuto diventa conosciuto.

⁶² Cf. J.J. SANGUINETI, *Logica filosofica*; G. BARZAGHI, *L'essere la ragione la persuasione*.

⁶³ Cf. A. CHOLLET, «Analogie»; M.T.L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie*.

⁶⁴ Cf. G. CANGUILHEM, *Études*; M. HESSE, *Modelli e analogie*.

⁶⁵ Cf. TA, II, 392-432; R. BARTHES, *La retorica antica*.

⁶⁶ Cf. R. ALLEAU, *La scienza dei simboli*.

Dire, ad esempio, che «come [...] gli occhi dei pipistrelli si comportano di fronte alla luce del giorno, così anche la parte intellettuale della nostra anima si comporta di fronte alle cose che, per natura, sono della massima evidenza»⁶⁷; o che «tutte le sostanze dipendono da Dio come i pensieri emanano dalla nostra sostanza»⁶⁸; o che «l'uomo, nei confronti della divinità, è altrettanto puerile quanto un bambino nei confronti dell'uomo»⁶⁹, richiede: 1) la *distinzione* tra due dimensioni della realtà (quella spirituale e quella materiale); 2) il loro *ordinamento* (la prima dimensione è evidentemente superiore alla seconda); 3) l'*unione* delle due dimensioni – nel senso che i rapporti intelletto/Dio, sostanze/Dio, uomo/divinità, impossibili da conoscere qualora si cerchi di accedere direttamente al piano spirituale loro proprio, diventano conoscibili assimilandoli ai rapporti, ben più noti sul piano materiale, occhi dei pipistrelli/luce del giorno, pensieri umani/sostanza umana, bambino/uomo.

L'articolazione concettuale del procedimento analogico è stata tipizzata da Aristotele, è stata precisata da san Tommaso d'Aquino, ed è stata ulteriormente elaborata da commentatori come il Gaetano (che ne ha fissato la terminologia)⁷⁰:

- 1) equivocità;
 - 1.1) equivocità assoluta;
 - 1.2) equivocità relativa;
 - 1.2.1) analogia in senso lato;
 - 1.2.2) analogia in senso stretto;
 - 1.2.2.1) analogia di attribuzione (di proporzione);
 - 1.2.2.1.1) analogia di attribuzione intrinseca;
 - 1.2.2.1.2) analogia di attribuzione estrinseca;
 - 1.2.2.2) analogia di proporzionalità;
 - 1.2.2.2.1) analogia di proporzionalità propria;
 - 1.2.2.2.2) analogia di proporzionalità impropria (metaforica).

⁶⁷ *Met.*, II, 1, 993 b 10.

⁶⁸ L'analogia è di Leibniz; cit. in *TA*, II, 396.

⁶⁹ L'analogia è di Eraclito; cit. in *TA*, II, 396.

⁷⁰ Cf. PENIDO, *Le rôle de l'analogie*, 29.

Per l'Aquinate l'analogia si colloca all'interno dell'equivocità, distinta tra *equivocità assoluta* (che sussiste tra nomi i cui referenti sono completamente eterogenei) ed *equivocità relativa* o *secondo analogia* (che sussiste tra nomi i cui referenti hanno qualcosa in comune)⁷¹. Questa equivocità secondo analogia si suddivide in *analogia in senso lato* e *analogia in senso stretto*⁷².

L'analogia in senso lato si dà solo secondo l'essere, e non secondo la definizione: è la cosiddetta *analogia di ineguaglianza*, o *fisica*. In questo caso i due analogati sono definibili allo stesso modo, ma la loro realtà è diversa: è il caso, ad esempio, del cavallo e dell'uomo, i quali sono entrambi «animali» sul piano logico, ma differiscono sul piano della realtà perché il modo di essere animale dell'uomo è più perfetto di quello del cavallo⁷³.

L'analogia in senso stretto (l'analogia comunemente intesa) si dà secondo la definizione e l'uso linguistico. Essa si divide in *analogia di attribuzione* (o di *proporzione*) e in *analogia di proporzionalità*. L'analogia di attribuzione richiede che un termine (l'«analogato principale») possieda una certa qualità in tutta la sua pienezza, mentre altri (gli «analogati secondari») la possiedano in modo derivato o partecipato⁷⁴. Ad esempio, «sana» si dice di una persona perché è lei che possiede lo stato di salute; la medicina che le viene somministrata, il cibo che mangia, il colorito del suo viso (analogati secondari) possono essere detti «sani» per analogia di attribuzione, in virtù del riferimento che essi hanno alla salute della persona stessa (analogato principale)⁷⁵.

⁷¹ Cf. G. BARZAGHI, *L'essere la ragione la persuasione*, 128 ss.

⁷² Cf. *ACA*, 70.

⁷³ Cf. *ACA*, 70.

⁷⁴ Cf. J.J. SANGUINETI, *Logica filosofica*, 56.

⁷⁵ «Tale riferibilità è di ordine causale: secondo la causa finale, come nell'esempio riportato, perché la medicina si dice sana in quanto è fatta per ricostituire la salute; secondo la causa efficiente, come «medico» si dice dello strumento usato dall'uomo esperto in medicina; secondo la causa quasi materiale, come «ente» si dice della quantità, della qualità ecc., perché si riferiscono all'ente sostanziale come a soggetto di inerenza; secondo la causa esemplare, come le diverse verità create si dicono tali per imitazione della verità increata» (G. BARZAGHI, *L'essere la ragione la persuasione*, 130).

L'analogia di attribuzione (o di proporzione) si divide, a sua volta, in *analogia di attribuzione intrinseca* e in *analogia di attribuzione estrinseca*. Nell'analogia di attribuzione intrinseca l'analogato principale è la causa e l'origine di una perfezione, che viene partecipata agli analogati secondari; nell'analogia di attribuzione estrinseca, invece, solo l'analogato principale possiede propriamente la perfezione analogica, che invece si predica in modo improprio degli analogati secondari.

Se l'analogia di attribuzione può considerarsi un «rapporto di somiglianza», l'*analogia di proporzionalità* può considerarsi invece una «somiglianza di rapporti»⁷⁶. Infatti, prendendo quattro termini A, B, C, D, appartenenti ai diversi ambiti del «tema» (A e B, poco o per nulla conosciuto) e del «fòro» (C e D, ben noto), questo tipo di analogia si istituisce identificando i rapporti tra i termini del tema e quelli del fòro, arrivando così a conoscere il primo per mezzo del secondo:

$$\frac{A}{B} = \frac{C}{D} \quad ^{77}$$

L'analogia «di proporzionalità» si divide in *analogia di proporzionalità propria* e in *analogia di proporzionalità impropria* (o *metaforica*). Nell'analogia di proporzionalità propria, tra il tema e il fòro sussiste una relazione di somiglianza evidente o plausibile; come quando Aristotele afferma che

nello stesso rapporto in cui chi sta costruendo è con chi ha la capacità di costruire, anche chi è sveglio è in rapporto con chi sta dormendo, e chi vede con chi, pur avendo la vista, ha gli occhi chiusi, e ciò che è stato separato dalla materia è in rapporto con la materia, e un oggetto confezionato è in rapporto con uno che non è stato confezionato⁷⁸.

In questo caso, il tema «costruire» (A) ed «essere capace di costruire» (B), e i fòri «essere sveglio» (C) e «dormire» (D), «guardare» (E) e «chiudere gli occhi» (F), «essere ricavato dalla materia» (G) ed esse-

⁷⁶ Cf. *ACA*, 90.

⁷⁷ Cf. *TA*, II, 393.

⁷⁸ *Met.*, IX, 6, 1048 a 35-b 4.

re «materia» (H), «essere confezionato» (I) e «non essere confezionato» (L) (distinti-ordinati-uniti nell'analogia di proporzionalità multipla $\frac{A}{B} = \frac{C}{D} = \frac{E}{F} = \frac{G}{H} = \frac{I}{L}$), appaiono chiaramente accomunati dalla relazione atto-potenza⁷⁹.

Nell'*analogia di proporzionalità impropria*, invece, la relazione tra tema e fòro appare, a prima vista, insussistente o quantomeno improbabile. Considerando l'affermazione di Aristotele: «come, infatti, gli occhi dei pipistrelli si comportano di fronte alla luce del giorno, così anche la parte intellettuale della nostra anima si comporta di fronte alle cose che, per natura, sono della massima evidenza»⁸⁰, chiunque resta colpito dalla distanza che separa il tema, costituito dalla «parte intellettuale della nostra anima» (A) e dalle «cose che, per natura, sono della massima evidenza» (B), dal fòro, costituito dagli «occhi dei pipistrelli» (C) e dalla «luce del giorno» (D). Tuttavia, proprio la distanza che intercorre tra questi due ambiti della realtà rende particolarmente efficace il procedimento analogico, che si attua nel distinguere-ordinare-unire il tema e il fòro: 1) distinguendo nettamente l'ambito della visione della luce del giorno da parte degli occhi dei pipistrelli dall'ambito della conoscenza delle cose per natura più evidenti da parte dell'intelligenza della nostra anima; 2) sottintendendo come il secondo ambito sia incomparabilmente superiore al primo; 3) e tuttavia uguagliando i due tipi di conoscenza, per indicare, in buona sostanza, che siamo incapaci di conoscere Dio, allo stesso modo in cui i pipistrelli sono incapaci di vedere il sole⁸¹.

Sull'analogia di proporzionalità impropria si fonda quell'«analogia condensata» che è la *metafora*, «risultante dalla fusione di un elemento del fòro con un elemento del tema»⁸². Aristotele presenta esempi di metafore in cui il rapporto con l'originaria analogia di proporzionalità è esplicito; ad esempio, se la vecchiaia (A) è con la vita (B) nello stesso rapporto della sera (C) col giorno (D) (e quindi $\frac{A}{B} = \frac{C}{D}$),

⁷⁹ Cf. *ACA*, 73.

⁸⁰ *Met.*, II, 1, 993 b 10.

⁸¹ Cf. *ACA*, 90.

⁸² *TA*, II, 421; cf. L. GIANFORMAGGIO, «Metafora», 492-496.

si potrà dire che la «sera (C) è la vecchietta del giorno (A + D)», ovvero che la «vecchietta (A) è la sera della vita (C + B)»⁸³. La fusione metaforica dei termini del tema e del fòro può anche essere attuata in modi diversi:

per mezzo di una semplice determinazione (la sera della vita, o oceano di falsa dottrina), per mezzo di un aggettivo (un modo di esporre vacuo, luminoso), di un verbo (essa si mise a starnazzare), di un possessivo (la nostra Waterloo). A volte avremo un'identificazione (la vita è un sogno, l'uomo è una fragile canna) [...] A volte, la fusione dei campi, quando si manifesta per mezzo della creazione di parole composte [...] arricchirà la lingua di abbreviazioni espressive⁸⁴.

Ricapitolando, la mentalità analitica coglie la *distinzione* che separa gli elementi costitutivi della realtà; la mentalità sintetica coglie l'*unità* che li abbraccia; la mentalità dialettica pone l'accento sul conflitto che li oppone, e che minaccia costantemente il loro *ordinamento*. Ma solo la mentalità analogica coglie *simultaneamente* le relazioni di unità, distinzione, ordinamento che legano tutti gli aspetti della realtà; e solo chi pensa analogicamente può cogliere le più profonde somiglianze tra di essi, in modo da «conoscere il meno noto per mezzo del più noto» e approfondire così la comprensione della loro natura.

Il più grande problema della «conoscenza per analogia», però, è la sua (relativa) imprecisione. Il tentativo di conoscere qualcosa per mezzo della sua somiglianza con qualcos'altro può non cogliere esattamente la sua essenza; inoltre, tale genere di comprensione è molto intuitivo, e non può essere esattamente formulato né facilmente comunicato. Per questo motivo, nella civiltà occidentale lo sviluppo della scienza moderna, dal XVI secolo in poi, ha condotto all'abbandono della mentalità analogica, dominante nel Medioevo, in favore della mentalità analitica: molto più adatta alla formazione (nel pensiero) e

⁸³ Cit. in *TA*, II, 421; cf. *ACA*, 127.

⁸⁴ *TA*, II, 425.

alla formulazione (nel linguaggio) di «idee chiare e distinte», indispensabili per controllare e manipolare il mondo materiale⁸⁵.

Tuttavia, se non si è interessati semplicemente alla «scienza», intesa come dominio conoscitivo-manipolativo del mondo, ma si cerca di raggiungere la «sapienza», intesa come sguardo contemplativo sulla realtà al fine di entrare in armonia con essa, occorre assumere la mentalità analogica. Sant'Agostino di Ippona e san Tommaso d'Aquino nel campo filosofico-teologico, e Dante Alighieri nel campo della poesia, sono stati probabilmente le figure di sapienti occidentali che sono meglio riuscite a cogliere e ad esprimere il rapporto di unità-distinzione-ordinamento esistente tra l'uomo, il mondo e Dio.

3. L'ANALOGIA COME CHIAVE DI VOLTA DEL MODO DI PENSARE DI SAN TOMMASO D'AQUINO

Nel corso della sua straordinaria costruzione filosofico-teologica, san Tommaso d'Aquino parla spesso dell'analogia dal punto di vista logico⁸⁶, che è strettamente connesso con la prospettiva metafisica⁸⁷. In effetti, nella filosofia aristotelico-tomista l'analogia è considerata come il complemento logico dell'ordine ontologico, che consente di preservare la ricchezza e la molteplicità della realtà estendendone la conoscenza a dimensioni molto eterogenee e lontane tra loro⁸⁸.

La descrizione più significativa di questo genere di analogia logico-metafisica può essere forse trovata nella *Summa Theologiae*, laddove l'Aquinate si interroga «se i nomi attribuiti a Dio e alle creature siano loro attribuiti in senso univoco»⁸⁹. Ci sono due termini della

⁸⁵ Su questo aspetto della civiltà occidentale, che ha permesso lo sviluppo del capitalismo e le ha conferito su scala mondiale un dominio mai esercitato da nessun'altra civiltà nel corso della storia, cf. M. HORKHEIMER – T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*.

⁸⁶ Cf. PIETRO DA BERGAMO, *In Opera Sancti Thomae*, 79.

⁸⁷ Cf. *ACA*, 75.

⁸⁸ Cf. G. BARZAGHI, *L'essere la ragione*, 126.

⁸⁹ Cf. *STh*, I, 13, 5.

predicazione – la suprema realtà di Dio, e la realtà di tutto ciò che esiste – che sembra impossibile collegare insieme: né il modo di pensare analitico, né quello sintetico, né quello dialettico potrebbero giustificare il concepire Dio e il parlare di Lui usando gli stessi concetti e parole derivanti dall'esperienza naturale (gli unici, del resto, che abbiamo a disposizione) senza ridurre Dio allo stesso livello della creazione. Il Dio trascendente della tradizione occidentale (non solamente cristiana), considerato nella sua essenza, rimarrebbe così completamente inconoscibile e inesprimibile.

San Tommaso sembra, inizialmente, concordare:

È impossibile che alcuna cosa si predichi di Dio e delle creature univocamente. Poiché ogni effetto, che non è proporzionato alla potenza della causa agente, ritrae una somiglianza dell'agente non secondo la stessa natura, ma imperfettamente; in maniera che quanto negli effetti si trova diviso e molteplice, nella causa è semplice e uniforme; così il sole mediante un'unica energia produce nelle cose di quaggiù forme molteplici e svariate⁹⁰.

Ciononostante,

tutte le perfezioni delle cose, che nelle creature sono frammentarie e molteplici, in Dio preesistono in semplice unità. Così, dunque, quando un nome che indica perfezione si applica a una creatura, significa quella perfezione come distinta da altre, secondo la nozione espressa dalla definizione: p. es., quando il termine sapiente lo attribuiamo all'uomo, indichiamo una perfezione distinta dall'essenza dell'uomo e dalla sua potenza e dalla sua esistenza e da altre cose del genere. Quando, invece, attribuiamo questo nome a Dio, non intendiamo indicare qualche cosa di distinto dalla sua essenza, dalla sua potenza o dal suo essere⁹¹.

⁹⁰ *STh*, I, 13, 5.

⁹¹ *STh*, I, 13, 5.

Vediamo, qui, all'opera la mentalità analogica; essa usa termini ai quali attribuisce un duplice significato, uno riferito alle creature, l'altro riferito a Dio. Tali significati, però, non sono né completamente diversi, né identici, né sono polarizzati in una coppia di antagonisti: essi sono *simili*, cioè in parte uguali e in parte diversi.

Per conseguenza, applicato all'uomo, il termine sapiente circoscrive, in qualche modo, e racchiude la qualità che esprime; non così se applicato a Dio, ma lascia la perfezione indicata senza delimitazione e nell'atto di oltrepassare il significato del nome. Quindi è chiaro che il termine sapiente si dice di Dio e dell'uomo non secondo l'identico concetto. E così è di tutti gli altri nomi. Perciò nessun nome si attribuisce in senso univoco a Dio e alle creature⁹².

L'esclusione dell'univocità dei termini usati per fare segno a Dio, del resto, va di pari passo con l'esclusione della loro equivocità:

Ma neanche [i nomi sono applicati a Dio e alle creature] in senso del tutto equivoco, come alcuni hanno affermato. Perché in tal modo niente si potrebbe conoscere o dimostrare intorno a Dio partendo dalle creature; ma si cadrebbe continuamente nel sofisma chiamato «equivocazione». E ciò sarebbe in contrasto sia con i filosofi, i quali dimostrano molte cose su Dio, sia con l'Apostolo, il quale dice: «le perfezioni invisibili di Dio, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili (Rm 1,20)»⁹³.

San Tommaso, allora, distingue tra due generi di analogia logico-metafisica: l'«analogia di attribuzione» (o «di proporzione»), e l'«analogia di proporzionalità».

Si deve dunque concludere che tali termini si affermano di Dio e delle creature secondo analogia, cioè proporzione. E ciò avviene in due maniere: o perché più termini dicono ordine a un termine unico

⁹² *STh*, I, 13, 5.

⁹³ *STh*, I, 13, 5.

(originario e inderivato) - come sano si dice della medicina e dell'orina, in quanto che l'una e l'altra dicono un certo ordine e un rapporto alla sanità dell'animale, questa come indice, quella come causa - oppure perché un termine presenta (rispondenza o) proporzione con un altro, come sano si dice della medicina e dell'animale, in quanto la medicina è causa della sanità che è nell'animale. E in tal modo alcuni nomi si dicono di Dio e delle creature analogicamente, e non in senso puramente equivoco, e neppure univoco. Infatti noi non possiamo parlare di Dio se non partendo dalle creature, come più sopra abbiamo dimostrato. E così qualunque termine si dica di Dio e delle creature, si dice per il rapporto che le creature hanno con Dio, come a principio o causa, nella quale preesistono in modo eccellente tutte le perfezioni delle cose. E questo modo di comunanza sta in mezzo tra la pura equivocità e la semplice univocità, perché nei nomi detti per analogia non vi è una nozione unica come negli univoci, né totalmente diversa, come negli equivoci; ma il nome che analogicamente si applica a più soggetti significa diverse proporzioni riguardo a una medesima cosa; così sano detto dell'orina, indica il segno della sanità; detto della medicina invece significa la causa della stessa sanità⁹⁴.

Questa esposizione, di capitale importanza, si conclude con un ulteriore chiarimento di che cosa significhi «analogia»:

E questo modo di comunanza sta in mezzo tra la pura equivocità e la semplice univocità, perché nei nomi detti per analogia non vi è una nozione unica come negli univoci, né totalmente diversa, come negli equivoci; ma il nome che analogicamente si applica a più soggetti significa diverse proporzioni riguardo a una medesima cosa; così sano detto dell'orina, indica il segno della sanità; detto della medicina invece significa la causa della stessa sanità⁹⁵.

⁹⁴ *STh*, I, 13, 5.

⁹⁵ *STh*, I, 13, 5.

Il concetto logico-metafisico di analogia non è semplicemente un costruito mentale, che l'Aquinate usa per legittimare la possibilità di parlare di Dio in parole umane; esso nasce direttamente dalla fondamentale nozione di *partecipazione*, cioè dal pilastro centrale del sistema filosofico-teologico tomista, e dà ad esso «il carattere di sintesi definitiva del pensiero classico e del pensiero cristiano»⁹⁶.

Il concetto di partecipazione appartiene originariamente alla filosofia platonica e neoplatonica. Platone usa questo termine per spiegare la relazione esistente tra il mondo sensibile e il mondo delle idee, considerando le cose materiali come partecipazioni dei modelli ideali: ad esempio, le cose belle «partecipano» della bellezza, le cose buone «partecipano» della bontà, gli esseri umani «partecipano» dell'umanità.

San Tommaso, invece, dà il nome di «partecipazione» a uno dei primi principi della ragione naturale, il *principio di causalità*:

Ora, partecipare significa «prendere parte». Quindi: quando una cosa riceve in maniera parziale ciò che appartiene ad altri in maniera totale, si dice che ne è partecipe. Per es., si dice che l'uomo partecipa all'animalità, perché non esaurisce il concetto di animalità in tutta la sua estensione; per la stessa ragione si dice che Socrate partecipa all'umanità; parimenti si dice che la sostanza partecipa all'accidente e la materia alla forma in quanto la forma, sostanziale o accidentale, che, considerata in se stessa, è comune a molti, viene determinata a questo o a quell'oggetto particolare; similmente si dice che l'effetto partecipa alla causa, soprattutto quando non ne adegua il potere; un esempio di questa partecipazione si ha quando si dice che l'aria partecipa alla luce del sole⁹⁷.

Spiegare la causalità per mezzo della partecipazione, però, non è semplicemente usare una formula platonica piuttosto che aristotelica;

⁹⁶ «Partecipazione», in *DEST*, 438.

⁹⁷ *In de Hebd.*, 2, 24; cit. in «Partecipazione», in *DEST*, 438.

è concepire il rapporto tra causa ed effetto in un modo più profondo. Il concetto di partecipazione evidenzia sia la *somiglianza* tra causa ed effetto, poiché l'effetto possiede la stessa qualità della causa, sia la differenza tra di essi, poiché l'effetto non può avere tutta la pienezza di realtà della causa.

Tale riconoscimento sia della somiglianza, sia della differenza nell'ambito del processo di causalità fa segno alla struttura analogica della realtà nel suo complesso; la simultanea interdipendenza di unità-distinzione-ordinamento, vale a dire la «relazione di relazioni» i cui termini sono uniti ma non confusi, distinti ma non separati, uniti e distinti non su un piano di uguaglianza indifferenziata ma nell'ambito di una disposizione gerarchicamente ordinata. La stessa possibilità del pensare analogicamente la realtà dipende dall'esistenza di tale struttura; la quale, secondo la Rivelazione cristiana, è radicata nel mistero della SS. Trinità, vale a dire, nel mistero delle relazioni tra le divine Persone del Padre, del Figlio, dello Spirito Santo – della «relazione tra le relazioni» di paternità, filiazione e spirazione⁹⁸.

4. L'ANALOGIA NEL *CATECHISMO* DI P. MATTEO RICCI

P. Matteo Ricci (1583-1610), della Compagnia di Gesù, noto per la sua opera di evangelizzatore della Cina e di mediatore culturale tra la civiltà occidentale e quella cinese, non viene generalmente considerato come un discepolo di san Tommaso d'Aquino. In realtà, il suo stile di pensiero è genuinamente tomista, e può essere portato ad esempio dell'efficacia conoscitiva e comunicativa della mentalità analogica. Il capolavoro ricciano 《天主實義》 *Tiānzhǔ shíyì* (*Il vero significato di «Signore del Cielo»*, 1603), detto *Catechismo* dall'autore, si articola come un lungo dialogo tra un Letterato Occidentale (西士 Xīshì), l'*alter ego* di Ricci stesso, e un Letterato Cinese (中士 Zhōngshì), l'*alter ego* dei mandarini cinesi con i quali il gesuita maceratese fu in rapporti di amicizia e di scambio culturale; il suo obiettivo è quello di

⁹⁸ Cf. A. OLMÍ, *La struttura*, 313-346.

mostrare la ragionevolezza della fede cristiana, fondandola sui primi principi della realtà e della conoscenza.

Leggendo questo libro, non si incontra mai il nome di san Tommaso d'Aquino, né ci si imbatte in citazioni esplicite delle sue opere. Tuttavia il punto di vista del Letterato Occidentale, e la sua prospettiva filosofico-teologica, coincidono perfettamente con quelli dell'Aquinate – in particolare, come vengono espressi nella *Summa Theologiae*. Pertanto, l'approccio ricciano a Dio, al mondo, all'uomo è strettamente tomista: vale a dire analogico sul piano conoscitivo e analitico sul piano argomentativo, anche se particolarmente ricco di esempi e di metafore.

Il Letterato Occidentale del *Catechismo* vuole indicare la Via della sapienza cristiana al Letterato Cinese, facendo appello non solo alla sua mente, ma anche al suo cuore. Egli intende promuovere la conoscenza di qualcosa che è ancora sconosciuto, cioè la dottrina del Signore del Cielo (天主 Tiānzhǔ, il nome ricciano per Dio), per mezzo di qualcosa che è già noto, cioè le verità universali della ragione naturale; a tal fine egli usa molteplici somiglianze tra temi riguardanti Dio, il mondo, l'uomo e fòri ricavati dalla conoscenza ordinaria della realtà.

Quando il tema si riferisce all'unicità di Dio, il fòro fa segno a un sovrano terreno: Dio sta al mondo, come il re sta alla nazione che egli governa.

Ogni paese o nazione ha il suo signore; com'è possibile che solo il cielo e la terra non abbiano un signore? Una nazione deve essere unita sotto un unico signore; com'è possibile che il cielo e la terra abbiano due signori? Perciò l'uomo nobile non può non riconoscere l'Origine del cielo e della terra, l'Artefice della creazione, ed elevare a Lui la mente⁹⁹.

Quando il tema si riferisce a Dio come alla causa di tutto ciò che esiste, il fòro fa segno a un artigiano.

⁹⁹ *VSSC*, 3.

Un teatro o un edificio non si edificano da se stessi; richiedono l'opera di artigiani. [...] Prendiamo un esempio: in un piccolo globo di bronzo sono raffigurati il sole, la luna, le stelle, i pianeti, le montagne, i mari e i diecimila esseri; se un abile artigiano non l'avesse forgiato, forse il bronzo avrebbe potuto prendere questa forma da solo? Ancor di più tale considerazione si applica a corpi delle dimensioni del cielo e della terra, che girano di giorno e di notte; al sole e alla luna, che emanano luce; alle costellazioni, che esistono in determinate figure; alle montagne, che producono erba e alberi; al mare, che nutre gli esseri acquatici; alle maree, che seguono la luna; a tutti i popoli con la testa rotonda e i piedi quadrati, che hanno un'intelligenza superiore a quella dei diecimila esseri¹⁰⁰.

Quando il tema si riferisce a Dio come a colui che ordina la realtà, il fòro fa segno al timoniere e alla barca, all'architetto e alla casa, al direttore e all'orchestra, alla testa e al corpo, al padre e alla famiglia, al governante e alla nazione, all'arciere e al bersaglio.

Se una barca che attraversa un fiume o il mare ed è assediata dal vento e dalle onde non corre alcun pericolo di affondare, si può dedurre, pur non vedendo il timoniere, che certamente è pilotata da qualcuno esperto nell'arte della navigazione; per questo può compiere in sicurezza il suo tragitto¹⁰¹.

Se si osserva un palazzo signorile, si vede che anteriormente è provvisto di porte per consentire l'entrata e l'uscita; sul retro ci sono i giardini, in cui crescono fiori e alberi da frutto; al centro si trova un atrio per ricevere gli ospiti; a sinistra e a destra sono poste le camere da letto; inferiormente ci sono le colonne per sostenere le travi del tetto; la copertura del tetto è posta al di sopra, per tenere lontani il vento e la pioggia. Dopo che tutti questi elementi sono stati armoniosamente ordinati, il padrone di casa può abitare tranquillamente tra di essi, con gioia; ma affinché un edificio del genere sia completato, deve certamente essere costruito da un abile artigiano¹⁰².

¹⁰⁰ *VSSC*, 34.

¹⁰¹ *VSSC*, 30.

¹⁰² *VSSC*, 35.

È come in un'esecuzione musicale: se anche gli strumentisti volessero suonare da soli, senza un direttore la musica non potrebbe essere eseguita. Per lo stesso motivo ogni famiglia ha un solo capo, e ogni nazione ha un solo sovrano: se ce ne fossero due, la nazione si troverebbe in stato di anarchia. L'uomo ha un solo corpo, e il corpo ha una sola testa; se avesse due teste l'uomo sarebbe un mostro. Noi sappiamo, perciò, che sebbene esistano molti tipi di esseri spirituali tra il cielo e la terra, c'è un solo Signore del Cielo: il creatore del cielo, della terra, dell'uomo e di tutti gli esseri, che li governa e li sostiene sempre¹⁰³.

Osservo le persone che tirano con l'arco; quelle che centrano il bersaglio sono dette buoni arcieri, quelle che lo mancano sono cattivi arcieri. Il Signore del Cielo è Colui che centra infallibilmente il bersaglio, è perfettamente buono e privo della minima traccia di male; la sua virtù è suprema. Noi uomini, invece, qualche volta facciamo centro, qualche volta no¹⁰⁴.

Quando il tema si riferisce agli attributi divini dell'onniscienza, della giustizia e della misericordia, il fòro è preso dai campi della percezione sensoriale, della vita familiare, dell'amministrazione giudiziaria:

Il Signore del Cielo, malgrado non abbia un corpo visibile, è come il Grande Occhio a cui nulla sfugge nel vedere; è come il Grande Orecchio a cui nulla sfugge nell'udire; è come il Grande Piede, non c'è luogo a cui non arrivi. Per un figlio buono, è come il favore del padre e della madre; per uno cattivo, è come il potere dell'autorità giudiziaria¹⁰⁵.

Quando il Letterato Occidentale prende l'infelicità della condizione umana come tema, il fòro è costituito da una barca nella tempesta, o da un naufrago dopo l'affondamento della nave:

¹⁰³ *VSSC*, 50.

¹⁰⁴ *VSSC*, 328.

¹⁰⁵ *VSSC*, 10.

Guardando gli uomini del mondo, essi sono come una barca nell'oceano battuta dai venti e dalle onde, sul punto di rompersi e di colare a picco; naufraghi alla deriva agli angoli estremi dell'oceano, ognuno impaziente di salvarsi dal naufragio, nessuno desideroso di aiutare l'altro. Chi si avvinghia ad assi rotte, chi si arrampica su vele e teloni in disfacimento, chi afferra ceste di bambù, chi si tiene stretto a qualsiasi cosa gli capiti tra le mani, morendo l'uno dopo l'altro; che tragedia!¹⁰⁶

Quando il tema è riferito alla vita terrena in rapporto alla vita futura, il fòro fa segno alla situazione di un esaminando il giorno degli esami, al ruolo di un attore sulla scena, o allo stato di un viandante lungo la strada:

Il presente può essere paragonato al giorno degli esami: gli esaminandi appaiono affaticati, mentre i loro servitori sembrano sereni. Sarebbe assurdo affermare che ciò avviene perché i funzionari incaricati dell'esame trattano i servitori con gentilezza e gli esaminandi con durezza. I voti degli esami sono affissi in meno di un giorno; al termine dell'esame risulta chiaro chi è degno di onore e chi è di livello inferiore¹⁰⁷.

Le persone quali il re, i ministri, i mandarini, i letterati, gli schiavi, le regine, le concubine imperiali, le serve e le amanti non sono altro che attori, i quali temporaneamente recitano una parte. Gli abiti che indossano non sono i loro vestiti; i guadagni e le perdite che ricevono non possono veramente influenzerli. Quando la rappresentazione finisce si tolgono i costumi, si levano il trucco, e i ruoli svolti non hanno più alcun rapporto con le persone. Perciò gli attori non sono né tristi né gioiosi per la differenza di rango dei loro personaggi. Essi semplicemente recitano i ruoli assunti; anche se devono interpretare un mendicante, lo faranno più coscienziosamente possibile, pensando a come soddisfare le aspettative del regista. La parte è

¹⁰⁶ *VSSC*, 124.

¹⁰⁷ *VSSC*, 127.

assegnata all'attore dal regista, ma la realizzazione del ruolo spetta all'attore stesso¹⁰⁸.

Vivere in questo mondo è camminare lungo la strada, vivere in quello futuro è ritornare alla propria casa; questo mondo è dove si guadagnano i meriti, quello futuro è dove si riceve il premio¹⁰⁹.

Quando il tema si riferisce alla coltivazione della virtù, il fòro si riferisce alla coltivazione delle piante:

Ho sempre paragonato il raggiungimento di questo obiettivo alla coltivazione delle piante. Prima di tutto si prepara il terreno, si estirpano le erbacce, si tolgono dal suolo i cocci rotti e le pietre, si fanno scorrere le acque stagnanti verso i fossi di irrigazione; solo quando tutto ciò sia stato fatto si può piantare la buona semente¹¹⁰.

Altre combinazioni tema/fòro sono: l'uomo sta alla propria ragione, come un uccello alle sue ali; la natura umana sta alle proprie capacità, come l'oro ai suoi possibili usi; la mente umana sta alle cose immateriali, come un passero sta all'albero al quale è legato, e come un cieco sta al sole.

L'uccello possiede le ali per librarsi sulle foreste della montagna, la persona è dotata di ragione e di rettitudine per sondare la profondità delle cose¹¹¹.

Essere dotati della nostra natura è come possedere oro: possiamo usarlo per forgiare un calice destinato all'uso sacro, o possiamo farne un contenitore per depositare i rifiuti; tutto dipende da noi¹¹².

¹⁰⁸ *VSSC*, 363.

¹⁰⁹ *VSSC*, 259.

¹¹⁰ *VSSC*, 461.

¹¹¹ *VSSC*, 27.

¹¹² *VSSC*, 167.

La mente legata alla materia [...] è come un passero legato a un albero con uno spago: che a causa dell'impedimento dello spago, non può dispiegare le ali e volare alto nel cielo¹¹³.

Ahimé, uno stolto che pensi non esistere ciò che i suoi occhi non vedono è come un cieco che creda non esserci il sole in cielo, perché non vede il cielo. Invece la luce del sole c'è realmente; anche se gli occhi del cieco non possono vederlo, forse il sole non esiste?¹¹⁴

Il Letterato Occidentale fa anche un uso polemico dell'analogia argomentativa, specialmente nei confronti delle tre principali religioni presenti in Cina al tempo della permanenza di Ricci: daoismo, buddhismo e neo-confucianesimo. In opposizione alla coesistenza delle diverse religioni, che adorano differenti idoli, viene usata la stessa analogia che era stata impiegata in favore dell'unicità di Dio, combinandola con un'altra il cui fòro è dato dalla paradossale coltivazione di piante nocive.

Una famiglia può avere un solo capo, è una colpa averne due; una nazione può avere un solo sovrano, è una colpa averne due. Anche l'universo può avere un solo Signore; come può non essere una grave colpa averne due? Gli uomini colti desideravano liberare la Cina da queste due religioni, ma ora li vediamo costruirne i templi e prestare culto agli idoli; tutto ciò è come voler disseccare alberi nocivi, nutrendo però in profondità le loro radici: allora essi, certamente, prospereranno¹¹⁵.

Contro il daoismo, è considerata inapplicabile la combinazione del tema della dottrina del vuoto come Principio supremo, origine di tutti gli esseri, al fòro dell'artigiano costruttore di manufatti:

Oggi c'è qui un artigiano che ha in mente i principi regolatori della costruzione dei carri; come potrebbe produrre un carro in un istante?

¹¹³ *VSSC*, 150.

¹¹⁴ *VSSC*, 9.

¹¹⁵ *VSSC*, 490.

È indispensabile che prima siano a disposizione la materia, cioè il legname; gli attrezzi, cioè le asce e le seghe; la mano d'opera dell'artigiano; e solo allora il carro potrà essere realizzato. Com'è possibile che all'inizio il Principio sia stato talmente ingegnoso da creare l'immensità del cielo e della terra, quando ora è così in declino da non poter produrre neanche qualcosa di così piccolo come un carro?¹¹⁶

Contro il buddhismo, e la concezione che «il Signore del Cielo e il Sé [siano] una cosa sola»¹¹⁷, il Letterato Occidentale propone una serie di analogie al fine di mostrare la retta relazione di Dio con il mondo.

O Lui risiede in esse come un uomo sta in un luogo, ad esempio in casa o in una sala; o è parte di esse, come una mano o un piede sono parte del corpo, ovvero i principi dello *yin* e dello *yang* sono parte di una persona; o è in relazione con esse come l'accidente lo è con la sostanza, ad esempio nel modo in cui il colore bianco di un cavallo lo fa essere un cavallo bianco, o la mancanza di calore nel ghiaccio lo rende gelato; o è in esse come la causa è nei suoi effetti, o la luce del sole è nel cristallo illuminato, o il fuoco è nel ferro arroventato¹¹⁸.

Risalendo dagli effetti alla causa, si può dire che il Signore del Cielo è in tutti gli esseri. Pur essendo la luce nel cristallo e il fuoco nel ferro, ciascuno di essi ha la propria natura, inconfondibile con tutte le altre¹¹⁹.

Il cristallo può essere separato dalla luce, ma gli esseri non possono essere separati dal Signore del Cielo. Egli è immateriale e onnipotente; nulla può essere completamente separato da Lui. Quindi si può dire che il tutto è in ogni cosa, ma anche che il tutto è in ogni sua parte¹²⁰.

¹¹⁶ *VSSC*, 87.

¹¹⁷ *VSSC*, 221.

¹¹⁸ *VSSC*, 235.

¹¹⁹ *VSSC*, 236.

¹²⁰ *VSSC*, 237.

Malgrado il suo fascino, però, occorre ammettere che lo stile conoscitivo analogico presta il fianco a una severa obiezione. Dal punto di vista del *pensiero univoco* – del pensiero analitico innanzitutto, ma anche di quello sintetico e dialettico¹²¹ – è facile biasimare l’analogia per essere confusa, e generare confusione; violando così il principio cardine del pensiero occidentale, stabilito da Aristotele:

Non avere un solo significato equivale a non avere significato alcuno, e se i nomi non hanno significato alcuno, viene di fatto soppresso ogni scambio di pensiero non solo con gli altri, ma, a dire il vero, anche con se medesimi; difatti è impossibile possedere un pensiero, se non si pensa una cosa sola, e se pur ciò fosse possibile, allora a questa cosa non si potrà assegnare che un solo nome. Allora si tenga ben fermo [...] che il nome sta a significare qualcosa, anzi che esso sta a significare una cosa sola¹²².

In realtà, lo stesso Aristotele aveva ammesso la necessità del ragionamento analogico, per giungere alla conoscenza e alla comunicazione della verità¹²³. Tuttavia, l’equilibrio che era esistito, nel periodo d’oro del pensiero greco, tra l’univocità e la plurivocità si è definitivamente spezzato all’inizio dell’Età moderna. Da allora in poi, l’uomo

¹²¹ L’atteggiamento conoscitivo analogico mantiene «costantemente l’apertura intellettuale alla *plurivocità* dei concetti. Gli atteggiamenti analitico, sintetico, dialettico hanno – ciascuno a suo modo – la tendenza all’*univocità*: l’univocità *analitica* nasce dalla scomposizione e dalla semplificazione dei concetti, l’univocità *sintetica* nasce dalla volontà di esprimere in un solo concetto un’intera *Weltanschauung*, l’univocità *dialettica* nasce dalla necessità di precisare i termini contrapposti per radicalizzarne e renderne più efficace l’antitesi. Ma ognuno di essi, dal proprio punto di vista, tende ad escludere che un medesimo concetto possa essere inteso in significati molteplici. Si temono l’ambiguità semantica, la confusione, l’incomunicabilità; la scelta tra univocità ed equivocità appare senza mediazioni, e occorre quindi risolversi in modo deciso a favore della prima» (ACA, 139).

¹²² *Met.*, IV, 4, 1006 b 7-11.

¹²³ Cf. *Met.*, IX, 6, 1048 a 35-b 4; XII, 4, 1070 a 31-32.

occidentale ha trovato sempre più difficile pensare analogicamente: cioè prendere in considerazione simultaneamente aspetti diversi delle cose, non al fine di dominare la realtà, ma di contemprarne la bellezza con timore e gratitudine.

Gli studiosi non-occidentali sono esposti al rischio di sopravvalutare la disposizione occidentale al pensiero univoco, al punto di identificarla con il «segreto dell'Occidente» – con la chiave d'accesso alle scoperte scientifico-tecnologiche ed al potere economico occidentali. In effetti, le mentalità univoche od univocizzanti (in particolar modo l'analitica e la dialettica) non hanno condotto l'Occidente sulla Via della sapienza, ma piuttosto l'hanno allontanato da essa al punto da renderla quasi irriconoscibile ed irreperibile. Perciò è necessario, per gli studiosi non-occidentali dell'Occidente, rendersi conto che la vera grandezza della civiltà occidentale può essere apprezzata soltanto attraverso una profonda comprensione e un'intensa pratica del pensiero sapienziale, cioè *analogico* – il cui migliore esempio resta, ancora oggi, san Tommaso d'Aquino.

VI

**SAN TOMMASO D'AQUINO E P. MATTEO RICCI:
LA *SUMMA THEOLOGIAE* COME NUCLEO TEORETICO
DE *IL VERO SIGNIFICATO DI «SIGNORE DEL CIELO»*
(《天主實義》)***

1. LA VIA DEL REALISMO SAPIENZIALE

San Tommaso d'Aquino dell'Ordine dei Predicatori, uno degli uomini più straordinari che siano mai vissuti, è stato al tempo stesso un santo e un genio. È riuscito a portare a compimento l'impresa, quasi inconcepibile, di cogliere in una visione unitaria la struttura fondamentale della realtà – la relazione di relazioni che lega Dio al mondo, il mondo all'uomo, l'uomo a Dio – in modo da mostrare che la Rivelazione cristiana non solo non è in contrasto con la ragione, ma ne costituisce il più alto e il più perfetto compimento. Per questo motivo è stato chiamato *Doctor communis*, cioè il «dottore universale»: un maestro della conoscenza, i cui insegnamenti appartengono a tutta l'umanità.

Il cammino percorso da san Tommaso non può essere considerato un «metodo», nel senso tecnico-intellettuale della parola, ma piuttosto una «Via», nel significato del cinese 道 dào: cioè di un'esperienza vissuta che conduce al perfezionamento dell'essere umano. Questa Via – che possiamo denominare la «Via del realismo sapienziale» – è caratterizzata da tre tratti distintivi: l'*obbedienza alla realtà*, l'*amore della verità*, l'*aspirazione alla sapienza*.

* Versione riveduta e tradotta in italiano dell'articolo pubblicato con il titolo «Two Papers on Sapiential Reason. II. Thomas Aquinas and Matteo Ricci: *Summa Theologiae* as the Theoretical Core of *The True Meaning of "Lord of Heaven"* (《天主實義》)», *Sacra Doctrina* 61 (2016) 1, 128-141.

L'etimologia latina di «obbedire» è quella di «mettersi in ascolto»: prestare attenzione a chi parla, in modo da conformarsi a ciò che dice. In questo senso, l'«obbedienza alla realtà» è stata la virtù che ha portato san Tommaso a «mettersi in ascolto» del mondo intorno a lui, in un atteggiamento di «umiltà conoscitiva»; vale a dire, nella disposizione di chi riconosce l'ordine armonioso che lo circonda, e desidera trovare in esso il proprio posto.

Di fatto, obbedire alla realtà richiede di ammettere, innanzitutto, la sua *esistenza*; in secondo luogo la sua *conoscibilità*; in terzo luogo il suo *ordinamento* – vale a dire, la disposizione delle sue parti e le leggi generali che ne determinano la struttura. Queste leggi possono essere dette «principi della realtà»; è impossibile, a causa del loro carattere fondativo sia sul piano ontologico sia su quello gnoseologico, darne un elenco completo e definitivo. Tuttavia, nella formulazione di Garrigou-Lagrange, tali cardini della realtà e della conoscenza possono essere ridotti ad otto: 1) il *principio di identità* (ciò che è, è, ciò che non è, non è); 2) il *principio di non-contraddizione* (è impossibile essere e non essere nello stesso senso e allo stesso tempo); 3) il *principio di sostanzialità* (ciò che è, rimane lo stesso, in modalità di esistenza transitorie e molteplici); 4) il *principio di ragion sufficiente* (ciò che è, ha la ragione della sua esistenza in sé stesso o in qualcos'altro); 5) il *principio di causalità* (ogni effetto ha una causa proporzionata); 6) il *principio di finalità* (ogni agente agisce in vista di un fine); 7) il *principio di induzione* (la stessa causa, nelle stesse circostanze, produce lo stesso effetto); 8) il *principio della sinderesi* (il bene è da cercarsi, il male da evitarsi)¹.

Nella storia del pensiero alcuni hanno negato la stessa esistenza della realtà: il sofista greco Gorgia, ad esempio, sostenitore del «nichilismo metafisico»; e il filosofo indiano Nāgārjuna, secondo il quale ogni cosa è irreal e insostanziale. Altri hanno contestato la conoscibilità della realtà: come il filosofo daoista 莊子 Zhuāngzǐ, che sosteneva di ignorare se era stato lui a sognare di essere una farfalla, o se era

¹ Cf. LSC, 105-117.

stata una farfalla a sognare di essere lui²; e come il greco Pirrone di Elide, che riconosceva l’attualità dei fenomeni, ma riteneva impossibile cogliere la natura delle cose. Altri ancora hanno messo in discussione l’ordinamento della realtà: tra i pensatori occidentali moderni, ad esempio, David Hume ha contestato il principio di causalità, e G.W.F. Hegel ha rinnegato il principio di non-contraddizione.

Certamente, queste ipotesi speculative – che appaiono campate in aria, a dir poco, alle persone di buon senso – non si fondano sulla «filosofia implicita»: cioè su quell’insieme di conoscenze che ogni essere umano possiede, sia pure in modo generico e irriflesso, in cui «è possibile ravvisare una sorta di patrimonio spirituale dell’umanità»³ e che, «proprio perché condivise in qualche misura da tutti, dovrebbero costituire come un punto di riferimento delle diverse scuole filosofiche»⁴.

A differenza di molti altri pensatori, alla ricerca di concezioni infelicemente «originali» della realtà, san Tommaso d’Aquino ha scelto di rimanere fedele alla filosofia implicita: la quale non è altro che la formulazione concettuale del *senso della realtà* – della bussola che gli esseri umani non possono non usare, se vogliono orientare la propria vita in direzione del vero e del bene.

Obbedire alla realtà, al fine di raggiungere la realizzazione piena e armoniosa dell’esistenza umana, ha non solo implicazioni pratiche, ma anche, e soprattutto, speculative. Secondo la filosofia implicita, «la volontà e l’intelletto si includono a vicenda, perché l’intelletto conosce la volontà, e la volontà muove l’intelletto a conoscere»⁵; pertanto, cercare il proprio posto nell’ordine della realtà e occuparlo di buon grado richiede una conoscenza *vera* della realtà medesima.

² 「昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？」《Xī zhě Zhuāngzhōu mèng wèi húdié, xǔxǔ rán húdié yě, zìyù shì zhì yǔ! Bùzhī Zhōu yě. Érán jué, zé qú qú rán Zhōu yě. Bùzhī zhōu zhīmèng wèi húdié yǔ, húdié zhīmèng wèi Zhōu yǔ?》(莊子 ZHUĀNGZǐ, 《莊子》 Zhuāngzǐ, 2, 14).

³ FR, 4

⁴ FR, 4.

⁵ STh, I, 16, 4 ad 1.

Ma che cos'è la verità – e che cos'è la conoscenza?

Nella storia del pensiero ci sono state diverse concezioni della «verità». Innanzitutto, la verità come *evidenza*: che si manifesta sia attraverso la percezione sensoriale (la via riconosciuta dai filosofi empiristi), sia attraverso l'illuminazione o la rivelazione religiosa (la via privilegiata da un punto di vista teologico). In secondo luogo, la verità come *conformità* ad un'idea, o ad una regola di condotta: una nozione enunciata da Platone, e sviluppata da Kant come criterio epistemologico. In terzo luogo, la verità come *coerenza*: questa concezione apparve con il movimento idealistico inglese nella seconda metà del XIX secolo, ed ha avuto grande fortuna nella cultura occidentale. Quarto, la verità come *utilità*: un punto di vista pragmatico molto affine allo spirito del capitalismo⁶, e tuttavia non estraneo al pensiero espresso nell'antica storia dinastica cinese 《前漢書》 *Qián hànshū* (*Storia degli Han anteriori*): “實事求是” «shìshìqíúshì» («cerca la verità a partire dai fatti»)⁷.

Tuttavia, nessuna di queste concezioni riesce a cogliere il significato universale di «verità»: vale a dire, ciò che qualsiasi persona di ogni tempo, luogo e cultura spontaneamente intende nell'udire questa parola – in particolare, quando si parla di «amore della verità». San Tommaso d'Aquino, che ha amato la verità nel modo più alto e coinvolgente, ne ha definito la nozione come *adaequatio rei et intellectus*, «conformità dell'intelletto alla realtà»⁸.

Tale conformità si realizza attraverso l'atto della *conoscenza per astrazione* (o «intellettiva», o «astrattiva»); la quale consiste nel tradurre le rappresentazioni sensibili delle cose in rappresentazioni concettuali – vale a dire, in idee universali e coerentemente strutturate. Se tali idee corrispondono alla realtà, la nostra conoscenza è vera; ma se deviano da essa, sono (più o meno) false, in rapporto all'estensione della deviazione.

⁶ Cf. «Verità», in *DFil*, 913.

⁷ Cf. «Seek truth from facts», in *Wikipedia*.

⁸ *STh*, I, 16, 2.

La conoscenza per astrazione è una forma di «intenzionalità»: cioè, come dice san Tommaso, il «tendere verso qualcosa»⁹ da parte della mente – «quel tendere che è il carattere proprio dell’agire e del movimento, cioè del *dinamismo* in genere»¹⁰.

Oltre alla conoscenza astrattiva, però, l’Aquinato ha colto chiaramente l’esistenza di un altro genere di conoscenza: il tendere-verso-l’altro-rimanendo-in-se-stessi che è tipico dell’atto di volontà, ed in particolare dell’*amore*.

La duplice intenzionalità convergente della conoscenza intellettuale e dell’*amore* rende possibile una comprensione della realtà ancor più profonda: la *conoscenza per connaturalità* (o conoscenza «affettiva»). Questa modalità conoscitiva non si attua attraverso l’astrazione di concetti da parte dell’intelletto, ma nel rilevamento della «risonanza empatica» tra il soggetto conoscente e l’oggetto conosciuto: l’oggetto viene colto attraverso l’inclinazione del soggetto verso l’oggetto stesso, in virtù della «connaturalità» esistente tra di essi. Se la conoscenza astrattiva è paragonabile all’atto del «vedere», la conoscenza affettiva è paragonabile all’atto del «gustare»; è operata sinergicamente dall’intelletto e dall’affetto, dal «cuore» e dalla «mente» – in effetti, è una «conoscenza piena» che coinvolge l’intera persona¹¹.

E così, attraverso la nozione di conoscenza per connaturalità, la nozione di verità potrebbe essere riformulata come «la conformità *intelligente e amante dell’intera persona* alla realtà».

Oltre ad aver teorizzato le due modalità conoscitive disponibili per l’uomo (la *conoscenza per astrazione* e la *conoscenza per connaturalità*), l’Aquinato ha sperimentato personalmente la loro mutua relazione¹².

⁹ *STh*, I-II, 12, 1.

¹⁰ A. COLOMBO, «Intenzionalità», 1471.

¹¹ Cf. D’AVENIA, *La conoscenza*, 141-145.

¹² Sulle esperienze mistiche dell’Aquinato, cf. G. DE TOCCO, *Ystoria sancti Thome de Aquino*. Sull’esperienza mistica avvenuta poco prima della morte («tutto ciò che ho scritto è come paglia per me in confronto a ciò che ora mi è stato rivelato»), cf. J.A. WEISHEIPL, *Tommaso d’Aquino*, 325.

Affinché tale sinergia possa operare, tuttavia, è necessario fare un uso peculiare della *ragione* – cioè dell'«intelletto discorsivo»¹³, che, nell'antropologia tomista di derivazione aristotelica ma strettamente legata alla filosofia implicita, distingue specificamente l'uomo dagli altri animali.

Qui non è possibile usare semplicemente la *ragione naturale*, che riesce a cogliere i fondamenti della realtà e della conoscenza ma non è in grado di elaborarli in strutture complesse di pensiero; né è sufficiente utilizzare la *ragione scientifica*, che è rigorosa ma limitata al campo ristretto delle evidenze logico-matematiche o sperimentali; né basta impiegare la *ragione filosofica*, che cerca di inquadrare la realtà in una visione panoramica ma – nel caso in cui siano carenti l'obbedienza alla realtà e l'amore per la verità – non è in grado di situarsi in una prospettiva intellettuale ed esistenziale sufficientemente penetrante.

Al fine di acquisire la «conoscenza piena» della realtà – intellettuale ed affettiva al tempo stesso, coinvolgente sia la «mente» sia il «cuore» – è necessario ricorrere alla *ragione sapienziale*: che, accompagnata dalla costante pratica della virtù alla ricerca del bene supremo, cerca le cause più alte delle cose, e da queste ascende alla Prima Causa: quella «che tutti chiamano Dio»¹⁴.

L'*aspirazione alla saggezza* ha portato san Tommaso ad aprire il cuore e la mente alla luce della divina Rivelazione e della grazia di Dio; e ad ottenere la Sapienza divina, dono dello Spirito Santo, che perfeziona la virtù della carità e costituisce la più alta forma di conoscenza e di amore – la conoscenza *attraverso* l'amore – raggiungibile su questa terra¹⁵.

¹³ Cf. *STh*, I, 79, 8.

¹⁴ *STh*, I, 2, 3.

¹⁵ «La Sapienza è un'emanazione della potenza di Dio, un effluvio genuino della gloria dell'Onnipotente, per questo nulla di contaminato in essa si infila. È un riflesso della luce perenne, uno specchio senza macchia dell'attività di Dio e un'immagine della sua bontà» (Sap 7,25-26). «Essa in realtà è più bella del sole e supera ogni costellazione di astri; paragonata alla luce, risulta superiore; a questa, infatti, succede la notte, ma contro la Sapienza la malvagità non può prevalere» (Sap 7,29-30). «Mi sono innamorato della sua bellezza» (Sap 8,2)» (CCC, 2500).

2. IL REALISMO SAPIENZIALE NELLA *SUMMA THEOLOGIAE*

Nel corso della sua vita, non molto lunga (nacque nel 1225, e morì quarantanove anni più tardi), san Tommaso d'Aquino ha scritto moltissimo: commenti sulla Sacra Scrittura, commenti alle opere di Aristotele, scritti sistematici, opuscoli, omelie, prolusioni; ciascuno di essi contribuisce, in vario modo e misura, ad esprimere e a chiarificare il suo pensiero.

Tuttavia, una di queste opere è di particolare importanza: vale a dire la *Summa Theologiae* (o *Summa Theologica*). Scritta durante gli ultimi anni di vita dell'Aquinate (1265-1274), essa è rimasta incompiuta; e oggi è unanimemente considerata uno dei più grandi e influenti capolavori della letteratura occidentale.

La *Summa* venne originariamente concepita come un libro di testo per gli studenti di teologia cattolica. In realtà, questo libro non solo è una sintesi di dottrine teologiche, e un esempio di corretto uso della ragione in ambito religioso; esso è anche una guida per progredire spiritualmente lungo la «Via del realismo sapienziale».

Questo percorso, che conduce direttamente a Dio, è aperto a chiunque; anche a coloro che hanno in mente l'ideale confuciano dell'«uomo nobile» (君子 *jūnzǐ*). Come Confucio, san Tommaso potrebbe aver detto: «Chi al mattino ode parlare della Via, giunta la sera potrà anche morire»¹⁶. Non è una coincidenza notevole che san Tommaso sia morto dopo aver misticamente sperimentato il compimento finale di tutti gli sforzi della sua vita?¹⁷

La disposizione obbedienziale nei confronti della realtà – la docile fedeltà all'ordine della creazione, ispirata dalla filiale reverenza verso il Creatore – è rivelata chiaramente dalla sua concezione dell'essere. Secondo san Tommaso, l'«essere» non consiste semplicemente nell'«esistere», ma piuttosto nel possedere *un certo grado di perfezione*. Così, mentre l'«esistere» ha solo due valori di verità (una cosa o esiste o non esiste), ci sono innumerevoli gradi dell'«essere», perché ci sono

¹⁶ CONFUCIO 孔夫子 Kǒng Fūzǐ, 《論語》 *Lúnyǔ* (*Dialoghi*), IV, 8.

¹⁷ Cf. G. DE TOCCO, *Ystoria sancti Thome*, 162.

innumerevoli gradi di perfezione. Una pietra «è» meno di una pianta; una pianta «è» meno di un animale; un animale «è» meno di una persona umana; una persona umana «è» meno di un angelo; e tutto ciò che esiste «per partecipazione» «è» infinitamente meno di Dio – l'Essere «per essenza», la sorgente increata di ogni perfezione creata¹⁸.

Perciò, tutto ciò che esiste è completamente «altro» da Dio¹⁹, ma, al tempo stesso e in un significato diverso, prende parte alla sua infinita perfezione. Chi vive l'esperienza del sacro conosce «per connaturalità» la partecipazione delle perfezioni limitate degli esseri alla perfezione illimitata dell'Essere supremo; facendo uso della «retta ragione» – del senso della realtà e della filosofia implicita – la conosce «per astrazione», e può trarre da tale conoscenza un inquadramento teoretico dell'intera realtà.

La *Summa Theologiae* delinea questo inquadramento nella forma ciclica dell'*exitus* e del *reditus*: tutte le cose provengono da Dio, la suprema origine, e ritornano a Lui, il fine ultimo. Nella Parte I l'attenzione è focalizzata su Dio in se stesso (i suoi attributi e le sue operazioni), e sull'«uscita» delle creature da Lui. La Parte II descrive in dettaglio la «Via delle virtù», che occorre seguire per ritornare a Dio. Ma poiché nessuno, facendo affidamento solo sulle proprie capacità, riesce a vivere una vita perfettamente morale, era conveniente che venisse gettato un ponte tra Dio e l'umanità: che Dio si facesse uomo. Pertanto, la Parte III della *Summa* è dedicata alla vita di Gesù Cristo.

L'amore della verità che distingue la persona dell'Aquinate è particolarmente evidente nel processo di ragionamento da lui seguito nel costruire la sua cattedrale di pensiero.

Innanzitutto, dopo aver fondato la *Summa* sulla roccia della filosofia «implicita» – sugli universali, e universalmente riconosciuti e riconoscibili principi della realtà –, san Tommaso procede con le sue «esplicitazioni»: collocando queste verità primarie nella prospettiva della metafisica aristotelica. Così facendo, egli ha tradotto la presa sulle cose, stringente ma solo intuitiva, propria della filosofia implici-

¹⁸ Cf. A. OLMI, «Senso della realtà», 157.

¹⁹ Cf. R. OTTO, *Das Heilige*.

ta, in una visione sistematica della realtà; la quale, espressa in un linguaggio formale e rigoroso, merita pienamente il titolo di «scienza».

Tutti i trattati della *Summa* – che spaziano dalla teologia alla cosmologia, dall’angelologia all’antropologia, dall’etica alla religione, dalla cristologia alla soteriologia – hanno lo stesso carattere di scientificità: assai diverso, ovviamente, da quello della scienza moderna, ma superiore ad esso nella misura in cui l’oggetto di studio della «scienza» tomista è superiore alla dimensione puramente materiale della realtà. Un oggetto di studio che merita di essere coltivato con amore, se si crede – come aveva creduto Aristotele prima di san Tommaso – che

niente impedisce che quanto di sua natura è più certo, sia meno certo relativamente a noi: ciò dipende dalla debolezza della nostra mente, la quale, al dire di Aristotele, «dinanzi alle cose più evidenti della natura è come l’occhio della civetta davanti al sole». [...] Nonostante ciò, un minimo che si possa avere di conoscenza delle cose più alte è molto più desiderabile della conoscenza più sicura di quelle inferiori, come afferma il Filosofo²⁰.

Nella «Via del realismo sapienziale», indicata da san Tommaso e da lui percorsa, l’*obbedienza alla realtà* e l’*amore della verità* precludono all’*aspirazione alla sapienza*: l’ultimo gradino della scala che conduce al raggiungimento del fine ultimo della vita umana.

Tale nobile aspirazione – la più nobile di tutte, in effetti – si manifesta in duplice modo nella *Summa Theologiae*. Si può trovare di essa un’indicazione *implicita*, attraverso il procedimento conoscitivo adottato dall’Aquinato di fronte agli snodi cruciali del suo percorso teoretico: un procedimento che non si identifica né con l’*analisi*, che opera per scomposizioni e ricomposizioni; né con la *sintesi*, che elimina le distinzioni tra i suoi oggetti di conoscenza; né con la *dialettica* (in senso hegel-marxista), che mette ogni cosa in contraddizione con un’altra – bensì con l’*analogia*, che conosce la realtà attraverso le somiglianze tra i diversi aspetti di essa. Il procedimento conoscitivo analo-

²⁰ *STh*, I, 1, 5 ad 1.

gico richiede l'uso della *ragione sapienziale*: che ascende alle cause più alte di tutto ciò che esiste, e che mette in opera una «identificazione intenzionale» non solo astrattiva e intellettuale, ma anche affettiva e «connaturale».

Inoltre, si possono trovare nella *Summa* numerose manifestazioni esplicite dell'«aspirazione alla sapienza» che muoveva il suo autore. Ad esempio, nella Questione 1 della I Parte, che è un'introduzione all'intera opera, si afferma chiaramente che la «sacra dottrina» – lo studio di Dio condotto per mezzo della ragione e della fede – «fra tutte le sapienze umane, è sapienza in sommo grado, e non già in un sol genere di oggetti, ma assolutamente»²¹. E nella Parte II-II, Questione 45, san Tommaso afferma che la sapienza – per cui è fatta «la parte superiore della ragione»²² – è non solo una virtù intellettuale, ma il più alto dei doni dello Spirito Santo: che «è più eccellente della virtù intellettuale della sapienza, perché raggiunge Dio più da vicino, cioè mediante una certa unione dell'anima con lui»²³.

3. LA *SUMMA THEOLOGIAE* COME FONTE DI ISPIRAZIONE E PARADIGMA DI PENSIERO DE *IL VERO SIGNIFICATO* DI «SIGNORE DEL CIELO»

A uno sguardo superficiale, san Tommaso d'Aquino ha ben poco a che fare con P. Matteo Ricci, della Compagna di Gesù (1552-1610). Di fatto, il primo è stato un uomo del medioevo, mentre il secondo appartiene all'inizio della modernità; il primo è stato un teologo speculativo, che ha trascorso la sua intera vita tra Italia e Francia, mentre il secondo è stato un missionario, arrivato a Macao all'età di trent'anni con l'intenzione di «fondare il cattolicesimo a Pechino ed in Cina»²⁴; il primo è stato universalmente riconosciuto come un maestro del pen-

²¹ *STh*, I, 1, 6.

²² *STh*, II-II, 45, 3.

²³ *STh*, II-II, 45, 3 ad 1.

²⁴ Cf. G. CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 57.

siero filosofico e teologico, mentre il secondo è stato altamente stimato (specialmente in Cina), ma anche male interpretato e frainteso (specialmente in Occidente).

Tuttavia, P. Matteo Ricci è stato uno di coloro che hanno mostrato con maggiore efficacia il valore del pensiero tomista, al fine di stabilire un dialogo sapienziale con gli appartenenti a universi culturali estranei a quello occidentale. Il gesuita maceratese ha mostrato la «Via del realismo sapienziale» agli intellettuali cinesi (i «letterati», 儒 rú), presentandola come il percorso più efficace per giungere alla comprensione della Rivelazione cristiana e della sua promessa di salvezza.

Ricci ha composto un gran numero di scritti con l’intento di «rettificare» – nel duplice senso della «retta ragione» occidentale e del confuciano 正名 zhèngmíng («rettificazione dei nomi»)²⁵ – il pensiero dei suoi interlocutori cinesi, e di guidarli di fronte alla Verità suprema, il mistero del Dio rivelato. Tra di essi, il più significativo può essere considerato 《天主實義》 *Tiānzhū shíyì* (*Il vero significato di «Signore del Cielo»*) – altrimenti detto *Catechismo* – pubblicato a Pechino nel 1603.

Leggendo questo libro, che è un lungo dialogo tra un Letterato Cinese (中士 Zhōngshì) e un Letterato Occidentale (西士 Xīshì), non si incontrano mai né il nome di san Tommaso d’Aquino, né citazioni esplicitamente tratte dalle sue opere. Tuttavia la prospettiva generale, la struttura filosofico-teologica, lo stile di pensiero del Letterato Occidentale – vale a dire, dello stesso Ricci – sono straordinariamente simili a quelli dell’Aquinata, in particolare come appaiono nella *Summa Theologiae*.

La vicinanza del *Catechismo* ricciano al capolavoro tommasiano emerge, innanzitutto, dalla concezione del Signore del Cielo (cioè di Dio): la cui natura «è la più perfetta, la più completa, la più degna di onore; non può essere scrutata dalla mente dell’uomo, né può essere paragonata ai diecimila esseri»²⁶ – come è chiaramente affermato dalla Parte I, Questione 4 della *Summa*.

²⁵ Cf. CONFUCIO 孔夫子 Kǒng Fūzǐ, 《論語》 *Lúnyǔ* (*Dialoghi*), 13, 3.

²⁶ Cf. *VSSC*, 97.

I riferimenti di Ricci agli attributi divini, che compaiono in diverse parti del dialogo, non seguono l'esposizione sistematica del trattato *De Deo uno* della *Summa* (Parte I, Questioni 2-26); nondimeno, i contenuti concettuali del *Catechismo* ricciano – con specifico riferimento agli attributi della perfezione²⁷, della bontà²⁸, dell'ubiquità²⁹, dell'immutabilità³⁰, dell'eternità³¹, dell'unità³², dell'onniscienza³³, dell'onnipotenza³⁴, della beatitudine³⁵ – sono molto vicini alla trattazione tommasiana.

Anche la dimostrabilità dell'esistenza di Dio, in un senso che rimanda alla Parte I, Questione 2 della *Summa*, è affermata dal gesuita macedone – che parla di «evidenza»³⁶, ma poi percorre le classiche «cinque vie» tommasiane; in particolare la seconda³⁷, la terza³⁸, e la quinta³⁹, prese quasi letteralmente dalla Parte I, Questione 2, Articolo 2.

La descrizione che il *Catechismo* fa della realtà – alla quale P. Matteo Ricci, come san Tommaso d'Aquino, vogliono fermamente obbedire – comprende sia il Creatore, sia le creature: esseri spirituali, esseri umani, esseri puramente materiali. Tale presentazione è articolata secondo le categorie della metafisica aristotelico-tomista: alcune di esse – la dottrina delle quattro cause, le coppie concettuali essere-essenza, sostanza-accidente, genere-specie – appaiono numerose volte negli interventi del Letterato Occidentale⁴⁰.

²⁷ Cf. *VSSC*, 97; 157.

²⁸ Cf. *VSSC*, 61.

²⁹ Cf. *VSSC*, 58.

³⁰ Cf. *VSSC*, 60.

³¹ Cf. *VSSC*, 42; 59.

³² Cf. *VSSC*, 3; 490.

³³ Cf. *VSSC*, 61.

³⁴ Cf. *VSSC*, 61.

³⁵ Cf. *VSSC*, 62.

³⁶ Cf. *VSSC*, 28.

³⁷ Cf. *VSSC*, 40.

³⁸ Cf. *VSSC*, 34.

³⁹ Cf. *VSSC*, 31; 382.

⁴⁰ Cf. *VSSC*, 45-47; 83; 423.

L’antropologia ricciana, in particolare, è modellata sul trattato *De homine* della *Summa* (Parte I, Questioni 75-102): essa segue da vicino ciò che l’Aquinato dice sull’anima umana e la sua spiritualità, le sue facoltà (particolarmente l’intelletto e la volontà), le sue passioni⁴¹.

Oltre alla disposizione ad obbedire alla realtà, anche il profondo amore tommasiano della verità è pienamente condiviso dal dialogante occidentale del *Catechismo*. Riferendosi implicitamente al testo della *Summa*, egli ricorda al suo interlocutore cinese la netta distinzione tra il vero e il falso⁴²; l’impossibilità che due opposte verità possano coesistere⁴³; la necessità che le parole concordino con le azioni, per essere credibili⁴⁴. Di fronte a una certa esitazione, da parte del Letterato Cinese, ad ammettere l’infondatezza di quelle concezioni tradizionali che sembrano non concordare con la ragione naturale, il Letterato Occidentale a un certo punto esclama (con una veemenza piuttosto sorprendente in un dialogo in stile cinese): «Possiamo continuare a disquisire avanti e indietro, ma Lei non sarà in grado di sfuggire alla verità»⁴⁵.

In accordo con l’antropologia e la filosofia della mente di derivazione aristotelico-tomista⁴⁶, il *Catechismo* tiene la ragione umana – l’«intelletto discorsivo»⁴⁷ – nella più alta stima. È la ragione che fa chiarezza⁴⁸, che distingue il vero dal falso⁴⁹, che permette alla persona di conformarsi alla realtà – vale a dire, di conoscere la verità. E inoltre, malgrado i suoi limiti, è proprio la ragione che permette agli esseri umani di cogliere qualcosa di vero su Dio, e di aprire le menti e i cuori alla luce della Rivelazione: «Malgrado la nostra cognizione così scarsa del Signore del Cielo, il vantaggio di conoscere questo poco è decisamente superiore al sapere molto di altre cose»⁵⁰.

⁴¹ Cf. *VSSC*, 23-24; 96; 133-134; 141-142; 147; 150-151; 164; 192; 425; 449; 475.

⁴² Cf. *VSSC*, 25; *STh*, I, 2, 2; I, 12, 2.

⁴³ Cf. *VSSC*, 494.

⁴⁴ Cf. *VSSC*, 218.

⁴⁵ *VSSC*, 93.

⁴⁶ Cf. *STh*, I, 79.

⁴⁷ Cf. *STh*, I, 29, 3 ad 4; II-II, 49, 5 ad 3.

⁴⁸ Cf. *VSSC*, 69.

⁴⁹ Cf. *VSSC*, 75; 220.

⁵⁰ Cf. *VSSC*, 15; *STh*, I, 1, 5 ad 1.

Alla ricerca della verità su Dio, la ragione indaga se le pretese dei tentativi umani di avvicinarsi al divino (cioè le religioni) siano giustificate o meno. Certamente, «è meglio discutere che odiare, è meglio ragionare che discutere»⁵¹; ed è precisamente in questo spirito di benevolenza che il Letterato Occidentale mostra al Letterato Cinese tutte le incoerenze e le contraddizioni che le Tre Religioni (daoismo, buddhismo, neo-confucianesimo) manifestano alla retta ragione. Tale confutazione è condotta per mezzo del medesimo apparato concettuale usato nella *Summa Theologiae*: comprendente alcuni principi fondamentali della filosofia implicita⁵², categorie metafisiche e morali⁵³, e alcune verità della Rivelazione cristiana⁵⁴.

Dopo aver attraversato le elevate regioni della docile obbedienza alla realtà e del profondo amore della verità, la Via indicata dal Letterato Occidentale giunge al più elevato picco della sapienza: che l'uomo non può raggiungere solo grazie ai suoi sforzi, ma che gli viene offerto in dono da Dio. P. Matteo Ricci, mettendo a frutto come pochi altri la lettura della *Summa*, conduce il Letterato Cinese del *Catechismo* – attraverso l'amichevole e paziente guida del Letterato Occidentale – dal nobile ideale della sapienza umana all'ideale supremo della Sapienza divina.

All'inizio del dialogo, il Cinese presenta il paradigma «naturale» della sapienza, secondo la propria cultura:

La ricerca della perfezione di sé è un obiettivo considerato da tutti di importanza suprema. Chiunque voglia essere all'altezza della vita che gli è stata donata e non voglia essere paragonato a un animale, certamente deve impegnarsi al massimo grado. Chi riesce nel perfezionamento di sé può essere considerato un uomo nobile [君子 jūnzǐ]; altrimenti, malgrado abbia altre doti, rimarrà un uomo meschino [小人 xiǎorén]⁵⁵.

⁵¹ Cf. *VSSC*, 69.

⁵² Cf. *VSSC*, 130; 223-237; 245-248; 264; 266; 268-280; 282; 284; 286-288; 291-293; 296; 298-300; 497-501; 510-516.

⁵³ Cf. *VSSC*, 84-85; 89-91; 96; 98; 190; 198-201; 203-206; 239-242; 253; 295; 332; 337; 366.

⁵⁴ Cf. *VSSC*, 485-486.

⁵⁵ *VSSC*, 16.

Alla fine, avendo percorso a lungo la Via della ragione sapienziale, egli prende atto che tale cammino conduce a Gesù Cristo: colui il quale è egli stesso la Via, la Verità e la Vita – colui nel quale tutti gli itinerari sapienziali così faticosamente tracciati dalle culture (occidentale e cinese comprese) nel corso della storia umana, trovano la loro prima origine e il loro ultimo fine. Chiunque si renda conto di ciò, deve agire di conseguenza; perché

chi conosce la Via ma non si mette in cammino è doppiamente colpevole, e anche la sua conoscenza finisce per diminuire. È come avviene quando qualcuno mangia: se non riesce a digerire, non solo il cibo non lo nutrirà ma gli recherà danno. Chi cerca di mettere in pratica ciò che ha conosciuto è come se aumentasse l’abilità e il sapere, e accrescesse la propria forza per terminare il percorso che ancora gli rimane⁵⁶.

⁵⁶ *VSSC*, 444.

VII

**«IL PRIMO PRINCIPIO DI TUTTO L'AGIRE UMANO
È LA RAGIONE»: RAGIONE E VIRTÙ SECONDO
SAN TOMMASO D'AQUINO E P. MATTEO RICCI***

1. LA MISSIONE SAPIENZIALE DI P. MATTEO RICCI

Padre Matteo Ricci S.I. (Macerata 1552-Pechino 1610) è stato opportunamente chiamato «l'apostolo della Cina»¹. San Giovanni Paolo II ha espresso «profondo apprezzamento» per la sua figura, attribuendogli il ruolo di «ponte» tra le civiltà occidentale e cinese «nel loro sforzo di tradurre il messaggio della fede in termini comprensibili alla cultura del loro tempo»²; il papa emerito Benedetto XVI lo ha descritto come «un caso singolare di felice sintesi tra l'annuncio del Vangelo e il dialogo con la cultura del popolo a cui lo si porta, un esempio di equilibrio tra chiarezza dottrinale e prudente azione pastorale»³; papa Francesco lo ha indicato come esempio della virtuosa fiducia che bisogna nutrire verso gli amici⁴. Ricci «fu il primo europeo ad essere ricordato e citato in una storia dinastica [cinese]»⁵, ed «oggi è più conosciuto in Cina che non in Italia»⁶, e nell'intero Occidente.

Oltre a missionario e sinologo, fu matematico, scrittore, astronomo, geografo, musico, e c'è addirittura chi gli ha attribuito quattro dipinti su tela raffiguranti paesaggi della campagna attorno Pechino.

* Versione riveduta e tradotta in italiano dell'articolo pubblicato con il titolo «“Reason is the first principle of all human acts”: Reason and Virtue according to St Thomas Aquinas and Matteo Ricci», *Lumen* 7 (2019) 1.

¹ Cf. O. GENTILI, *L'apostolo della Cina*.

² Cf. GIOVANNI PAOLO II, «Discorso», 272.

³ BENEDETTO XVI, «Preghiere e stima», 8.

⁴ FRANCESCO, *Messaggio*, 2.

⁵ P. CORRADINI, «Attualità dell'opera», 33.

⁶ P. CORRADINI, «Attualità dell'opera», 32.

È indubbio che il suo successo sia dovuto oltre che «a un miracolo», come scrisse, e alle strategie di inserimento, anche alle straordinarie capacità personali; fu a Nanjiang, per esempio, che, invitato a un convivio e fattosi scrivere quattrocento o cinquecento ideogrammi senza alcuna connessione logica, riuscì a ripeterli prima in ordine e poi a rovescio, destando immenso stupore⁷.

Nondimeno, malgrado le numerose espressioni di stima che le sono state tributate, l'opera di Ricci è stata sempre accompagnata da incomprensioni ed equivoci. Il primo di essi avvenne ad opera dei cinesi suoi contemporanei, a causa della loro radicata xenofobia. Il secondo fu causato dalla stessa Chiesa: la cosiddetta «controversia dei riti cinesi», sorta sotto il pontificato di Gregorio XV agli inizi del Seicento a proposito della compatibilità o meno con la fede cattolica di alcune cerimonie tradizionali allora in uso in Cina⁸, venne chiusa solo nel 1939 sotto il pontificato di Pio XII⁹. Altri gravi fraintendimenti ebbero luogo in seguito, e sono tuttora in corso. Alcuni lo hanno accusato di aver agito in mala fede, simulando di aderire alle dottrine confuciane per fare schermo alle proprie vere intenzioni¹⁰; altri hanno parlato di lui come di un astuto «stratega missionario»¹¹; altri hanno ritenuto che la sua critica alle religioni cinesi non fosse supportata da un'adeguata conoscenza di esse¹²; altri ancora lo hanno considerato esclusivamente come un «mediatore culturale», nel senso più riduttivo del termine¹³.

Il fatto che la Cina non si sia convertita al cattolicesimo, e che in tutta l'Asia l'evangelizzazione abbia avuto successo solo in presenza di culture inferiori o di un forte grado di pressione coloniale¹⁴, pro-

⁷ P. OLMI, «Ricci Matteo (I)», 156.

⁸ C. SANTINI, «Il *Compendium Actorum Pekinensium*», 115.

⁹ Cf. SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE, *Plane compertum est*, 24-26.

¹⁰ Cf. M. FERRERO, *The Cultivation of Virtue*, 31.

¹¹ Cf. J.W. WITEK, «The Missionary Strategy», 33-55.

¹² Cf. M. FERRERO, *The Cultivation of Virtue*, 45.

¹³ Cf. F. DI GIORGIO, «Il dialogo di Padre Matteo Ricci», 33-34.

¹⁴ Cf. P. BEONIO-BROCCHIERI, «Strategia missionaria», 43.

verebbe l'esistenza di un'intima contraddizione tra ragione e fede, non solo nell'attività missionaria di P. Matteo Ricci, ma in tutta l'opera evangelizzatrice della Chiesa. Secondo questi critici, solo la ricerca di una «civile conversazione»¹⁵ tra esseri umani appartenenti a culture e a società diverse potrebbe essere considerata l'elemento positivo e duraturo dell'opera ricciana, e di quei missionari che ne seguirono l'esempio. Al contrario, aver cercato di diffondere l'annuncio cristiano, con la sua pretesa di validità universale, è stato un elemento fallimentare e negativo dell'impresa di Ricci, come lo è in generale dell'attività missionaria della Chiesa¹⁶.

Sono fondate tali critiche? Sembrerebbe di no. La «ragione universale» – costante antropologica che caratterizza l'essere umano in quanto tale, rimanendo invariata in ogni cultura e in ogni periodo storico – conduce alle soglie della fede cristiana, e costituisce, in un certo senso, la sua premessa e il suo fondamento. Ciò non solo da un punto di vista puramente speculativo, attraverso inferenze tratte correttamente dai primi principi della conoscenza, ma anche, e soprattutto, nell'esercizio della *morale*: come afferma il Letterato Cinese nel *Catechismo* ricciano, «ho sentito dire che agire in accordo con la ragione è un bene, ed è chiamato virtù, e che offendere la ragione è un male, ed è chiamato vizio»¹⁷.

Queste parole esprimono la convinzione di fondo che ha animato la missione di Ricci: il vero sapiente non può non arrivare a credere in Dio, e alla sua rivelazione in Gesù Cristo; ma si è sapienti solo se si è virtuosi, e si è virtuosi solo se si vive seguendo i dettami della ragione. «Benevolenza, rettitudine, rispetto, saggezza provengono soltanto dall'uso della ragione»¹⁸, afferma il Letterato Occidentale nel *Catechismo*; e il suo interlocutore concorda, ricordando come, nei tempi antichi, gli studiosi cinesi studiassero le opere dei sapienti, diventando sapienti a loro volta¹⁹.

¹⁵ Cf. F. MIGNINI, «Prefazione», XIX.

¹⁶ Cf. F. MIGNINI, «Prefazione», XVIII.

¹⁷ *VSSC*, 330.

¹⁸ *VSSC*, 425.

¹⁹ Cf. *VSSC*, 445.

Un'elevatissima concezione della sapienza, più orientata verso la saggezza (possessione delle virtù morali) che non verso la scienza (possessione delle virtù intellettuali), era universalmente diffusa tra gli intellettuali cinesi. Come dice il Letterato Cinese all'inizio del *Catechismo*,

la ricerca della perfezione di sé è un obiettivo considerato da tutti di importanza suprema. Chiunque voglia essere all'altezza della vita che gli è stata donata e non voglia essere paragonato a un animale, certamente deve impegnarsi al massimo grado. Chi riesce nel perfezionamento di sé può essere considerato un uomo nobile; altrimenti, malgrado abbia altre doti, rimarrà un uomo meschino. Riuscire nella virtù è la vera felicità e la vera ricchezza; la felicità senza virtù non è autentica, ma si fonda sulla tribolazione²⁰.

Le espressioni «uomo nobile» (君子 jūnzǐ), alla lettera «figlio di signore», cioè «uomo superiore», e «uomo meschino» (小人 xiǎorén), alla lettera «uomo piccolo», cioè «uomo inferiore», indicano due figure antinomiche nella concezione confuciana dell'essere umano: il primo eccelle in virtù, mentre i pensieri e le azioni del secondo sono di poco valore perché non scaturiscono da una sincera ricerca della perfezione morale. L'ideale dell'«uomo nobile» è fondamentalmente quello dello studioso saggio, e quindi del sapiente: che si perfeziona nella virtù, arrivando così a una piena conoscenza del vero e del buono. Le 五常 wǔcháng, le Cinque Virtù Costanti della condizione umana secondo Confucio²¹, sono confrontabili con le Virtù Cardinali della Tradizione occidentale; e come l'antico saggio pagano, greco o romano, grazie all'esercizio di una vita virtuosa era inclinato a ricevere la proclamazione del Vangelo, così avrebbe potuto avvenire per l'«uomo nobile» confuciano.

²⁰ *VSSC*, 16.

²¹ Esse sono la benevolenza (仁 rén), la rettitudine (義 yì), l'appropriatezza (禮 lǐ), la saggezza (智 zhì), la fedeltà (信 xìn).

Avendo riconosciuto l'esistenza di un legame molto stretto tra sapienza, ragione e virtù, prima di usarlo come un ponte per arrivare alla conoscenza delle verità fondamentali su Dio – prerequisiti indispensabili alla proclamazione del Vangelo – era necessario stabilire, nel corso del dialogo tra il Letterato Occidentale e il Letterato Cinese, quali fossero le caratteristiche specifiche di tale legame. Che cos'è la *sapienza*, che promuove lo sviluppo dell'essere umano affinché agisca «secondo ragione»? Che cos'è la *ragione*, dal cui «retto» funzionamento dipende l'esercizio della virtù? E che cos'è la *virtù*, secondo una concezione universale che risulti accettabile sia dal punto di vista occidentale sia dal punto di vista cinese?

2. L'ASPIRAZIONE ALLA SAPIENZA COME PUNTO DI PARTENZA DEL DIALOGO

Dopo essere entrato nella Compagnia di Gesù, nel 1572, il giovane Matteo Ricci (nato a Macerata il 6 ottobre 1552) studiò prima a Roma (1573-1577), poi a Coimbra (1577-1578), poi a Goa (1579-1582). Egli ricevette un'educazione di alto livello, che «combinava [...] il sapere umanistico del Rinascimento con gli studi scolastici del Medioevo»²². La *Ratio studiorum* gesuita, infatti, «includeva le materie umanistiche, quali letteratura, storia e dramma, accanto a quelle tradizionalmente religiose come la teologia e la filosofia»²³; il piano di studi comprendeva anche scienze come la matematica, l'astronomia, la geografia, la cartografia, accanto a esercitazioni tecniche e allo sviluppo di abilità manuali.

Il retroterra di questa formazione culturale – che differiva notevolmente dai programmi degli studi ecclesiastici precedentemente in vigore, e la cui influenza andò «molto al di là delle istituzioni gesuite, perché fu visto come una lucida e coerente affermazione di ideali, metodi ed obiettivi ampiamente condivisi dagli educatori dell'«Europa

²² G. CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 26.

²³ G. CRIVELLER, *Matteo Ricci*, 26.

moderna»²⁴ – rimase, comunque, la grande concezione aristotelico-tomista della realtà: un punto di riferimento insostituibile per la Chiesa cattolica e, al tempo stesso, un'insuperabile manifestazione del potere conoscitivo del pensiero occidentale.

L'architrave di tale concezione è l'ideale della sapienza, concepita come la disposizione della mente a conoscere la Verità: «le verità fondamentali e non quelle settoriali, le verità metafisiche e non quelle scientifiche, le verità attinenti la Realtà suprema e ultima e non le realtà contingenti e relative»²⁵. Richiamandosi ad Aristotele, san Tommaso d'Aquino dice che debbono essere chiamati «sapianti»

coloro che ordinano rettamente le cose, e che le sanno ben governare. Ecco perché tra le prerogative che si attribuiscono al sapiente il Filosofo afferma che «è proprio del sapiente governare». Ma la regola o norma di quanto è ordinato a un fine deve desumersi dal fine stesso: poiché ogni cosa è disposta nel migliore dei modi quando è ben ordinata al proprio fine, essendo il fine il bene di ogni cosa²⁶.

E infatti,

siccome spetta al sapiente ordinare e giudicare, e siccome d'altra parte, si giudicano le cose ricorrendo alle loro cause superiori, sarà in un dato genere sapiente colui che considera le cause supreme di questo genere [...]. Colui, dunque, che considera la causa suprema dell'universo, che è Dio, è il sapiente per eccellenza: cosicché, al dire di S. Agostino, la sapienza è conoscenza delle cose divine²⁷.

In questa prospettiva, la sapienza non si oppone alle scienze, ma le supera, le abbraccia e le guida. Secondo la visione ricciana della realtà – che coincide essenzialmente con la concezione che san Tommaso ha

²⁴ J.W. O'MALLEY, *Introduction to Ratio Studiorum* (tr. it. nostra).

²⁵ «Sapienza», in *DEST*, 550.

²⁶ *CG*, I, 1.

²⁷ *STh*, I, 1, 6.

di Dio, del mondo e dell'uomo –, lo studio delle scienze naturali, fiorito con straordinario vigore agli inizi dell'Età moderna, non contrasta in alcun modo con la ricerca della sapienza; e anzi – attraverso la ricerca delle cause parziali nei settori limitati della realtà – prepara all'indagine della causa suprema, che è Dio. Perciò, mostrare ai cinesi i procedimenti e i risultati della scienza moderna occidentale avrebbe potuto essere un modo efficace di condurli verso acquisizioni sapienziali ancora più alte di quelle conseguite nel corso della loro pentamillenaria civiltà. Come dice il gesuita maceratese in una lettera del 15 febbraio 1609 al P. Francesco Pasio S.I.,

se gli potessimo insegnare le nostre scientie, non solo havrebbero a riuscire in esse huomini molto eminenti, ma anco per mezzo di esse gli indurremmo facilmente alla nostra santa legge e mai si scorderanno di un beneficio sì grande, del che anco habbiamo al presente manifesto inditio; poiché non havendo sin hora insegnato a loro altra cosa che qualche puoco delle scientie matematiche e cosmografia, ce ne restano sì debitori, che molte volte ho udito [dire] con mie orecchie a persone gravi che habbiamo aperto gli occhi alli Cinesi che erano ciechi; poi che diranno delle altre più astruse, come sono le fisiche, metafisiche, teologiche e soprannaturali?²⁸

Inoltre, la sapienza non solo ha un valore intellettuale, ma è di eminente importanza morale. È vero che, al livello più alto, «la sapienza è conoscenza delle cose divine»²⁹; tuttavia la capacità di ordinare e di giudicare, propria della sapienza in quanto tale, può essere attuata anche in campi ontologicamente subordinati: «rispetto al complesso della vita umana, sapiente è l'uomo prudente che indirizza tutti gli atti umani al debito fine. Di qui il detto dei Proverbi: “La sapienza serve all'uomo di discernimento”»³⁰.

²⁸ M. Ricci, «Lettera al P. Francesco Pasio S. I., 15 febbraio 1609», 517-518.

²⁹ *STh*, I, 1, 6.

³⁰ *STh*, I, 1, 6.

Nella sua componente *speculativa*, la sapienza fornisce una conoscenza della realtà che permette al conoscente di «identificarsi intenzionalmente» con il conosciuto, ma soltanto ad un livello intellettuale³¹. In aggiunta a questo genere «astratto» di conoscenza³², che guarda alla realtà ma rimane distaccata da essa, c'è la conoscenza *affettiva*³³: che «fa esperienza» dell'oggetto conosciuto, prendendo consapevolezza degli effetti da esso prodotti sulle facoltà appetitive del soggetto conoscente. Questa conoscenza *per quandam connaturalitatem* – in cui si attua la sinergia tra l'apprensione intellettuale (la «mente») e l'inclinazione appetitiva (il «cuore»), coinvolgendo l'intera persona – è il nucleo dell'aspetto morale della sapienza, e rende il sapiente capace di sperimentare la verità della bontà e la bontà della verità.

Ricci, sin dall'inizio della sua permanenza in Cina, si accorse quanto fosse congeniale agli uomini colti di quella terra – in particolare, ai letterati confuciani – tale elevata disposizione delle facoltà conoscitive³⁴; il cui linguaggio non appartiene all'univocità delle scienze, ma piuttosto alla plurivocità delle arti e della poesia.

Lo studio approfondito e l'esperienza diretta condussero rapidamente il gesuita maceratese a farsi un'idea piuttosto chiara delle qualità peculiari del popolo cinese. Egli riconobbe senza esitazioni il loro carattere intelligente e pacifico: «La Cina è differentissima delle altre terre e genti, perciocché è gente savia, data alle lettere e puoco alla guerra, è di grande ingegno»³⁵. In una lettera a P. Pasio, dieci anni più tardi, egli confermava tale precedente giudizio:

Sono i cinesi di bello ingegno naturale et acuto; il che si vede bene ne' loro libri, ne' discorsi, nelle vesti di tanto artificio che fanno e nel governo di questa macchina, che fa tanto stupire a tutto questo

³¹ Cf. *STh*, I, 12, 4; 59, 2.

³² Cf. *STh*, I, 85, 5.

³³ *STh*, I, 1, 6 ad 3; II-II, 45, 2 ob. 2.

³⁴ Cf. M. RICCI, *Della entrata*, 90; Id., «Lettera al P. Francesco Pasio S. I., 15 febbraio 1609», 518; 520.

³⁵ M. RICCI, «Lettera al p. Girolamo Costa S.I., 14 agosto 1599», 362.

Oriente. [...] Sono anco inclinati alla pietà, se bene ad altri parerà il contrario [...] cominciando dal principio, anticamente seguiranno la legge naturale assai più intiera che ne' nostri paesi; e mille e cinquecento anni inanzi era questa gente poco data all'idoli e quei che adorava per idoli non era gente tanto sciagurata come quei che i nostri Egittj, Greci e Romani adorano, ma gente che pensavano essere molto virtuosa, e di che contavano opre assai buone. Anzi i libri de' letterati, che sono i più antichi e di più autorità, non danno altra adorazione che al cielo e alla terra e al Signore di essi. E esaminando bene tutti questi libri, ritroveremo in essi pochissime cose contra il lume della ragione e moltissime conforme ad essa³⁶.

Nella sua corrispondenza, Ricci esprime spesso ottimismo riguardo alla conversione della Cina; come appare, ad esempio, in una lettera al confratello Girolamo Costa: «La gente per esser pacifica e di ingegno non sta tanto avversa dalla verità che, udendo le ragioni della nostra santa fè, non si habbi a sottomettere ad essa»³⁷.

Consapevole di questo, egli presentò al lettore cinese delle sue numerose opere – non solo il *Catechismo* ma, in particolare, le *Venticinque sentenze* (《二十五言》 *Èrshíwǔ yán*, 1605), i *Dieci capitoli di un uomo strano* (《畸人十篇》 *Jīrén shípiān*, 1608), le *Otto canzoni per clavicembalo* (《西琴曲意八章》 *Xīqín qūyì bā zhāng*, 1608) – argomentazioni intercalate con verità sapienziali, riguardanti la superiorità della ragione³⁸; la nobiltà della virtù³⁹; il fine della sapienza⁴⁰; la bellezza della verità⁴¹; la perfezione del bene⁴²; l'odio-

³⁶ M. RICCI, «Lettera al p. Francesco Pasio S.I., 15 febbraio 1609», 517-518.

³⁷ M. RICCI, «Lettera al p. Girolamo Costa S.I., 15 ottobre 1596», 344.

³⁸ Cf. *VSSC*, 23; 25-26; 37; 69-70; 93; 117; 168-169; 201; 239; 330; 333; 355.

³⁹ Cf. *VSSC*, 6; 304-305; 309; 438; 455; 461-466; 539; 541; 543; *DCUS*, 3-15; 159; 175-189; 331; 333-335.

⁴⁰ Cf. *OCMO*, 103; 329; *DCUS*, 97-99; M. RICCI 利瑪竇 Lǐ Mǎdòu, 《二十五言》 *Èrshíwǔ yán* (*Venticinque sentenze*), 105.

⁴¹ Cf. *VSSC*, 27; 80; 93; 185; 209; 218; 260; 315; 384; 389; 403; 469; 486; 518; 572.

⁴² Cf. *DCUS*, 183; 311.

sità del male⁴³; la necessità dell'asceti e dell'autodisciplina⁴⁴; l'importanza dell'armonia e dell'equilibrio interiore⁴⁵; il valore del silenzio⁴⁶; la spiritualità e la libertà dell'uomo⁴⁷; i limiti e la fragilità dell'essere umano⁴⁸; l'esistenza e l'immaterialità degli esseri spirituali⁴⁹; l'unicità, la bontà e gli altri attributi divini del Signore Supremo⁵⁰.

Il primo libro scritto in cinese dal gesuita maceratese – il *Trattato dell'amicizia* (《交友論》 *Jiāoyǒu lùn*), edito a Nanchino nel 1595 – è una raccolta di massime tratta dalla letteratura occidentale, pagana e cristiana, sul tema dell'amicizia: un luogo scelto per il suo valore sapienziale, ampiamente riconosciuto sia in Occidente sia in Cina. Nel pensiero confuciano, in effetti, l'amicizia è una delle Cinque Relazioni fondamentali – oltre a quelle tra sovrano e suddito, padre e figlio, marito e moglie, fratello maggiore e fratello minore – ed ha un'importanza particolare, perché completa e perfeziona le altre quattro: al punto tale che, in sua assenza, potrebbero scomparire. Il fine dell'amicizia è il raggiungimento della perfetta virtù, irraggiungibile in solitudine; scrivendo di questa verità con cognizione di causa, e testimoniandola con la sua vita, Ricci ha sollevato il dialogo con i suoi interlocutori al livello della ragione sapienziale⁵¹.

Persino nel *Catechismo*, nel quale il dialogo tra il Letterato Occidentale e il Letterato Cinese è sorretto dalla ragione naturale, ci sono riferimenti che vanno al di là dell'orizzonte conoscitivo del semplice uomo di buon senso: l'autore fa segno ad esperienze che sono accessi-

⁴³ Cf. *VSSC*, 279; 291; *DCUS*, 161.

⁴⁴ Cf. *VSSC*, 302-319; 465; *DCUS*, 69-81; 155-173; 175-189; 312.

⁴⁵ Cf. *VSSC*, 542; *OCMO*, 329-331; 335-337; *DCUS*, 107.

⁴⁶ Cf. *DCUS*, 111-153.

⁴⁷ Cf. *VSSC*, 24; 117-128; 130-169; 211; 321; 333-335; 382-383; 422-438; 448; 544; *DCUS*, 17-33.

⁴⁸ Cf. *VSSC*, 4-5; 57; 119-125; 127; 142; 160; 290; 313; 328; 439; 458; 568; 579.

⁴⁹ Cf. *VSSC*, 170-206.

⁵⁰ Cf. *VSSC*, 9; 11; 15; 28; 40-44; 48-50; 52-62; 74; 97; 186; 227; 493.

⁵¹ Sul significato dell'amicizia come chiave interpretativa dell'opera missionaria di Ricci, cf. CH. SHELKE – M. DEMICHELE (ed.), *Matteo Ricci in China*.

bili soltanto a chi abbia un amore totalizzante per la verità, e combini la pratica della virtù con il desiderio di conoscenza⁵². Solo l'«uomo nobile» fonda la sua vita sulla verità, mettendola al di sopra di tutto⁵³; pratica incessantemente la benevolenza, che è la più nobile delle virtù⁵⁴ e l'essenza della giustizia⁵⁵; considera la pratica della virtù e il miglioramento di sé⁵⁶ come obiettivi di suprema importanza⁵⁷. Le relazioni umane ideali, in particolare l'amicizia, possono essere veramente conosciute solo da coloro i quali le hanno sperimentate nella loro vita.

Nel contesto della prospettiva sapienziale condivisa con i suoi interlocutori, Ricci identifica e corregge gli errori e le superstizioni del buddhismo, del daoismo e del neo-confucianesimo: vale a dire, le *deviazioni dalla realtà* di tali filosofie religiose. Definendo se stesso come «confuciano d'Occidente» (西儒 Xīrú)⁵⁸, il gesuita maceratese si pone non tanto al confine delle due civiltà, ma al di sopra di esse – collocandosi dal punto di vista delle verità universali che «preparano il terreno» alla Rivelazione cristiana. Così egli dimostra l'irragionevolezza del panteismo (secondo il quale Dio e l'uomo condividerebbero la medesima sostanza)⁵⁹; del monismo materialistico (secondo il quale tutte le cose costituirebbero un solo corpo)⁶⁰; della fede nella reincarnazione⁶¹; della fede nella divinazione⁶²; della negazione dell'esistenza di intenzioni nel comportamento umano⁶³; dell'ottimistica fiducia

⁵² Cf. *VSSC*, 2; 3; 11; 16; 27; 162; 169.

⁵³ Cf. *VSSC*, 27.

⁵⁴ Cf. *VSSC*, 452; 457.

⁵⁵ Cf. *VSSC*, 451.

⁵⁶ Cf. *VSSC*, 16; 305; 454-455.

⁵⁷ Cf. *VSSC*, 16; 305; 454-455.

⁵⁸ Cf. 利瑪竇 Li Mǎdòu, 《四元行論》 *Siyuan xinglun* (Trattato sui quattro elementi), 166.

⁵⁹ Cf. *VSSC*, 208; 220-237.

⁶⁰ Cf. *VSSC*, 239-256.

⁶¹ Cf. *VSSC*, 258-300; *DCUS*, 241-243.

⁶² Cf. *DCUS*, 279-305.

⁶³ Cf. *VSSC*, 322-378.

nell'umana capacità di praticare la virtù⁶⁴; del sincretismo tra buddhismo, daoismo e neoconfucianesimo (conosciuto come «le Tre Religioni non sono che una», 三教合一 Sān Jiào héyī)⁶⁵.

3. L'USO DELLA RAGIONE COME STRUMENTO CONDIVISO DI CONOSCENZA

Secondo l'antropologia aristotelico-tomista adottata da Ricci (che costituisce semplicemente la rigorizzazione dell'«antropologia implicita», condivisa spontaneamente da tutti gli esseri umani salvo rielaborazioni filosofico-ideologiche), la ragione nell'uomo non è una facoltà distinta dall'intelletto. Si usano due nomi diversi per indicare la distinzione dei loro atti: «sebbene l'intelletto e la ragione non siano facoltà diverse, tuttavia vengono denominati da atti diversi: infatti il termine "intelletto" è desunto dall'intima penetrazione della verità; mentre "ragione" deriva dalla ricerca e dal processo discorsivo»⁶⁶.

Le due grandi sfere della realtà – l'essere e l'azione – corrispondono a due distinte modalità della ragione. La sfera dell'essere è oggetto della «ragione speculativa», che si esprime nella scienza (lo studio della natura) e nella sapienza (inteso, in questo senso specifico, come lo studio della metafisica). La sfera dell'azione, d'altra parte, è l'oggetto della «ragione pratica» (*ratio practica*): che guida l'uomo in tutti i campi dell'agire, in particolare nel campo della morale. L'ambito della ragione pratica è suddiviso, a sua volta, in due: l'area della produzione di cose o strumenti (*factibilia*), che appartiene all'arte; e l'area dell'autoformazione (*agibilia*), che appartiene alla morale. In particolare, «per la vita attiva non si esige qualsiasi forma di conoscenza pratica, ma solamente quella che nelle cose agibili [*in agibilibus*] dirige le opere proprie della virtù morale. Siffatta conoscenza è necessaria per la scelta, che è ciò di cui tratta la virtù morale»⁶⁷.

⁶⁴ Cf. *VSSC*, 487.

⁶⁵ Cf. *VSSC*, 510-518.

⁶⁶ *STh*, II-II, 49, 5 ad 3.

⁶⁷ *In III Sent.*, 35, 1, 3, 2 (cit. in *DEST*, 513).

Al fine di superare le differenze culturali nell'uso della ragione, che avrebbero potuto costituire un ostacolo insormontabile nel suo tentativo di dialogo con gli intellettuali cinesi su argomenti come la ricerca della felicità, l'esistenza di Dio, la Rivelazione cristiana, Ricci si pone *al di sotto* di tali differenze: cercando, per quanto possibile, di fondare il suo discorso sui primi principi della conoscenza e della morale, che strutturano la ragione universale e la cui validità poteva essere immediatamente riconosciuta dai suoi interlocutori. L'Aquinate dice di questi principi:

Il ragionamento sta all'intellezione, come il moto sta al riposo [già conseguito], o come l'acquisizione sta al possesso: l'una cosa appartiene all'essere perfetto, l'altra a quello imperfetto. E poiché il moto procede sempre da qualche cosa di immobile per terminare a qualche cosa di fisso, abbiamo che il raziocinare umano, secondo il metodo di indagine o di invenzione, parte da semplici intuizioni, quali sono i primi principi; e finalmente ritorna [col metodo deduttivo o] per via di giudizio ai primi principi, alla cui luce esamina le conclusioni raggiunte⁶⁸.

Le verità che costituiscono tale «conoscenza originaria» si basano sull'evidenza, cioè sulla «presenza di una realtà che si dà in modo chiaro ed inequivocabile»⁶⁹; non derivano da particolari riflessioni sull'esperienza, bensì sull'esperienza nella sua immediatezza – sebbene mediata da inferenze intuitive. Esse «sono *patrimonio di tutti*, sono *universali* nel tempo e nello spazio, sono una *costante* in mezzo a tutte le variabili di cultura e condizioni sociali, come sono pure una costante attraverso tutte le variazioni (progressi e involuzioni) delle capacità intellettive individuali»⁷⁰. Ogni catena di ragionamento parte da esse, ogni argomentazione tacitamente le assume; anche coloro che le negano si riferiscono, almeno implicitamente, ad esse, perché è impossibile orientarsi nella realtà senza il loro aiuto.

⁶⁸ *STh*, I, 79, 8.

⁶⁹ A. LLANO, *Filosofia della conoscenza*, 44.

⁷⁰ *FSC*, 37.

Naturalmente, poiché i primi principi della ragione naturale sono i criteri definitivi di ogni dimostrazione, essi non possono essere dimostrati. Come dice Aristotele a proposito del più evidente di essi, il principio di non-contraddizione:

Certuni [...] pretendono che si dia dimostrazione anche di questo, ma tale loro pretesa è effetto della loro impreparazione, giacché è segno di impreparazione il non saper riconoscere di quali cose si debba cercare dimostrazione e di quali no; difatti è senz'altro impossibile che si dia dimostrazione di tutte quante le cose (in tal caso, infatti, si andrebbe all'infinito e, quindi, neppure così si produrrebbe dimostrazione)⁷¹.

A causa della loro natura intuitiva, i primi principi non possono essere sistematizzati: vale a dire, definitivamente sistemati in una serie di proposizioni formalmente espresse. Invero, nella storia della filosofia occidentale sono stati più numerosi i tentativi di negarli o di ignorarli, cercando futilmente di trovare nuovi punti di partenza al pensiero umano, che non i tentativi di esplorarli in tutta la vastità delle loro implicazioni⁷².

Agli inizi del XX secolo Réginald Garrigou-Lagrange redasse una lista, non esaustiva ma indicativa, dei primi principi della ragione naturale. Innanzitutto, si trova il *principio di identità*: «ciò che è, è ciò che è»; ovvero, «ogni cosa è identica a se stessa e differente dalle altre». Al secondo posto si trova il *principio di non-contraddizione*: «è impossibile per qualcosa essere e non essere allo stesso tempo e nello stesso senso»; ovvero, «affermazioni contraddittorie non possono essere vere nello stesso tempo e nello stesso senso». Al terzo posto si trova il *principio di sostanzialità*: «ciò che esiste rimane lo stesso, mutando le modalità di esistenza»; ovvero, «una sostanza è diversa

⁷¹ *Met.*, IV, 4, 1006 a 5-9.

⁷² Tra i grandi filosofi che negarono, in modo più o meno esplicito, uno o più dei primi principi della ragione naturale ci furono René Descartes, David Hume, Immanuel Kant, Gottfried W.F. Hegel. Cf. *FSC*, 151-154.

dalle sue proprietà», «una cosa in sé dev'essere distinta dalle sue caratteristiche». Al quarto posto si trova il *principio di ragion d'essere*: «ogni essere ha la ragione della sua esistenza, in se stesso o in qualcos'altro». Al quinto posto si trova il *principio di causalità*: «ogni effetto ha una causa (proporzionata)». Al sesto posto si trova il *principio di finalità*: «ogni agente agisce in vista di un fine». Al settimo posto, si trova il *principio di induzione*: «la stessa causa, nelle stesse condizioni, produce sempre il medesimo effetto». All'ottavo posto, si trova il *principio della sinderesi* (ovvero, il *primo principio della ragione pratica*): «il bene dev'essere fatto e cercato, il male dev'essere evitato»⁷³.

La lista può variare leggermente, sia nella formulazione letterale dei principi, sia nel loro ordinamento. Antonio Livi, ad esempio, ha preferito parlare di quattro «certezze originarie del senso comune» (il mondo, l'io, la libertà, Dio) prima dei fondamentali «primi principi della conoscenza» (non-contraddizione, causalità, finalità)⁷⁴. San Giovanni Paolo II ha formulato, in modo sintetico ma estremamente efficace, lo stato attuale della riflessione sui primi principi della ragione naturale (e della realtà):

È possibile riconoscere, nonostante il mutare dei tempi e i progressi del sapere, un nucleo di conoscenze filosofiche la cui presenza è costante nella storia del pensiero. Si pensi, solo come esempio, ai principi di non contraddizione, di finalità, di causalità, come pure alla concezione della persona come soggetto libero e intelligente e alla sua capacità di conoscere Dio, la verità, il bene; si pensi inoltre ad alcune norme morali fondamentali che risultano comunemente condivise. Questi e altri temi indicano che, a prescindere dalle correnti di pensiero, esiste un insieme di conoscenze in cui è possibile ravvisare una sorta di patrimonio spirituale dell'umanità. È come se ci trovassimo dinanzi a una *filosofia implicita* per cui ciascuno sente di possedere questi principi, anche se in forma generica e non riflessa.

⁷³ Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun*, 105-117.

⁷⁴ *FSC*, 42-62.

Queste conoscenze, proprio perché condivise in qualche misura da tutti, dovrebbero costituire come un punto di riferimento delle diverse scuole filosofiche. Quando la ragione riesce a intuire e a formulare i principi primi e universali dell'essere e a far correttamente scaturire da questi conclusioni coerenti di ordine logico e deontologico, allora può dirsi una ragione retta o, come la chiamavano gli antichi, *orthòs logos*, *recta ratio*⁷⁵.

P. Matteo Ricci riconosce che i cinesi sono inclinati a fare uso della *recta ratio*⁷⁶; nel loro regno «fecero sempre molto caso di seguire in tutte le loro opere il dettame della ragione che dicevano avere ricevuta dal Cielo»⁷⁷. Egli ricorre frequentemente ai fondamenti della «filosofia implicita» per dare corpo alle sue argomentazioni; ciò avviene, in particolar modo, nel *Catechismo*. Sin dall'inizio del dialogo, allorché il Letterato Cinese chiede al Letterato Occidentale di parlargli del Signore del Cielo, questi risponde: «Cercherò di spiegare la religione cattolica del Signore del Cielo per dimostrare che è la vera religione; ma [...] prima di tutto presenterò le ragioni su cui essa si fonda»⁷⁸.

Il primo di questi principi consiste nel riconoscimento dell'intelletto-ragione come la facoltà caratteristica degli esseri umani: «Di tutte le cose che distinguono l'uomo dagli animali nessuna è più grande della facoltà intellettuale [靈才 língcái]. L'intelletto può distinguere il giusto dall'errato, il vero dal falso, ed è difficile ingannarlo con qualcosa che non sia ragionevole»⁷⁹. Questa idea viene affermata più volte durante il dialogo:

I letterati occidentali definiscono così l'«uomo»: «un essere vivente dotato di percezione e di ragione». «Essere vivente», lo distingue dai metalli e pietre; «dotato di percezione», lo distingue dalle piante;

⁷⁵ FR, 4.

⁷⁶ Cf. M. RICCI, *Della entrata*, 90.

⁷⁷ M. RICCI, *Della entrata*, 90.

⁷⁸ VSSC, 22; cf. *STh*, I, 1, 8.

⁷⁹ VSSC, 23; cf. *STh*, I, 76.

«dotato di ragione», lo distingue dagli animali; «ragione» discorsiva [推論 tuīlùn] – non intelletto intuitivo [明達 míngdá] –, lo distingue dagli spiriti. [...] Per questo motivo diciamo che è la facoltà di ragionare a determinare la specie propria dell'uomo; chiamiamo la sua essenza «natura umana», perché è diversa da quella di tutti gli altri esseri. Benevolenza, rettitudine, rispetto, saggezza provengono soltanto dall'uso della ragione [推理 tuīlǐ]⁸⁰.

L'intelletto-ragione ha una fondamentale funzione conoscitiva:

Ciò che è dimostrato vero dall'intelletto [靈才 língcái] non può artificiosamente essere considerato falso. Tutto ciò che la ragione [理 lǐ] mostra essere vero, non posso non riconoscerlo come vero; tutto ciò che la ragione mostra essere falso, non posso non riconoscerlo come falso⁸¹. La ragione ha con l'uomo la stessa relazione che il sole, diffondendo ovunque la sua luce, ha con il mondo. Abbandonare i principi accertati dall'intelletto e conformarsi alle opinioni altrui è come oscurare la luce del sole, e cercare un oggetto con una lanterna⁸².

La spiegazione degli insegnamenti del Signore del Cielo, afferma il Letterato Occidentale, «sarà basata sulla ragione»⁸³; e il Letterato Cinese concorda pienamente, perché ha «sentito dire che agire in accordo con la ragione è un bene, ed è chiamato virtù, e che offendere la ragione è un male, ed è chiamato vizio»⁸⁴.

E così, attraverso l'uso della ragione, i due interlocutori si propongono di raggiungere la verità. Ma *quale* verità?

Un'evidenza? Una regola o un concetto, stabiliti *a priori*? Un ragionamento esente da contraddizioni? Qualcosa di utile, in senso pragmatico?

⁸⁰ *VSSC*, 425.

⁸¹ Cf. *STh*, I, 16, 1-2.

⁸² *VSSC*, 25; cf. *STh*, I, 16, 1-2.

⁸³ *VSSC*, 26; cf. *STh*, I, 2, 2; 12, 12.

⁸⁴ *VSSC*, 330.

O invece la corrispondenza del pensiero alla realtà – la *adequatio rei et intellectus* di cui parla san Tommaso?⁸⁵

L'intero contesto del lavoro ricciano, così come la formazione filosofico-teologica da lui ricevuta⁸⁶, fanno segno a quest'ultima concezione. Anche il gesuita maceratese, come tutti i tomisti, crede che la struttura relazionale della conoscenza comporti «da un lato l'intrinseca luminosità o intelligibilità dell'essere, e dall'altro la costitutiva apertura o intenzionalità dell'intelligenza umana all'essere stesso. Il frutto dell'incontro della mente con le cose è quello che primariamente si intende per “verità”»⁸⁷. Nel *Catechismo*, il Letterato Occidentale afferma che «l'oggetto dell'intelletto è la verità [真 zhēn], mentre l'oggetto della volontà è la bontà [好 hǎo]»⁸⁸, e il Letterato Cinese riconosce che «tutti gli uomini possiedono una mente capace di distinguere il giusto dallo sbagliato, il vero dal falso. Chiunque non sia in grado di comprendere questa verità è come una persona che abbia smarrito le fondamenta del pensiero [本心 běnxīn]»⁸⁹.

Tuttavia, la verità non è solo un atto mentale, un esercizio dell'intelligenza: essa scaturisce dall'adattamento del pensiero e dell'intera persona alla realtà. Il *Catechismo* stabilisce con decisione il valore etico della verità, trovandosi così in piena armonia con l'orientamento della filosofia confuciana e cinese in generale⁹⁰. Il Letterato Cinese crede, infatti, che «in ogni discussione è essenziale porre la verità al di sopra di tutto. [...] L'uomo nobile fonda la propria vita sulla verità; in sua presenza le si adegua, in sua assenza fa opposizione»⁹¹, e il

⁸⁵ Cf. *STh*, I, 16, 2; *CG*, I, 59.

⁸⁶ Sulla formazione umanistica e scientifica ricevuta da P. Matteo Ricci, cf. M. REDAELLI, *Il mappamondo*, 15-60; M. FOIS, «Il Collegio Romano», 203-228; R.A. MARYKS, «A Jesuit's Education», 103-111.

⁸⁷ «Verità», in *DEST*, 647.

⁸⁸ *VSSC*, 450.

⁸⁹ *VSSC*, 75.

⁹⁰ Cf. D. BODDE, «Harmony and Conflict», 19-80; MEI YI-PAO, «The Basis», 149-166; ZHANG CHUNPO – LI XI, «Knowledge and Reality», 635-644.

⁹¹ *VSSC*, 27.

Letterato Occidentale conferma: «gli uomini nobili non hanno motivo di opporsi alle dottrine conformi alla verità»⁹².

Per fare un altro passo in direzione del fondamento ultimo del dialogo interculturale intrapreso da Ricci, ci si deve chiedere quanto sia ampio il dominio della verità che gli interlocutori del *Catechismo* concordano tacitamente di esplorare: vale a dire, se per loro la conoscenza possa estendersi solo ad alcune dimensioni della realtà (ad esempio, quelle considerate dalla scienza moderna), o se possa invece investigare l'«essere come tale», e quindi spingersi sino all'origine della perfezione di tutte le cose. I pensatori occidentali, da Ockham in poi, hanno messo in discussione la possibilità di una «metafisica realista», restringendo così l'ambito del conoscibile. Secondo la cosiddetta «via moderna»,

ha valore soltanto la conoscenza diretta di cose individuali. L'astrazione, invece, è fonte di inganni; induce a presumere l'esistenza di entità nascoste (essenze, forme sostanziali, potenze), che, se non altro, sono inessenziali e quindi da abbandonare al famoso rasoio di Ockham (*not sunt multiplicanda entia sine necessitate*). Saranno così ammessi soltanto gli oggetti direttamente conoscibili o grazie all'intuizione sensibile, come pensa l'empirismo, o in forza dell'intuizione intellettuale, come sostiene il razionalismo, il quale postula una conoscenza diretta delle essenze⁹³.

Certamente, P. Matteo Ricci non condivide questo approccio: a differenza di molti pensatori occidentali contemporanei, aderisce fermamente alla «filosofia implicita», e fa costantemente appello ad essa. È proprio questo saldo riferimento ai primi principi della realtà e del pensiero che rende possibile il dialogo tra interlocutori separati da visioni del mondo molto lontane, al limite della reciproca incomprensione.

⁹² VSSC, 80.

⁹³ A. LLANO, *Filosofia della conoscenza*, 4.

4. L'ESPERIENZA DELLA VIRTÙ COME ANTICIPAZIONE CONDIVISA DELLA VIA DEL SIGNORE DEL CIELO

Come abbiamo visto sinora, nel corso della sua missione intellettuale P. Matteo Ricci ha fatto costantemente appello all'aspirazione alla sapienza condivisa dalle due grandi civiltà occidentale e cinese, promuovendo l'uso della «retta ragione» come il metodo più sicuro per raggiungere tale nobile fine.

Abbiamo visto altresì che, nella concezione aristotelico-tomista di cui Ricci si è fatto portavoce, la ragione ha una forte valenza morale: «Il primo principio di tutto l'agire umano è la ragione: e qualsiasi altro principio in qualche modo deve obbedire alla ragione»⁹⁴. È la ragione che struttura l'esercizio delle virtù: sia le virtù dianoetiche, che contribuiscono allo sviluppo delle facoltà conoscitive, sia le virtù etico-morali o pratiche, che controllano le passioni e la scelta dei mezzi in ordine al conseguimento del fine ultimo.

Tuttavia, il sistema della morale tomista è caratterizzato da uno «stile di pensiero» – vale a dire, da una modalità di esercizio della ragione – molto lontano da quello cinese. Nella sua visione del mondo Tommaso è *analogico-analitico*: *analogico*, perché l'Aquinate considera la realtà sia come un intero, sia come un insieme di elementi distinti, sia come una struttura ordinata in cui tutti gli elementi hanno il loro posto, su differenti livelli di perfezione (la sua visione filosofico-teologica coglie simultaneamente le relazioni di distinzione, di unità, di ordine che legano tutti gli aspetti della realtà⁹⁵); *analitico*, perché è molto vicino alla logica formale nel risolvere i problemi «smontandoli» in elementi più facilmente comprensibili. Il pensiero tradizionale cinese, invece, è *sintetico-dialettico*: *sintetico*, perché tende a una visione olistica della conoscenza abbracciando, in una visione panoramica, elementi disparati ed eterogenei altrimenti difficili da mettere in correlazione; *dialettico*, perché organizza la realtà in corrispondenze e opposizioni, in una serie di «emblemi» che si attraggono e respingono reciprocamente⁹⁶.

⁹⁴ *STh*, I-II, 58, 2.

⁹⁵ Cf. *ACA*.

⁹⁶ Cf. M. GRANET, *Il pensiero cinese*, 124-125.

Inoltre, il gesuita maceratese non avrebbe potuto parlare esplicitamente delle «virtù teologali» (fede-speranza-carità), se non con i cinesi già convertiti al cristianesimo; e la classificazione occidentale delle «virtù cardinali» (prudenza-giustizia-forzezza-temperanza), seppure analoga allo schema cinese delle «cinque virtù» (benevolenza-justizia-proprietà-saggezza-fedeltà), non è sovrapponibile ad esso.

Di conseguenza, avendo in mente che le azioni virtuose sono quelle che si conformano alla ragione – la *retta ragione* della «filosofia implicita» –, l'autore del *Catechismo* non cerca in alcun modo di sistematizzare la morale naturale seguendo il modello tomista; solo la definizione di singoli aspetti della morale si riferisce alla concezione che ne ha l'Aquinate, in particolare come viene presentata nella *Summa Theologiae* (alla quale, del resto, Ricci non fa mai esplicitamente riferimento). Tale concezione sottolinea, innanzitutto, la distinzione tra virtù morali e intellettuali:

Le virtù sono abiti che dispongono perfettamente l'uomo a ben operare. Ora, in lui non ci sono che due principi degli atti umani, e cioè l'intelletto, o ragione, e l'appetito: infatti, come si esprime Aristotele, questi sono i due motori dell'uomo. Perciò ogni umana virtù deve essere un perfezionamento di qualcuno di codesti principi. E quindi se potenzia l'intelletto, o speculativo, o pratico nel ben operare, sarà una virtù intellettuale: se invece rafforza la parte appetitiva, sarà una virtù morale⁹⁷.

Gli abiti intellettuali vengono detti virtù non in quanto inducono l'uomo a compiere buone azioni (ciò è proprio della volontà), ma perché lo rendono capace di ben operare⁹⁸. Ciò che è caratteristico delle virtù morali, d'altro canto, è lo spingere la volontà a dominare le passioni; una padronanza che non è esercitata direttamente dalla ragione, ma solo attraverso l'imperio della volontà:

⁹⁷ *STh*, I-II, 58, 3.

⁹⁸ Cf. *STh*, I-II, 57, 1.

Affinché uno possa agir bene non si richiede soltanto che la ragione sia predisposta dagli abiti delle virtù intellettuali; ma che anche le potenze appetitive siano ben disposte mediante gli abiti delle virtù morali. Perciò, come l'appetito è distinto dalla ragione, così le virtù morali sono distinte da quelle intellettuali. Cosicché, allo stesso modo che l'appetito è principio degli atti umani in quanto partecipa della ragione, così gli abiti morali sono virtù umane in quanto conformi alla ragione⁹⁹.

Secondo l'antropologia aristotelico-tomistico-ricciana, pienamente corrispondente al senso della realtà e alla «filosofia implicita», l'elemento materiale delle virtù morali è costituito dagli appetiti sensitivi (concupiscibile ed irascibile), mentre l'elemento formale consiste nella sottomissione degli appetiti stessi alla ragione, attraverso il comando della volontà. La *prudenza* regola gli atti della ragione pratica, la *giustizia* regola l'esercizio della volontà, la *fortezza* regola gli atti dell'appetito irascibile, la *temperanza* regola gli atti dell'appetito concupiscibile¹⁰⁰.

Non potendo riferirsi esplicitamente, per i motivi già citati, a questa concezione sistematica, l'autore del *Catechismo* organizza la trattazione della morale in risposta a tre principali questioni: *che cos'è la virtù? perché essere virtuosi? come essere virtuosi?*¹⁰¹

Rispondendo alla prima domanda, il Letterato Occidentale presenta la virtù come il compimento della rettitudine («la virtù consiste nel fare ciò che è retto»¹⁰²); come necessaria («la pratica della virtù è il compito fondamentale dell'uomo»¹⁰³); come una fonte di gioia («l'uomo nobile [...] trova la gioia nella virtù»¹⁰⁴) che può condurci alla felici-

⁹⁹ *STh*, I-II, 58, 2.

¹⁰⁰ Cf. *STh*, I-II, 61, 1-2.

¹⁰¹ Su questa tripartizione della morale ricciana, cf. M. FERRERO, *The Cultivation of Virtue*, 201-351.

¹⁰² *VSSC*, 436.

¹⁰³ *VSSC*, 305; cf. *STh* I-II, 49, 4.

¹⁰⁴ *VSSC*, 310; cf. *STh* I-II, 5, 1; 69, 2.

città dopo la morte («senza abbandonare questo mondo di affanni [l'uomo] può dedicarsi con profondità e concentrazione alla pratica della Via, e prepararsi a diecimila generazioni di pace e di gioia dopo la morte»¹⁰⁵); come incompatibile con la ricerca dei piaceri dei sensi («una persona che sia stata educata a seguire prontamente la retta ragione non avrà molto tempo per i piaceri del bere e del mangiare»¹⁰⁶); come perfettamente concorde con la ragione («ho sentito dire che agire in accordo con la ragione è un bene, ed è chiamato virtù, e che offendere la ragione è un male, ed è chiamato vizio»¹⁰⁷). «Benevolenza, rettitudine, rispetto, saggezza provengono soltanto dall'uso della ragione»¹⁰⁸, al punto tale che la retta volontà non può che seguire i dettami della retta ragione («io ho la possibilità di astenermi dal fare il bene, tuttavia lo compio grazie a un atto della volontà; soltanto così posso essere considerato un uomo nobile, che agisce bene»¹⁰⁹); pertanto, nell'esercizio della virtù, c'è una stretta correlazione tra l'intelletto-ragione e la volontà («solo quando l'intelletto conosce la benevolenza, la volontà può amarla e preservarla; solo quando la volontà ama la rettitudine, l'intelletto può conoscerla e osservarla»¹¹⁰), che si manifesta nella retta intenzione («nessuno sotto il cielo può agire bene, se non ne ha l'intenzione»¹¹¹). L'esercizio della virtù è identificato con la saggezza («chi vuole [indossare il prezioso ornamento della virtù] deve avere la ferma intenzione di fare il bene; in tal caso è saggio, altrimenti è malvagio»¹¹²), ma le passioni si oppongono ad essa, a causa del peccato originale («se la natura umana non fosse ferita obbedirebbe alla ragione senza ribellarsi, e il male non esisterebbe»¹¹³);

¹⁰⁵ *VSSC*, 24; cf. *STh*, I, 75, 1-4.

¹⁰⁶ *VSSC*, 315.

¹⁰⁷ *VSSC*, 330.

¹⁰⁸ *VSSC*, 425.

¹⁰⁹ *VSSC*, 432.

¹¹⁰ *VSSC*, 451.

¹¹¹ *VSSC*, 431.

¹¹² *VSSC*, 438; cf. *STh*, I-II, 55, 1.

¹¹³ *VSSC*, 429; cf. *STh*, I-II, 19, 3.

«poiché la nostra natura è malata, entrando in contatto con le cose noi ne ricaviamo un'impressione errata, che non segue la ragione; il nostro amore e il nostro odio, il nostro discernimento tra il giusto e lo sbagliato raramente sono retti e veri»¹¹⁴. E tuttavia, la virtù è ancora raggiungibile; la natura umana, infatti, malgrado sia ferita, ha ancora la capacità di ragionare rettamente («la natura umana era originariamente buona [...] la sua "abilità innata" esiste sempre ed è possibile servirsene per riconoscere la malattia e provvedere alla cura»¹¹⁵); se è perseguita fermamente, la virtù conduce a una trasformazione dell'intera persona («la più alta aspirazione della conoscenza consiste unicamente nel perfezionare se stessi, in conformità alla santa volontà del Signore del Cielo»¹¹⁶).

In risposta alla seconda domanda – perché essere virtuosi? –, il Letterato Occidentale ricorda che la virtù e il Cielo sono la sola ricompensa adatta all'uomo («i desideri donati all'uomo dal Signore del Cielo sono naturalmente orientati a una vita incommensurabile e a una gioia infinita»¹¹⁷; «le ricompense di questa vita sono insignificanti, perché non riescono a soddisfare il desiderio del cuore degli uomini; sono inadeguate ai meriti di una virtù sinceramente praticata; sono insufficienti a manifestare la potenza che ha il Sovrano Supremo di ricompensare la bontà»¹¹⁸. L'«uomo nobile» non può che essere virtuoso, perché è interamente orientato dalla retta ragione a compiere la volontà di Dio:

Sebbene abbia passioni comuni al cuore degli animali, il suo vero signore è il cuore retto dalla ragione; come potrebbe il cuore animale disobbedire agli ordini del cuore ragionevole? Perciò, se intendo seguire la ragione sono un uomo nobile e virtuoso, e il Signore del Cielo mi benedice; se invece vivo nella dissolutezza, e intendo seguire il cuore animale, sono un uomo meschino e peccatore, e il Signore del Cielo mi abbandona¹¹⁹.

¹¹⁴ *VSSC*, 429.

¹¹⁵ *VSSC*, 429.

¹¹⁶ *VSSC*, 455.

¹¹⁷ *VSSC*, 159.

¹¹⁸ *VSSC*, 376.

¹¹⁹ *VSSC*, 333; cf. *STh*, I, 81, 3.

Infine, come risposta alla terza domanda – come essere virtuosi? –, il Letterato Occidentale concentra la sua attenzione sull'esercizio della benevolenza (仁 rén). La benevolenza è il cuore di ogni virtù («ci sono molti tipi di virtù, e non posso enumerarli tutti. Ora, con Lei parlo soltanto del nucleo essenziale costituito dalla benevolenza. Una volta che lo si sia ottenuto, tutto il resto ne consegue»¹²⁰); essa consiste nell'amore («amare il Signore del Cielo, poiché Egli è incomparabile e supremo; e amare gli altri come se stessi, per amore del Signore del Cielo»¹²¹). La benevolenza è una virtù così nobile, ed è capace di assommare in sé tutte le altre, perché si identifica con l'amore di Dio, che è il bene supremo («il Signore del Cielo è la somma di tutti i beni: ci ha creati, ci nutre, ha fatto sì che fossimo persone e non animali, e inoltre ci ha dato una natura con cui possiamo praticare la virtù»¹²²). Pertanto, il saggio percorre la Via della bontà («il grado più alto del diligente perfezionamento di sé è guardare costantemente il Signore del Cielo con l'occhio del cuore, come se lo si vedesse faccia a faccia»¹²³), che conduce al più alto grado di felicità possibile per gli esseri umani («la bontà del Signore del Cielo è infinita, quindi la nostra virtù può crescere senza limiti»¹²⁴); e seguire Dio, l'unico maestro della vera virtù, è credere in Gesù Cristo:

Egli agì con grande misericordia e compassione, scendendo Lui stesso in questo mondo, e facendo esperienza di ogni cosa per salvarlo. Milleseicentotré anni or sono, nell'anno Gengshen del secondo anno successivo alla scelta da parte dell'imperatore Ai della dinastia Han del nome imperiale Yuanshou, nel terzo giorno successivo al solstizio d'inverno, Egli scelse una ragazza vergine, che mai aveva conosciuto uomo, perché divenisse Sua madre; si incarnò nel suo ventre, e venne alla luce. Il Suo nome fu Gesù, che

¹²⁰ *VSSC*, 467.

¹²¹ *VSSC*, 468.

¹²² *VSSC*, 468.

¹²³ *VSSC*, 466.

¹²⁴ *VSSC*, 469.

significa «Colui che salva il mondo»; di persona insegnò e predicò in Occidente, e quando ebbe trentatré anni riascese al cielo. Queste sono le opere compiute concretamente dal Signore del Cielo¹²⁵.

La Via di Gesù Cristo – cioè la Via del Λόγος, cioè la Via (suprema) della ragione sapienziale, cioè la Via (più alta) della sapienza attraverso la ragione e la virtù – è anche l'unica che possa condurre gli uomini al raggiungimento del bene comune. In questi giorni, il mondo occidentale (in particolare gli Stati Uniti) e la Cina sono in una posizione difficile; come ha detto Graham Allison, il loro confronto sembra seguire lo schema della «trappola di Tucidide»: quando una potenza emergente (in questo caso la Cina) minaccia il predominio di una potenza dominante (in questo caso gli Stati Uniti), un conflitto su larga scala può essere innescato non solo da eventi straordinari o inaspettati, ma anche da attriti nella politica estera quotidiana¹²⁶.

Il semplice dialogo «strumentale», cioè lo scambio di conoscenze o di merci attraverso il quale ciascuno degli interlocutori cerca di ottenere un vantaggio per se stesso, non è sufficiente a disinnescare la trappola; solo il dialogo «sapienziale» può condurre ambedue gli interlocutori alla ricerca di un bene comune realmente condiviso – cioè del bene supremo. Poiché tale ricerca è di natura intrinsecamente filosofico-religiosa, il percorso tracciato quattrocento anni fa dal gesuita maceratese all'ombra del «dottore universale» della Chiesa è probabilmente la strada migliore, per quanto impervia, oggi percorribile per cercare di riavvicinare l'Occidente e la Cina.

¹²⁵ VSSC, 580.

¹²⁶ Cf. G. ALLISON, *Destined for War*, 29.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

AAS	<i>Acta Apostolicae Saedis</i>
ACA	A. OLMI, «L'analogia come concetto analogico»
An. pr.	ARISTOTELE, <i>Primi analitici</i>
CCC	<i>Catechismo della Chiesa Cattolica</i>
cf.	confronta
CG	TOMMASO D'AQUINO, <i>Summa contra Gentiles</i>
CISR	M. CIGLIANO (ed.), <i>Atti del Convegno Internazionale di Studi Ricciani</i>
DCUS	M. RICCI 利瑪竇 Lì MǎDÒU, 《畸人十篇》 <i>Jīrén shípiān</i> (<i>Dieci capitoli di un uomo strano</i>)
De Leg.	M.T. CICERONE, <i>De legibus</i>
De Ord.	AGOSTINO D'IPPONA, <i>De ordine</i>
De Ver.	TOMMASO D'AQUINO, <i>Quaestio disputata De Veritate</i>
DEST	B. MONDIN, <i>Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino</i>
DF	CONCILIO VATICANO I, <i>Dei Filius</i>
DFil	N. ABBAGNANO, <i>Dizionario di filosofia</i> , UTET, Torino 1977
DH	H. DENZINGER – P. HÜNERMANN (ed.), <i>Enchiridion symbolorum</i>
DS	J. CHEVALIER, J. – A. GHEERBRANDT, <i>Dizionario dei simboli</i>
DV	CONCILIO VATICANO II, <i>Dei Verbum</i>
EF	CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, <i>Enciclopedia Filosofica</i>
Et. Nic.	ARISTOTELE, <i>Etica Nicomachea</i>
FR	GIOVANNI PAOLO II, <i>Fides et ratio</i>
FSC	A. LIVI, <i>Filosofia del senso comune</i>
GDLI	S. BATTAGLIA – G. BARBERI SQUAROTTI (ed.), <i>Grande dizionario della lingua italiana</i>
In de Hebd.	TOMMASO D'AQUINO, <i>Expositio libri Boetii De Hebdomadibus</i>
In I-IV Sent.	TOMMASO D'AQUINO, <i>Commentum in quatuor libros Sententiarum</i>
LE	PAOLO VI, <i>Lumen Ecclesiae</i>
LG	CONCILIO VATICANO II, <i>Lumen Gentium</i>
LSC	R. GARRIGOU-LAGRANGE, <i>Le sens commun</i>
Met.	ARISTOTELE, <i>Metafisica</i>
MO	F. D'ARELLI (ed.), <i>Le Marche e l'Oriente</i>

<i>NA</i>	CONCILIO VATICANO II, <i>Nostra aetate</i>
<i>OCMO</i>	M. RICCI 利瑪竇 Li MǎDÒU, 《西琴曲意八章》 <i>Xīqín qǔyì bā zhāng</i> (<i>Otto canzoni per manicordo occidentale</i>)
<i>Pol.</i>	ARISTOTELE, <i>Politica</i>
<i>SRF</i>	C. GIULIODORI – R. SANI (ed.), <i>Scienza ragione fede</i>
<i>STh</i>	TOMMASO D'AQUINO, <i>Summa Theologiae</i>
suppl.	supplemento
<i>TA</i>	CH. PERELMAN – L. OLBRECHTS-TYTECA, <i>Trattato dell'argomentazione</i>
<i>Tim.</i>	PLATONE, <i>Timeo</i>
<i>VLI</i>	A. DURO (ed.), <i>Vocabolario della lingua italiana</i>
<i>VSSC</i>	M. RICCI, 利瑪竇 Li MǎDÒU, 《天主實義》 <i>Tiānzhǔ shíyì</i> (<i>Il vero significato di «Signore del Cielo»</i>)

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, N., *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1977.
- ABBAGNANO, N. – FORNERO, G., *Storia della filosofia occidentale*, IV, UTET, Torino 1991.
- AGOSTINO D'IPPONA, *De ordine (L'Ordine)*, tr. it., <https://www.augustinus.it/italiano/ordine/index2.htm> [accesso: 18.8.2020].
- ALLEAU, R., *La scienza dei simboli. Contributo allo studio dei principi e dei metodi della simbolica*, tr. it. di G. Bogliolo, Sansoni, Firenze 1983.
- ALLISON, G., *Destined for War: Can America and China Escape Thucydides's Trap?*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston – New York, 2017.
- ALTHANER, B., *Patrologia*, tr. it. di S. Babolin, Marietti, Torino 1977.
- ALVIRA, T. ET AL. T., *Metafisica*, tr. it., Le Monnier, Firenze 1987.
- «Analisi», in *DFil*, 34.
- , in *VLI*, I, 169-170.
- «Analogia», in *VLI*, I, 170-171.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, tr. it. di A. Plebe, in ID., *Opere*, VII, Laterza, Bari 1983.
- , *Metafisica*, tr. it. A. Russo, in ID., *Opere*, VI, Laterza, Bari 1984.
- , *Politica*, tr. it. di R. Laurenti, in ID., *Opere*, IX, Laterza, Bari 1983.
- , *Primi analitici*, tr. it. di M Gigante e G. Colli, in ID., *Opere*, I, Laterza 1973.
- ARMSTRONG, T., *Modernism, Technology and the Body: A Cultural Study*, Cambridge UP, Cambridge 1998.
- BATTAGLIA, S. – BARBERI SQUAROTTI, G. (ed.), *Grande dizionario della lingua italiana*, 21 voll., UTET, Torino 1961-2002.
- BARTHES, B., *La retorica antica*, tr. it. di P. Fabbri, Bompiani, Milano 1972.
- BARZAGHI, G., *L'essere la ragione la persuasione*, ESD, Bologna 1994.
- «Bellezza/bello», in *DEST*, 88-89.
- BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, Discorso con i rappresentanti della scienza, 12.11.2006.
- , «Preghiere e stima per la Chiesa e per il nobile popolo cinese», in *L'Osservatore Romano*, 30.5.2010, 8.
- , «Quarto recurrente saeculo ab obitu Patris Matthaei Ricci, S. I.», *AAS* 102 (2010), 358-360,

- BEONIO-BROCCHIERI, P., «Strategia missionaria e filosofia cristiana nel pensiero di Matteo Ricci», in *CISR*, 41-53.
- BERGHIN-ROSÈ, G., *Elementi di filosofia. IV. Psicologia*, Marietti, Torino 1957.
- BETTONI, E., «Univoco, termine», in *EF*, IV, 1427.
- BODDE, D., «Harmony and Conflict in Chinese Philosophy», in A.F. WRIGHT (ed.), *Studies in Chinese Thought*, 19-80.
- BRAIDOTTI, R., *The Posthuman*, Polity Press, Malden 2013.
- CANGUILHEM, G., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris 1975.
- CAPONE BRAGA, G., «Fenomenismo», in *EF*, II, 314-329.
- CARAMELLA, S., «Analisi», in *EF*, I, 186.
- , «Scetticismo», in *EF*, IV, 339-342.
- CARR, B. – MAHALINGAM, I. (ed.), *Studies in Chinese Thought*, Companion Encyclopedia of Asian Philosophy, Routledge, London-New York 1997.
- «Cartesianesimo», in *DFil*, 111.
- CASANOVAS, J., «Il P. Clavio professore di matematica del P.M. Ricci nel Collegio Romano», in *CISR*, 229-239.
- Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999².
- CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Enciclopedia Filosofica*, 4 voll., Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia – Roma 1957.
- CHENG, A., *Storia del pensiero cinese*, tr. it di A. Crisma, 2 voll., Einaudi, Torino 2000.
- CHESTERTON, G.K., *San Tommaso d'Aquino*, tr. it. di A. Rühl Ripamonti e G. Datta, Marzocco, Firenze 1949².
- CHEVALIER, J. – GHEERBRANDT, A., *Dizionario dei simboli. Miti sogni costumi gesti forme figure colori numeri*, 2 voll., tr. it. di M.G. Margheri Pieroni et al., BUR, Milano 1986.
- CHOLLET, A., «Analogie», in A. VACANT ET AL., *Dictionnaire*, I, 1142-1154.
- CICERONE, M.T., *De legibus (Le Leggi)*, tr. it., <http://www.sentieridellamente.it/files/de-legibus-libri-1-e-3.pdf> [accesso: 18.8.2020].
- CIGLIANO, M. (ed.), *Atti del Convegno Internazionale di Studi Ricciani. Macerata-Roma, 22-25 Ottobre 1982*, Centro Studi Ricciani, Macerata 1984.
- CLAUDI G.M. – CATRI L. (ed.), *Dizionario storico-biografico dei marchigiani*, 3 voll., Il Lavoro Editoriale, Ancona 1992-1994.
- «Cogitativa», in *DEST*, 119.
- COLOMBO, A., «Intenzionalità», in *EF*, II, 1471-1475.

- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Magistero e teologia» [1975], in ID., *Documenti 1964-2004*, ESD, Bologna 2006.
- , «Fede e inculturazione» [1989], in ID., *Documenti*, 352-379.
- CONCILIO DI CALCEDONIA, *Simbolo di fede*: DH 301-302
- CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, Costituzione dogmatica sulla Chiesa, 21.11.1964.
- , *Nostra aetate*, Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, 28.10.1965.
- , *Dei Verbum*, Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione, 18.11.1965.
- CONFUCIO 孔夫子 Kǒng Fūzǐ, 《論語》 *Lúnyǔ (Dialoghi)*, tr. it. di T. Lappiello, Einaudi, Torino 2006.
- CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Concilium Vaticanum II*, Direttorio generale per la catechesi, 15.8.1997.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum veritatis*, Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo, 24.5.1990.
- «Connaturale», in *VLI*, I, 899.
- CORRADINI, P., «Attualità dell'opera di Matteo Ricci nel quadro dei rapporti tra oriente e occidente», in *CISR*, 31-39.
- , «Matteo Ricci: la vita e le opere», in M. RICCI, *Della entrata*, XXI-XXXVIII.
- CRIVELLER, G., *Preaching Christ in Late Ming China. The Jesuit's presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Ricci Institute for Chinese Studies, Taipei 1997.
- , *Matteo Ricci, missione e ragione. Una biografia intellettuale*, PIMEdit, Milano 2010.
- CULIANU, I.P., *I miti dei dualismi occidentali: dai sistemi gnostici al mondo moderno*, tr.it. di D.M. Cosi e L. Saibene, Jaca Book, Milano 1989.
- DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia*, «Paradiso».
- DELEUZE, G., – GUATTARI, F., *Macchine desideranti. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di U. Fadini, Ombre corte, Verona 2012.
- DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. (ed.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, tr. it. di A. Lanzoni e G. Zaccherini, EDB, Bologna 2001⁴.
- DEZZA, P., – G. SANTINELLO, G., «Neoscolastica e neotomismo», in *EF*, III, 874-880.
- DI GIORGIO, F., «Il dialogo di Padre Matteo Ricci con la cultura cinese», in *La Cina e i cinesi del 1600 dai «Commentari della Cina»*, suppl. della *Rivista Italiana di Medicina Tradizionale Cinese* 11 (1995) 59, 1.

- D'ARELLI, F. (ed.), *Le Marche e l'Oriente. Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci*, ISIAO, Roma 1998.
- D'AVENIA, M., *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1992.
- D'ELIA, P.M., «Cina», in *EF*, I, 1045-1059.
- , «Il domma cattolico integralmente presentato da Matteo Ricci ai letterati della Cina, secondo un documento cinese inedito di 350 anni fa, in *Civiltà Cattolica*», 86 (1935) 2, 35-53.
- , *Il mappamondo cinese del P. Matteo Ricci S.I. (terza edizione, Pechino, 1602) conservato presso la Biblioteca Vaticana*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1938.
- «Dialectica», in *DFil*, 224.
- , in *VLI*, II, 74-75.
- DIOSGENE LAERZIO, *Le vite dei filosofi*, tr. it. di L. Lechi, <https://www.famigliafideus.com/wp-content/uploads/2018/08/LE-VITE-DEI-FILOSOFI-Diogene-Laerzio.pdf> [accesso: 18.8.2020].
- DUCORNET, É., *La Chiesa e la Cina*, tr. it. di F. Berera, Jaca Book, Milano 2008.
- DURO, A. (ed.), *Vocabolario della lingua italiana*, 4 voll., Istituto della Enciclopedia Treccani, Roma 1986-1994.
- FAGGIOTTO, P., «Senso comune», in *EF*, IV, 546-547.
- FERRERO, M., *The Cultivation of Virtue in Matteo Ricci's "The True Meaning of the Lord of Heaven"*, Fu Jen Catholic University Press, Taipei 2004.
- FILIASI CARCANO, P., «Sintesi», in *EF*, IV, 647.
- FOIS, M., «Il Collegio Romano ai tempi degli studi del P. Matteo Ricci», in *CISR*, 203-228.
- FOSS, TH.N., «La cartografia di Matteo Ricci», in *CISR*, 177-195.
- FRANCESCO, *Messaggio del Santo Padre Francesco ai cattolici cinesi e alla Chiesa universale*, 26.9.2018.
- GABBARD, G.O., *Psychodynamic Psychiatry in Clinical Practice*, American Psychiatric Publishing, Arlington 2014⁵.
- GALATI, D., *Teoria del linguaggio e prassi analitica in Jacques Lacan*, Multhipla, Milano 1981.
- GALIMBERTI, U. (ed.), *Gli strumenti del sapere contemporaneo*, 2 voll., UTET, Torino 1985.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Le sens commun. La philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, NLN, Paris 1922³.

- GENTILI, O., *L'apostolo della Cina. P. Matteo Ricci S. J. (1552-1610)*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1982.
- GIACON, C., «Tomismo», in *EF*, IV, 1223-1228.
- GIANFORMAGGIO, L., «Metafora», in U. GALIMBERTI (ed.), *Gli strumenti*, II, 492-496.
- GIANNINI, G., «Trascendente», in *EF*, IV, 1296.
- GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi tradendae*, Esortazione apostolica circa la catechesi del nostro tempo, 16.10.1979.
- , «Discorso», in *CISR*, 271-276.
- , *Redemptoris missio*, Lettera enciclica sulla permanente validità del mandato missionario, 7.12.1990.
- , *Fides et ratio*, Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione, 14.9.1998.
- , *Messaggio per la XIII Giornata Mondiale del Malato*, 8.09.2004.
- GIULIODORI, C. – SANI, R. (ed.), *Scienza ragione fede. Il genio di Padre Matteo Ricci*, EUM, Macerata 2012.
- GIUNIPERO, E., «Xu Guangqi, ricerca e apertura», in ID. (ed.), *Xu Guangqi e gli studi celesti*, 23-51.
- (ed.), *Xu Guangqi e gli studi celesti. Dialogo di un letterato cristiano dell'epoca Ming con la scienza occidentale*, Guerini, Milano 2020.
- GONZALEZ, A.L., *Filosofia di Dio*, tr. it., Le Monnier, Firenze 1988.
- GRANET, M., *Il pensiero cinese*, tr. it. di G.R. Cardona, Adelphi Edizioni, Milano 1987².
- GRILLMEYER, A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, 4 voll., tr. it. di E. Norelli e S. Olivieri, Paideia, Brescia 1982.
- GUZZO, A. – MATHIEU, V., «Ragione», in *EF*, III, 1827-1837.
- HESSE, M., *Modelli e analogie nella scienza*, tr. it. di C. Bicchieri, Feltrinelli, Milano 1980.
- HORKHEIMER, M. – ADORNO, T.W., *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. di C. Galli, Einaudi, Torino 2010.
- IANNACCONE, I., «Matteo Ricci e l'introduzione delle scienze occidentali in Cina», in *MO*, 1-99-218.
- 靖保路 JǐNG BǎOLÙ, “期待中的中国道文化” «Qīdài zhōng de Zhōngguó dào wénhuà», in 《天主教研究论辑》 *Tiānzhūjiào yánjiū lùnjí* 6 (2009), 393-423.
- LACOSTE, J.-Y. (ed.), *Dizionario critico di teologia*, Borla-Città Nuova, Roma 2005.
- LANCASHIRE, D. – HU KUO-CHEN, P., «Translator's Introduction», in M. RICCI, *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, Ricci Institute, Taipei – Paris – Hong Kong 1985, 3-53.

- 老子 Lǎozi, 《道德经》 *Dàodéjīng* (*Il libro della via e della Virtù*), <https://c-text.org/dao-de-jing> [accesso: 6.9.2020].
- LEONE XIII, *Aeterni Patris*, Lettera enciclica, 8.8.1879.
- 李之藻 Lǐ Zhīzǎo, 《畸人十篇序》 *Jīrén shípiān xù* (*Prefazione ai Dieci capitoli di un uomo strano*), in *DCUS*, 361-371.
- «Libido», in *DFil*, 532.
- LIVI, A., *Filosofia del senso comune. Logica della scienza e della fede*, Ares, Milano 1990.
- , *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo. Vico, Reid, Jacobi, Moore*, Massimo, Milano 1992.
- LLANO, A., *Filosofia della conoscenza*, tr. it., Le Monnier, Firenze 1987.
- LOSSKY, N. – BONINO, J.M. *ET AL.* (ed.), *Dizionario del movimento ecumenico*, EDB, Bologna 1994.
- LÜ TONGLIU, «Matteo Ricci e la Cina», in *MO*, 29-31.
- MATHIEU, V., «Realtà», in *EF*, III, 1903-1913.
- MCBRIEN, R.P., «Chiesa cattolica romana», in N. LOSSKY – J.M. BONINO *ET AL.* (ed.), *Dizionario*, 151-156.
- MARYKS, R.A., «A Jesuit's Education in the Age of Fr. Matteo Ricci», in *SRF*, 103-111.
- «Metafora», in *VLI*, III/1, 181.
- «Metonimia», in *VLI*, III/1, 192-193.
- MEI YI-PAO, «The Basis of Social, Ethical and Spiritual Values in Chinese Philosophy», in CH.A. MOORE (ed.), *The Chinese Mind*, 149-166.
- MIGNINI, F., «... a quei di diversa nazione», in M. RICCI, *Lettere (1580-1609)*, a cura di F. D'Arelli, Quodlibet, Macerata 2001, xxv-xlvi.
- , «Prefazione. Nel segno di Matteo Ricci in Cina», in M. RICCI, *Della entrata*, ix-xix.
- «Modello», in *VLI*, III/1, 265-266.
- MONDIN, B., *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1991.
- MOORE, CH.A. (ed.), *The Chinese Mind. Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, East-West Center Press, Honolulu 1967.
- MORRESI, M., «La mnemotecnica di Matteo Ricci fra tradizione e attualità», in *MO*, 177-197.
- MOSCHETTI, A.M., «Sapienza», in *EF*, IV, 316-317.
- O'MALLEY, J.W., *Introduction to Ratio Studiorum: Jesuit Education, 1548-1773*, <https://www.bc.edu/sites/libraries/ratio/ratiointro.html> [accesso: 8.1.2019].

- OLMI, A., «L'analogia come concetto analogico», in F. BERTELE ET AL., *Scienza, analogia, astrazione. Tommaso d'Aquino e le scienze della complessità*, Il Poligrafo, Padova 1999, 65-140.
- , «Il concetto di appropriazione nel pensiero di Tommaso d'Aquino», *Sacra Doctrina* 51 (2006), 2, 68-128.
- , «La struttura del mistero di Dio», in ID. (ed.), *Il mistero di Dio, Sacra Doctrina* 53 (2008) 4, 313-346.
- , «Sacralità del male e colpa originaria», in ID. (ed.), *Il peccato originale tra teologia e scienza*, ESD, Bologna 2008, 171-194.
- , «Senso della realtà e scienza del sacro: appunti per una ierologia realista», in *La visibilità del Dio invisibile, Divus Thomas* 91 (2008) 3, 51, 152-172.
- , «Ragione e fede nel Catechismo di Matteo Ricci», in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 15 (2011) 1, 51-74.
- , «Ragione naturale e ragione sapienziale nel pensiero di P. Matteo Ricci», in *SRF*, 259-287.
- , «La teologia del Catechismo ricciano», in *VSSC*, 51-88.
- , «The Chalcedon Paradigm and the Sapiential Realism of St Thomas Aquinas», in M. SALVIOLI (ed.), *Tomismo creativo*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2015, 334-352; tr. cinese di 王毅 Wáng Yì, “加采东大公会议的范式与圣多瑪斯思想中走向智慧的唯实谕” «Jiācǎidōng dà gōng huìyì de fànshì yǔ Shèng Duōmǎsī sīxiǎng zhōng zǒuxiàng zhìhuì de wéi shí yù», in 《天主教思想与文化》 *Tiānzhūjiào sīxiǎng yǔ wénhuà* (*Journal of Catholic Thought and Culture*) 2 (2013), 167-191.
- , «Two Papers on Sapiential Reason. I. Analogical Mentality and Aquinas' Way of Thinking», *Sacra Doctrina* 61 (2016) 1, 106-128; con il titolo «Analogical Mentality and Aquinas Way of Thinking» in 陶非亚 TAO FEIYA – 肖清和 XIÀO QINGHÉ (ed.), 《宗教与历史(第十辑)》 *Zōngjiào yǔ lìshǐ (dì shí jì)*, 社会科学文献出版社 Shèhuì kēxué wénxiàn chūbǎnshè, 北京 Běijīng 2018.
- , «Two Papers on Sapiential Reason. II. Thomas Aquinas and Matteo Ricci: *Summa Theologiae* as the Theoretical Core of *The True Meaning of "Lord of Heaven"* (《天主实义》)», *Sacra Doctrina* 61 (2016) 1, 128-141.
- , «“Reason is the first principle of all human acts”: Reason and Virtue according to St Thomas Aquinas and Matteo Ricci», *Lumen* 7 (2019) 1.
- OLMI, P., «Matteo Ricci e l'arte», in *Mondo Cinese* 47 (1984) 3, 53-66.
- , «Ricci Matteo (I)», in G. M. CLAUDI – L. CATRI (ed.), *Dizionario*, II, 155-157.
- «Omologia», in *VLI*, III/1, 516.

- OTTO, R., *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Trewendt & Granier, Breslau 1917.
- PAGALLO, G.F., «Gorgia», in *EF*, II, 864-867.
- PAOLO VI, *Lumen Ecclesiae*, Lettera apostolica al diletto figlio Vincenzo de Couesnongle Maestro Generale dell'Ordine dei Predicatori, 20.11.1974.
- , *Evangelii nuntiandi*, Esortazione apostolica, 8.12.1975.
- «Partecipazione», in *DEST*, 438-439.
- PENIDO, M.T.L., *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Vrin, Paris 1913.
- PÉNOUKOU, E.-J., «Inculturazione», in J.-Y. LACOSTE (ed.), *Dizionario critico*, 690.
- «Pensiero», in *DFil*, 657-658.
- PERELMAN, CH. – L. OLBRECHTS-TYTECA, L., *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, tr. it. di C. Schick e M. Mayer, 2 voll. Einaudi, Torino 1976.
- PIETRO DA BERGAMO, *In Opera Sancti Thomae Aquinatis Index seu Tabula Aurea*, Edizioni Paoline, Alba – Roma 1960.
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO – CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Dialogo e annuncio*, Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo, 19.5.1991.
- «Prometeo», in *DS*, II, 247-249.
- «Ragione», in *DEST*, 512-514.
- , in *DFil*, 723-728.
- RATZINGER, J., *Fede. Verità. Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003.
- , *Missa «Pro Eligendo Romano Pontifice»*, Omelia del Cardinale Joseph Ratzinger decano del collegio cardinalizio, 18.04.2005.
- REDAELLI, M., *Il mappamondo con la Cina al centro. Fonti antiche e mediazione culturale nell'opera di Matteo Ricci S.J.*, ETS, Pisa 2007.
- RICCI, M. 利瑪竇 Li MADÒU, 《天主實錄 Tiānzhǔ shílù》 (*La vera esposizione del Signore del Cielo*) [1584], scritto in collaborazione con M. Ruggieri, tr. lat. M. RUGGIERI S.I., *Vera et brevis divinarum rerum expositio*, in P. TACCHI VENTURI (ed.), *Opere Storiche*, 498-540.
- , 《租傳天主十誡》 *Zūchuán Tiānzhǔ shíjiè* (*I Dieci Comandamenti del Signore del Cielo, come trasmessi dai nostri antenati*) [1584], scritto in collaborazione con M. Ruggieri, tr. it. *I Dieci Comandamenti tramandatici dalla Tradizione*, in P.M. D'ELIA, «Il domma cattolico», 41-42.
- RICCI, M., «Lettera a Giambattista Román, Zhaoqing, 13 settembre 1584», in *Id.*, *Lettere*, 57-87.

- , «Lettera al p. Ludovico Maselli S. I., 29 ottobre 1586», in ID., *Lettere*, 121-124.
- 利瑪竇 Lì MǎDÒU, 《交友論》 *Jiāoyǒu lùn (Dell'amicizia)* [1595], in ID., *Dell'amicizia*, a cura di F. Mignini, Quodlibet, Macerata 2005.
- RICCI, M., «Lettera al p. Duarte de Sande S. I., 29 agosto 1595», in ID., *Lettere*, 197-267.
- , «Lettera al p. Girolamo Costa S. I., 12 ottobre 1594», in ID., *Lettere*, 189.
- , «Lettera al p. Girolamo Costa S. I., 28 ottobre 1595», in ID., *Lettere*, 286.
- , «Lettera al p. Claudio Acquaviva S. I., 4 novembre 1595», in ID., *Lettere*, 297-331.
- 利瑪竇 Lì MǎDÒU, 《西國記法》 *Xīguó jìfǎ (Metodo mnemonico dell'Occidente)* [1595-1596], in 朱維錚 ZHŪ WÉIZHÈNG (ed.), 《利瑪竇中文著譯集》 *Lì Mǎdòu Zhōngwén zhù yì jí*, 141-168.
- RICCI, M., «Lettera al p. Girolamo Costa S. I., 15 ottobre 1596», in ID., *Lettere*, 341-344.
- , «Lettera al p. Lelio Passionei S.I., 9 settembre 1597», in ID., *Lettere*, 345-352.
- , «Lettera al p. Girolamo Costa S. I., 14 agosto 1599», in ID., *Lettere*, 359-366.
- 利瑪竇 Lì MǎDÒU, 四元行論 *Sìyuán xìnglùn (Trattato sui quattro elementi)* [1599-1600], tr. it. di E. Corsi, in M. REDAELLI, *Il mappamondo*, 159-168.
- , 《西琴曲意八章》 *Xīqín qūyì bā zhāng (Otto canzoni per manicordo occidentale)* [1601], tr. it. Wang Suna e F. Mignini, in *DCUS*, 327-341.
- , 《天主實義》 *Tiānzhǔ shíyì (Il vero significato di «Signore del Cielo»)* [1603], tr. it. di 孙旭义 Sūn Xùyì e A. Olmi, ESD, Bologna 2013 (la suddivisione del testo in paragrafi è la stessa adottata nella tr. ingl. di D. Lancashire e P. Hu Kuo-chen, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, Ricci Institute, Taipei 1985; a sua volta ripresa nella tr. it. di A. Chiricosta, *Il vero significato del Signore del Cielo*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2006, e nella tr. fr. di Th. Meynard, *Le sens réel de «Seigneur du Ciel»*, Les Belles Lettres, Paris 2013).
- , 《二十五言》 *Èrshíwǔ yán (Venticinque sentenze)* [1605], tr. it. in M. REDAELLI, *Il mappamondo*, 99-127.
- , 《天主教要》 *Tiānzhǔ jiàoyào (La dottrina cristiana)* [1605], con il titolo di 《聖經約錄》 *Shèngjīng yuèlù (Succincta explicatio orationis dominicae)* in N. STANDAERT 鐘鳴旦 ZHŌNG MÍNGDÀN – A. DUDINK 杜鼎克 DÙ DǐNGKÈ (ed.), 《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》 *Yēsūhuì Luómǎ dàng'ànguǎn Míng-Qīng Tiānzhǔjiào wénxiàn*, I, 87-116.
- , 《畸人十篇》 *Jírén shípiān (Dieci capitoli di un uomo strano)* [1608], tr. it. di Wang Suna e F. Mignini, Quodlibet, Macerata 2010.
- RICCI, M., «Lettera al p. Girolamo Costa S.I., 6 marzo 1608», in ID., *Lettere*, 460-461.

- , «Lettera al p. Francesco Pasio S.I., 15 febbraio 1609», in ID., *Lettere*, 509-520.
- , *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* [1609], direzione di P. Corradini, a cura di M. Del Gatto, Quodlibet, Macerata 2006².
- RICCI, M. 利瑪竇 Lì Mǎdòu – 李之藻 Lǐ Zhīzǎo, 《坤輿萬國全圖》 *Kūnyú wànguó quán tú* (*Mappa completa della miriade dei paesi del mondo*) [1602], in 朱維錚 Zhū Wéizhēng (ed.), 《利瑪竇中文著譯集》 *Lì Mǎdòu Zhōngwén zhù yì jí*, 171-226; terza edizione della 《輿地山海全圖》 *Yúdì shānhǎi quán tú* (*Mappa completa delle montagne e dei mari del mondo*) [1584], tr. it. in P.M. D'ELIA, *Il mappamondo cinese*.
- , 《渾蓋通憲圖說》 *Húngài tōngxiàn túshuō* (*Astrolabio e sfera con figure e commento*) [1607], in 朱維錚 Zhū Wéizhēng (ed.), 《利瑪竇中文著譯集》 *Lì Mǎdòu Zhōngwén zhù yì jí*, 311-435.
- , 《乾坤體義》 *Qiánkūn tǐyì* (*Spiegazione della struttura del Cielo e della Terra*) [1608], in 朱維錚 Zhū Wéizhēng (ed.), 《利瑪竇中文著譯集》 *Lì Mǎdòu Zhōngwén zhù yì jí*, 513-552.
- , 《圓容較義》 *Huánróng jiàoyì* (*Trattato delle figure isoperimetriche*) [1609], in 朱維錚 Zhū Wéizhēng (ed.), 《利瑪竇中文著譯集》 *Lì Mǎdòu Zhōngwén zhù yì jí*, 555-583.
- , 《同文算指》 *Tóngwén suànzhǐ* (*Trattato di aritmetica*) [1613], in 朱維錚 Zhū Wéizhēng (ed.), 《利瑪竇中文著譯集》 *Lì Mǎdòu Zhōngwén zhù yì jí*, 643-652.
- RICCI, M. 利瑪竇 Lì Mǎdòu – 徐光啓 Xú Guāngqǐ, 《測量法義》 *Cèliáng fǎyì* (*Teoria e metodo delle misure*) [1607], in 朱維錚 Zhū Wéizhēng (ed.), 《利瑪竇中文著譯集》 *Lì Mǎdòu Zhōngwén zhù yì jí*, 587-640.
- , 《幾何原本》 *Jǐhé yuánběn* (*Elementi di geometria*) [1607], in 朱維錚 Zhū Wéizhēng (ed.), 《利瑪竇中文著譯集》 *Lì Mǎdòu Zhōngwén zhù yì jí*, 293-308.
- RICCIARDOLO, G., «Geografia e cartografia in Matteo Ricci S.I.: la determinazione delle coordinate geografiche della Cina», in *MO*, 219-235.
- RYDEN, E., «Extensive Bibliography», in CH. SHELKE – M. DEMICHELE (ed.), *Matteo Ricci in China*, 215-439.
- SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE, *Plane compertum est*, *Instructio circa quasdam caeremonias et iuramentum super ritibus sinensibus*, 8.12.1939, in *Acta Apostolicae Sedis* 32 (1940) 1, 24-26.
- SANGUINETI, J.J., *Logica filosofica*, tr. it., Le Monnier, Firenze 1987.
- SANI, R., *Unum ovile et unus pastor. La Compagnia di Gesù e l'esperienza missionaria di padre Matteo Ricci in Cina, tra reformatio Ecclesiae e inculturazione del Vangelo*, Armando, Roma 2010.

- , «L'opera di P. Matteo Ricci nel quadro dello slancio missionario della Chiesa post-tridentina», in *SRF*, 69-102.
- SANTINI, C., «Il *Compendium Actorum Pekinensium*. Testimonianze della questione dei riti cinesi presso la Biblioteca Augusta di Perugia», in *MO*, 115-162.
- SANTUCCI, A., «Nichilismo», in *EF*, III, 891.
- «Sapiente», in *VLI*, IV, 54.
- «Sapienza», in *DEST*, 550-552.
- , in *DFil*, 765.
- , in *VLI*, IV, 54.
- «Scienza», in *DEST*, 554.
- , in *DFil*, 769-770.
- , in *VLI*, IV, 143.
- «Seek truth from facts», in *Wikipedia*, http://en.wikipedia.org/wiki/Seek_truth_from_facts [accesso: 26.8.2020].
- SELVAGGI, F., «Scienza», in *EF*, IV, 436-449.
- SERGIANNI, A., *Un cristiano tra i cinesi del '500. Brani dalle lettere di P. Matteo Ricci*, Fondazione Internazionale P. Matteo Ricci, Macerata 2004.
- SHELKE, CH. – DEMICHELE, M. (ed.), *Matteo Ricci in China. Inculturation through Friendship and Faith*, Gregorian & Biblical Press, Rome 2010.
- SHIH, J., «L'attività missionaria di Matteo Ricci», in *CISR*, 255-266.
- , «Matteo Ricci e le religioni cinesi», in *MO*, 57-71.
- «Simbolo», in *VLI*, IV, 332.
- «Sinèdoche», in *VLI*, IV, 345.
- «Sintesi», in *DFil*, 801.
- , in *VLI*, IV, 352-353.
- SOMMAVILLA, G., *Il pensiero non è un labirinto. Dialettica e mistero*, Jaca Book, Milano 1980.
- SPENCE, J.D., *Il Palazzo della memoria di Matteo Ricci*, tr. it. di F. Pesetti, Il Saggiatore, Milano 1987.
- STANDAERT N. 鐘鳴旦 ZHŌNG MĪNGDÀN – DUDINK A. 杜鼎克 DÙ DĪNGKÈ (ed.), 《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》 *Yēsūhuì Luómǎ dǎng'ànguǎn Míng-Qīng Tiānzhūjiào wénxiàn*, I, 利氏學社 Lì shì xuéshè, 臺北 Táiběi 2002.
- SUN XUYI 孙旭义, *La ragione umana nell'evangelizzazione della Cina. Il vero significato di «Signore del Cielo» (《天主实义》) di P. Matteo Ricci SJ*, Editoria Studi Superiori, Macerata 2015.

- TACCHI VENTURI, P. (ed.), *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I.*, 2 voll., Giorgetti, Macerata 1911-1913.
- DE TOCCO, G., *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco (1323)*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1996.
- «Tomismo», in *VLI*, IV, 873.
- TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disputata De Veritate (Le Questioni disputate. La Verità)*, tr. it. di R. Coggi 3 voll., ESD, Bologna 1992-1993.
- , *Summa contra Gentiles (La Somma contro i Gentili)*, tr. it. di T.S. Centi, 3 voll., ESD, Bologna, 2000-2001.
- , *Summa Theologiae (La Somma teologica)*, tr. it., <http://www.carimo.it/somma-teologica/somma.htm> [accesso: 25.8.2020].
- TUCCI, G., «India», in *EF*, II, 1347-1348.
- VACANT, A. ET AL. (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 15 voll., Letouzey et ané, Paris 1950.
- VENTIMIGLIA, G., *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Carocci, Roma 2012.
- «Verità», in *DEST*, 646-652.
- , in *DFil*, 913-918.
- VERNEAUX, R., *Psicologia. Filosofia dell'uomo*, Paideia, Brescia 1966.
- VITALI, D., *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Morcelliana, Brescia 1993.
- WEISHEIPL, J.A., *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, tr. it. di A. Pedrazzi, Jaca Book, Milano 1994².
- WITEK, J.W., «The Missionary Strategy of Matteo Ricci in China during the late Ming Dynasty», in *MO*, 33-56.
- WOLFE, C., *What is Posthumanism?* University of Minnesota Press, Minneapolis 2010.
- WRIGHT, A.F. (ed.), *Studies in Chinese Thought*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1967⁴.
- 徐光啟 XÚ GUÀNGQǐ, 《跋二十五言》 *Bá Èrshíwǔ yán (Postfazione alle Venticinque sentenze)* [1604], tr. it. di Ch. Piccinini, in E. GIUNIPERO (ed.), *Xu Guangqi e gli studi celesti*, 71-77.
- , 《刻幾何原本序》 *Kè Jǐhé Yuánběn xù (Prefazione all'edizione xilografica degli Elementi di geometria)*, tr. it. di G. Tola, in E. GIUNIPERO (ed.), *Xu Guangqi e gli studi celesti*, 85-91.

- YI WU, *Chinese Philosophical Terms*, University Press of America, Lanham – New York – London 1986.
- ZHANG CHUNPO – LI XI, «Knowledge and Reality in Chinese Philosophy», in B. CARR – I. MAHALINGAM (ed.), *Studies in Chinese Thought*, 635-644.
- ZHOU BINGMO, *Introduzione alla ristampa dei Dieci capitoli di un uomo strano*, in *DCUS*, 375-376.
- 朱維錚 ZHU WÉIZHENG (ed.), 《利瑪竇中文著譯集》 *Lì Mǎdòu Zhōngwén zhù yì jí* (*Raccolta di scritti e traduzioni in cinese di Matteo Ricci*), 復旦大學出版社 Fùdàn Dàxué chūbǎnshè, 上海 Shànghǎi 2001, 141-168.
- 莊子 ZHUĀNGZǐ, 《莊子》 *Zhuāngzǐ*, <https://ctext.org/zhuangzi/> [accesso: 25.8.2020].

INDICE GENERALE DELL'ANNATA 2020

1

ALBERTO CASELLA, *La Poesia teologica di Petar II Petrović Njegoš tra Occidente e Oriente: essenza e conoscenza di Dio ne "Il raggio del microcosmo"* (pp. 13-50)

PIERRE GALASSI, *L'angelologia teologica di san Tommaso d'Aquino* (pp. 51-163)

JING BAOLU, *Traduzione della Sacra Scrittura in cinese e inculturazione della fede cristiana in Cina* (pp. 164-191)

FABIO PARI, *Esegesi e teologia di Ebr. 1,3. Quale cristologia per il Figlio?* (pp. 192-223)

MICHELE ROBERTO PARI, *La vita consacrata luogo di esperienza della Trinità* (pp. 224-246)

ANTONINO POSTORINO, *Il concetto dell'Incarnazione. L'immortalità personale tra "articulus fidei" e "praeambulum fidei" retrospettivamente determinata per via anagogica* (pp. 247-306)

EMMANUELE ROTUNDO, *Dalla "kenosi" intradivina all'abbraccio dell'inferno. Un'analisi teologica dell'escatologia balthasariana* (pp. 307-396)

MARCO SALVIOLI, *Rigenerare legami nella cultura iperindividualista. Un'interpretazione ecclesiologico-fondamentale* (pp. 397-421)

FEDERICO ZIROTTI, *"Ubi fides ibi libertas". Sintesi del pensiero teologico del cardinal Giacomo Biffi* (pp. 422-498)

2 Monografia

ANTONIO OLMI

P. Matteo Ricci e san Tommaso d'Aquino. Sette studi sul tomismo sapienziale (pp. 7-256)

OPERE DI TOMMASO D'AQUINO
edite da ESD*

- Catena aurea, *Glossa continua super Evangelia*
 vol. 1, *Matteo* 1-12, introd., testo latino e trad. it., pp. 992;
 vol. 2, *Matteo* 13-28, testo latino e trad. it., pp. 1016;
 vol. 3, *Marco*, testo latino e trad. it., pp. 656;
 vol. 4, *Luca* 1-10, testo latino e trad. it., pp. 648;
 vol. 5, *Luca* 11-24, testo latino e trad. it., pp. 696.
 vol. 6, *Giovanni* 1-8, testo latino e trad. it., pp. 600.
 vol. 7, *Giovanni* 9-21, testo latino e trad. it., pp. 576.
- Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 1, pp. 552.
 Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 2, pp. 592.
- Commento ai Libri di Boezio, *Super Boetium De Trinitate, Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus*, introd. e trad. it., pp. 320.
- Commento ai Nomi Divini di Dionigi, *Super Librum Dionysii de Divinis Nominibus*
 vol. 1, Libri I-IV, introd., testo latino e trad. it., pp. 584;
 vol. 2, Libri V-XIII, testo latino e trad. it., comprende anche
De ente et essentia, pp. 568.
- Commento a Isaia, testo latino e trad. it., pp. 1168.
- Commento al *Corpus Paulinum, Expositio et lectura super Epistolas Pauli Apostoli*
 vol. 1, *Romani*, introd., testo latino e trad. it., pp. 1024;
 vol. 2, *1 Corinzi*, introd., testo latino e trad. it., pp. 928;
 vol. 3, *2 Corinzi, Galati*, introd., testo latino e trad. it., pp. 928;
 vol. 4, *Efesini, Filippesi, Colossesi*, introd., testo latino e trad. it., pp. 760;
 vol. 5, *Tessalonesi, Timoteo, Tito, Filemone*, introd., testo latino e trad. it.,
 pp. 720;
 vol. 6, *Ebrei*, introd., testo latino e trad. it., pp. 784.
- Commento al Libro di Boezio *De Ebdomadibus*.
 L'essere e la partecipazione, *Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus*, introd., testo
 latino e trad. it., pp. 152.

* Le Opere sono ordinate secondo il titolo dell'edizione italiana. Al titolo dell'edizione italiana segue il titolo della tradizione latina consolidata, segnalato in carattere corsivo. Cf. J.-P. TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, ESD, 3ª edizione completamente rivista, Bologna 2017.

- Commento al Libro di Giobbe, *Expositio super Job ad litteram*, introd., trad. it., pp. 528.
- Commento al Vangelo secondo Giovanni, vol. 1, pp. 1664;
- Commento al Vangelo secondo Giovanni, vol. 2, pp. 1432.
- Commento al Vangelo secondo Matteo, vol. 1, pp. 1192;
- Commento al Vangelo secondo Matteo, vol. 2, pp. 1192.
- Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele, *Sententia Libri Ethicorum*
 vol. 1, Libri I-V, introd. e trad. it., pp. 672;
 vol. 2, Libri VI-X, trad. it., pp. 608.
- Commento alla Fisica di Aristotele, *Sententia super Physicorum*
 vol. 1, Libri I-III, introd., testo latino e trad. it., pp. 640;
 vol. 2, Libri IV-VI, testo latino e trad. it., pp. 776;
 vol. 3, Libri VII-VIII, testo latino e trad. it., pp. 704.
- Commento alla Metafisica di Aristotele, *Sententia super Metaphysicorum*
 vol. 1, Libri I-IV, introd., testo latino e trad. it., pp. 800;
 vol. 2, Libri V-VIII, testo latino e trad. it., pp. 840;
 vol. 3, Libri IX-XII, testo latino e trad. it., pp. 848.
- Commento alla Politica di Aristotele, *Sententia Libri Politicorum*, introd., trad. it., pp. 464.
- Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo, *Scriptum super Libros Sententiarum*
 vol. 1, Libro I, dd. 1-21, introd., testo latino e trad. it., pp. 1104;
 vol. 2, Libro I, dd. 22-48, testo latino e trad. it., pp. 1056;
 vol. 3, Libro II, dd. 1-20, testo latino e trad. it., pp. 1000;
 vol. 4, Libro II, dd. 21-44, testo latino e trad. it., pp. 1120;
 vol. 5, Libro III, dd. 1-22, testo latino e trad. it., pp. 1176;
 vol. 6, Libro III, dd. 23-40, testo latino e trad. it., pp. 1088;
 vol. 7, Libro IV, dd. 1-13, testo latino e trad. it., pp. 1024;
 vol. 8, Libro IV, dd. 14-23, testo latino e trad. it., pp. 1016;
 vol. 9, Libro IV, dd. 24-42, testo latino e trad. it., pp. 912;
 vol. 10, Libro IV, dd. 43-50, testo latino e trad. it., pp. 1000.
- Compendio di teologia, *Compendium theologiae*, introd., trad. it., pp. 384.
- Credo. Commento al Simbolo degli apostoli, introd., trad. it, pp. 128.
- Fondamenti dell'ontologia tomista. Il Trattato *De ente et essentia*, introd., commento, testo latino e trad. it, pp. 320.

- I Sermoni e le due Lezioni inaugurali, *Sermones, Principia “Rigans montes”, “Hic est liber”*, introd., commento e trad. it., pp. 368.
- La conoscenza sensibile. Commenti ai libri di Aristotele:
Il senso e il sensibile; La memoria e la reminiscenza, *Sentencia Libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia*, introd., trad. it., pp. 256.
- La giustizia forense. Il quadro deontologico, *Summa Theologiae* II-II, qq. 67-71, introd., trad. it., pp. 96.
- La legge dell'amore. La carità e i dieci comandamenti, *In decem preceptis*, introd., trad. it., pp. 128.
- La perfezione cristiana nella vita consacrata:
Contro gli avversari del culto di Dio e della vita religiosa,
La perfezione della vita spirituale, Contro la dottrina di quanti distolgono dalla vita religiosa, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem, De perfectione spiritualis vitae, Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, introd., trad. it., pp. 448.
- La preghiera cristiana. Il Padre nostro, l'Ave Maria e altre preghiere, introd., trad. it., pp. 128.
- La Somma contro i Gentili, *Summa contra Gentiles*
vol. 1, Libri I-II, introd., testo latino e trad. it., pp. 784;
vol. 2, Libro III, testo latino e trad. it., pp. 640;
vol. 3, Libro IV, testo latino e trad. it., pp. 464.
- La Somma Teologica, *Summa Theologiae*, in 35 volumi, introduzione a ogni sezione, testo latino e trad. it.
- La Somma Teologica, *Summa Theologiae*, in 6 volumi, sola traduzione italiana
vol. 1, Parte I, pp. 1040;
vol. 2, Parte I-II, pp. 976;
vol. 3, Parte II-II, qq. 1-79, pp. 616 (esaurito);
vol. 4, Parte II-II, qq. 80-189, pp. 816;
vol. 5, Parte III, pp. 920;
vol. 6, Supplemento, pp. 848.
- La Somma Teologica (edizione 2014), *Summa Theologiae*, in 4 volumi, introduzioni, testo latino e trad. it.
vol. 1, *Prima Parte*, pp. 1312;
vol. 2, *Seconda Parte, Prima Sezione*, pp. 1264;
vol. 3, *Seconda Parte, Seconda Sezione*, pp. 1824;
vol. 4, *Terza Parte*, pp. 1216.

- La virtù della fede, *Summa Theologiae* II-II, qq. 1-16, introd., trad. it., pp. 248.
- La virtù della prudenza, *Summa Theologiae* II-II, qq. 47-56, introd., trad. it., pp. 160.
- La virtù della speranza, *Summa Theologiae* II-II, qq. 17-22, introd., trad. it., pp. 112.
- L'unità dell'intelletto, *De unitate intellectus*, L'eternità del mondo, *De aeternitate mundi*, introd., testo latino e trad. it., pp. 240.
- Le Questioni Disputate, *Quaestiones Disputatae*
- vol. 1, La Verità, *De Veritate*, introd., testo latino e trad. it., qq. I-IX, pp. 968;
 - vol. 2, La Verità, *De Veritate*, introd., testo latino e trad. it., qq. X-XX, pp. 896;
 - vol. 3, La Verità, *De Veritate*, introd., testo latino e trad. it., qq. XXI-XXIX, pp. 992;
 - vol. 4, L'anima umana, *De Anima*; Le creature spirituali, *De spiritualibus creaturis*, introd., testo latino e trad. it., pp. 832;
 - vol. 5, Le virtù, *De virtutibus in communi*, *De caritate*, *De correctione fraterna*, *De spe*, *De virtutibus cardinalibus*; L'unione del Verbo Incarnato, *De unione Verbi Incarnati*, introd., testo latino e trad. it., pp. 688;
 - vol. 6, Il male, *De malo*, introd., testo latino e trad. it., qq. I-VI, pp. 624;
 - vol. 7, Il male, *De malo*, testo latino e trad. it., qq. VII-XVI, pp. 736;
 - vol. 8, La potenza divina, *De potentia Dei*, introd., testo latino e trad. it., qq. I-V, pp. 784;
 - vol. 9, La potenza divina, *De potentia Dei*, testo latino e trad. it., qq. VI-X, pp. 672;
 - vol. 10, Su argomenti vari, *Quaestiones quodlibetales*, introd., testo latino e trad. it., qq. VII-XI, pp. 520;
 - vol. 11, Su argomenti vari, *Quaestiones quodlibetales*, testo latino e trad. it., qq. I-VI, XII, pp. 848.
- Logica dell'enunciazione. Commento al libro di Aristotele *Peri Hermeneias*, *Expositio Libri Peryermenias*, introd., trad. it., pp. 264.
- Opuscoli politici: Il governo dei principi, Lettera alla duchessa del Brabante, La dilazione nella compravendita, *De Regno ad Regem Cypri*, *Epistola ad Ducissam Brabantiae*, *De emptione et venditione ad tempus*, introd., trad. it., pp. 464.
- Opuscoli spirituali: Commenti al Credo, Padre Nostro, Ave Maria, Dieci Comandamenti, Ufficio e Messa per la Festa del Corpus Domini, Le preghiere di san Tommaso, Lettera a uno studente, *In Symbolum Apostolorum*, *In orationem dominicam*,

In salutationem angelicam, In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio, Officium de Festo Corporis Christi, Piae Preces, Ad Joannem, introd., trad. it., pp. 352 (esaurito).

Pagine di filosofia: Filosofia della natura, antropologia, gnoseologia, teologia naturale, etica, politica, pedagogia, *De Principiis naturae*, testo latino e trad. it., introduzioni e antologia di brani, pp. 224.



ALTRE OPERE SU TOMMASO D'AQUINO
edite da ESD

JEAN-PIERRE TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, 3^a ed. completamente rivista, pp. 624.

BATTISTA MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, 2^a ed., pp. 764.

TEOLOGIA

- DERMINE F. M., *Ragioniamo sul demonio tra superstizione, mito e realtà*
 SANTA SEDE, *Enchiridion di Bioetica. Documenti da Pio X a Francesco*
 VAGNEUX Y., *Co-Esse. Il Mistero trinitario nel pensiero di Jules Monchanin*
 FESTA G., *L'eredità dei Santi Padri. Cassiano e i Domenicani*
 SERAFINI F., *Un cardiologo visita Gesù. I miracoli eucaristici alla prova della scienza, 2ª ed.*
 MONDIN B., *Storia della Teologia, vol. 4, 2ª ed.*
 CHARDON L., *La Croce di Gesù. Dove sono provate le più belle verità della teologia mistica e della grazia santificante, 2ª ed.*
 BICCHIEGA M., *Fertilità umana. Consapevolezza e virtù*
 CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Dio e la dignità dell'uomo*
 CARPIN A. (ed.), *Il vangelo della famiglia. La famiglia in prospettiva teologica*
 BRUGUÈS J.-L., *Corso di teologia morale fondamentale, 6 voll.*
 RUFFINI F., *La "Quaestio de unione Verbi incarnati"*
 SALVIOLI M. (ed.), *Tomismo creativo*
 BUZI P., *La Chiesa copta. Egitto e Nubia, 2ª ed.*
 BERNINI R., *La vita consacrata. Teologia e spiritualità*
 CARPIN A., *Indissolubilità del matrimonio. La tradizione della Chiesa antica*
 TESTI C. A., *Santi pagani nella Terra di Mezzo di Tolkien*
 PIZZORNI R., *Amore e civiltà*
 PUCCETTI R., *I veleni della contraccezione*
 MAGNANINI P.-MACCAFERRI A., *Analisi grammaticale dell'aramaico biblico*
 MILBANK J., *Il fulcro sospeso, Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*
 COGGI R., *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria, 2ª ed.*
 CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *Fondamenti della dottrina sociale*
 MONDIN B., *L'uomo secondo il disegno di Dio, 2ª ed.*
 BARILE R. (ed.), *Il rosario. Teologia, storia, spiritualità*
 PASINI G., *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*
 PANE R., *La Chiesa armena. Storia, spiritualità, istituzioni*
 MONDIN B., *La Trinità mistero d'amore, 2ª ed.*
 COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004, 2ª ed.*
 DERMINE F. M., *Carismatici, sensitivi e medium, 2ª ed.*
 LIVI A., *Filosofia e Teologia*
 BARZAGHI G., *La Somma Teologica in Compendio*
 BOSCHI B., *Due Testamenti, una sola storia*
 OLMI A. (ed.), *Il peccato originale tra teologia e scienza*

- BOSCHI B., *Genesi. Commento esegetico e teologico*
- CARPIN A., *Donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltà?*
- SPATARU D., *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci*
- CARPIN A., *Cipriano di Cartagine. Il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Le diverse correnti della religione ebraica*
- ABADIE P.-COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Il monoteismo specificità e originalità della fede ebraica*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-MÉASSON A., *Come gli ebrei leggevano i testi sacri*
- ABADIE P.-MASSONNET J., *Il culto nella società giudaica*
- COMBY J.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-RICHARD F., *La civiltà greco-romana e la civiltà giudaica*
- LÉMONON J.P.-RICHARD F., *Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù*
- COGGI R., *Ripensando Lutero*
- CARPIN A., *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*
- CARBONE G. M., *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*
- CHARAMSA C., *Davvero Dio soffre?*
- CARPIN A., *La Redenzione in Origene, sant'Anselmo e san Tommaso*
- SUH A., *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*
- BARZAGHI G., *Soliloqui sul Divino*
- AA. VV., *Approfondimento concettuale della fede e inculturazione*
- DA CRISPIERO M., *Teologia della sessualità* (esaurito)
- PERINI G., *I Sacramenti: Battesimo Confermazione Eucaristia - II*
- PERINI G., *I Sacramenti e la grazia di Cristo Redentore - I*
- MATTIOLI V., *La difficile sessualità* (esaurito)
- CARPIN A., *L'Eucaristia in Isidoro di Siviglia*
- AA. VV., *La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi*
- GHERARDINI B., *Santa o Peccatrice?* (esaurito)
- SEMERARO M., *Il Risorto tra noi* (esaurito)
- AA. VV., *Le sette religiose: una sfida pastorale*
- TESTA B. (ed.), *La nuova evangelizzazione dell'Europa nel Magistero di Giovanni Paolo II*
- VICARIATO DI ROMA, *Prontuario teologico in preparazione agli Ordini e ai Ministeri*
- SPIAZZI R., *Cristianesimo e cultura*
- AA. VV., *Il matrimonio e la famiglia*
- CAVALCOLI C., *La buona battaglia*
- BARILE R., *La fatica di uno scriba*
- BIAGI R., *Cristo profeta, sacerdote e re*

Tutti i nostri libri e le altre attività
delle Edizioni Studio Domenicano possono essere consultati su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Edizioni Studio Domenicano
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. +39 051582034 - Fax. +39 051331583
acquisti@esd-domenicani.it
www.edizionistudiodomenicano.it

Finito di stampare nel mese di novembre 2020
presso SAB, Budrio, Bologna

SACRA DOCTRINA

A Biannual Journal of Systematic Theology
Rivista semestrale di teologia sistematica

ISSN 0036-2190
www.sacradoctrina.it

Editor/Direttore
Antonio Olmi OP

Associate Editors/Consiglio di redazione

Members of the Department of Systematic Theology
of the Theological Faculty of Emilia-Romagna (FTER)
Membri del Dipartimento di Teologia Sistematica
della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (FTER)

Scientific Board/Consiglio scientifico

Giorgio Carbone OP, Attilio Carpin OP, Erio Castellucci,
François Dermine OP, Daniele Gianotti, 靖保路 Jìng Bǎolù,
Sergio Parenti OP, Cesare Rizzi, Marco Salvioli OP, Rocco Viviano SX

ISBN 978-88-5545-012-6



9 788855 450126

€ 26,00

Edizioni Studio Domenicano - Sacra Doctrina
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. 051582034 - Fax. 051331583
www.edizionistudiodomenicano.it

semestrale - spedizione abb. post. - comma 20/C
L. 662/96 fil. BO