

# *Il rapporto tra fede e ragione*

## *A dieci anni dal Discorso di Ratisbona di Benedetto XVI*



Per comprendere un testo, bisogna interpretarlo. L'interprete non legge il testo come se fosse una *tabula rasa*, la sua è una *tabula plena*, piena di precomprensioni, di attese, di idee, di speranze, di problemi. Come ha insegnato Gadamer, un testo col tempo sembra quasi staccarsi dal suo autore e comincia a vivere una vita autonoma e a produrre degli effetti sulla storia successiva, intrecciandosi con altri prodotti culturali.

La storia degli effetti di un testo (*Wirkungsgeschichte*) ne determina sempre più pienamente il suo senso e decide di ciò che si presenta a noi come problematico e come oggetto di ricerca. La distanza temporale ci aiuta ad avere una migliore comprensione del testo, perché siamo più consapevoli delle interpretazioni riduttive, inadeguate, e possiamo sostituirle con altre più corrette e adeguate. La storia e la ricchezza di un testo è soprattutto la storia e la ricchezza dei suoi effetti sulla cultura e sulla vita degli uomini.

La *Lectio magistralis* di papa Benedetto XVI su “Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni”, tenuta il 12 settembre 2006 presso l'Università di Ratisbona durante il suo viaggio in Baviera, rappresenta un intervento del pontefice sul tema dei rapporti tra fede e ragione di notevole rilievo sul piano teologico, filosofico e culturale. Ha prodotto una ricca cascata di effetti sulla storia successiva. Sul piano teoretico sono almeno tre gli effetti:

- 1.** Rapporto fede/ragione: allargamento della ragione e ragionevolezza della fede come conoscenza vitale.
- 2.** Contraddittorietà tra irrazionalità e fede.
- 3.** Contraddittorietà tra Dio-Logos e violenza.

**1.** Il Discorso di Ratisbona (DR: 2006) segna il superamento circa il rapporto fede/ragione sia del paradigma medievale-neoscolastico dell'armonia dei due piani (“fede sopra la ragione”), sia di quello dicotomico di derivazione protestantico-riformata (“fede contro ragione”) o illuministico-moderna (“ragione contro fede”). Il paradigma disgiuntivo (“o la fede o la ragione”) e

quello gerarchico (“ragione, fede come sovrarazionalità”) nell’*universitas scientiarum* non si giustificano, perché c’è un’«unica ragione con le sue varie dimensioni».

Tutti i saperi, compresa la teologia, che s’interroga «sulla ragionevolezza della fede», formano un tutto e lavorano «nel tutto dell’unica ragione con le sue varie dimensioni», «nella comune responsabilità per il retto uso della ragione». Il nuovo paradigma della razionalità è fondato sull’«allargamento del nostro concetto di ragione e dell’uso di essa».

Per operare tale allargamento occorre superare «la limitazione autodecretata della ragione a ciò che è verificabile nell’esperimento», dischiudendola nuovamente a tutta la sua ampiezza. In questa prospettiva ragione e fede si ritrovano unite in modo nuovo. La teologia, non solo come disciplina storica e umano-scientifica, ma come teologia vera e propria, ovvero come interrogativo sulla ragionevolezza della fede, trova il suo posto nell’*universitas scientiarum*.

Espressione di tale allargamento è il nesso profondo tra comprendere e credere, che attraversa la riflessione filosofica e teologica dei grandi pensatori cristiani. L’apostolo Pietro esorta i cristiani a dare ragione della fede e della speranza che è in noi (1 Pt 3, 15). Afferma Agostino d’Ippona: «Comprendi per credere e credi per comprendere» (*Discorso* 43, 9: PL 38, 258). Anselmo d’Aosta nel suo *Proslogion* afferma che la fede cattolica è *fides quaerens intellectum*. La fede si esercita con la ragione, il pensare è atto interiore al credere.

Benedetto XVI è un convinto sostenitore della ragionevolezza della fede. A questo tema ha dedicato l’Udienza Generale (UG: 2012) del 21 novembre 2012 nell’Aula Paolo VI. La ragionevolezza della fede non è una conoscenza solo intellettuale, ma «vitale». La fede permette un sapere autentico su Dio che coinvolge tutta la persona umana: «è un “sàpere”, cioè un conoscere che dona sapore alla vita, un gusto nuovo d’esistere, un modo gioioso di stare al mondo. La fede si esprime nel dono di sé per gli altri, nella fraternità che rende solidali, capaci di amare, vincendo la solitudine che rende tristi.

Questa conoscenza di Dio attraverso la fede non è perciò solo intellettuale, ma vitale. È la conoscenza di Dio-Amore, grazie al suo stesso amore. L’amore di Dio fa vedere, apre gli occhi, permette di conoscere tutta la realtà, oltre le prospettive anguste dell’individualismo e del soggettivismo che disorientano le coscienze. La conoscenza di Dio è perciò esperienza di fede e implica, nel contempo, un cammino intellettuale e morale: toccati nel profondo dalla presenza dello Spirito di Gesù in noi, superiamo gli orizzonti dei nostri egoismi e ci apriamo ai veri valori dell’esistenza» (UG: 2012).

La ragionevolezza della fede è l’intelligenza biblica, che «non è mai mera attività intellettuale, ma sapienza ed esperienza, conoscenza e moralità».<sup>1</sup> Il cuore è la sede della volontà, delle decisioni e dell’etica. Il cuore (*leb* in ebraico e aramaico, *kardia* nel greco neotestamentario) include tutte le forme della vita intellettuale, tutto il mondo degli affetti e delle emozioni, nonché la sfera dell’inconscio spirituale. La «mancanza di cuore» non è la crudeltà, ma la stupidità. «Il cuore dell’uomo decide la sua strada», anche se «è il Signore che

rende saldi i suoi passi» (Pr 16, 9).

È dal cuore che procede tutta la vita umana. Dio è *kardiognostes* (At 1,24 e 15, 8), conoscitore dei cuori, delle coscienze, della parte più intima e segreta dell'uomo. Quando gli occhi non riescono a vedere e sono ciechi, Antoine de Saint-Exupéry ha suggerito di cercare col cuore: «Non si vede bene che col cuore. L'essenziale è invisibile agli occhi». <sup>2</sup> Avere una religione del cuore, però, «non significa entrare in una spiritualità sentimentale ed effervescente, quanto piuttosto pensare, decidere e operare secondo verità e giustizia». <sup>3</sup>

Anche Pascal, il filosofo che ha sostenuto che «il cuore, e non la ragione, sente Dio» e che la fede è «Dio sensibile al cuore, e non alla ragione» (*Pensées*, ed. Brunschvicg, 148), riconosce un valore conoscitivo non soltanto alla ragione, ma anche al cuore. Al cuore è affidata la conoscenza dei principi primi, come la tridimensionalità dello spazio, l'esistenza del tempo, del movimento, della infinità dei numeri. Su queste conoscenze del cuore e dell'istinto poggia la ragione e si fonda tutta la sua attività discorsiva.

«I principi si sentono, le proposizioni si dimostrano, e il tutto con certezza, sebbene per differenti vie» (*Pensées*, 144). La dimostrazione è umana, la fede è «un dono di Dio», non un dono del ragionamento. Le altre religioni non parlano così della loro fede: non danno, per arrivarci, se non il ragionamento, il quale non arriva mai. È la fede, che Dio ha messo nel cuore e di cui la dimostrazione è uno strumento, che fa dire «non già scio, ma credo» (*Pensées*, 143). La religione del cuore di Pascal è equidistante dai due eccessi: escludere la ragione, ammettere soltanto la ragione.

Afferma Pascal: «Se si assoggetta ogni cosa alla ragione, la nostra religione nulla avrà di misterioso e di soprannaturale; se si offendono i principi della ragione, sarà assurda e ridicola» (*Pensées*, 129). «Non è un fatto raro che si debba rimproverare qualcuno per la sua eccessiva credulità. È un vizio naturale, come l'incredulità; e altrettanto pernicioso. Superstizione» (*Pensées*, 131). La ragionevolezza è una forma della razionalità, che coinvolge tutto l'uomo, anche la sua dimensione affettiva, è una modalità cognitiva di tutta la persona umana, per dirla con Tommaso d'Aquino, è *cognitio affectiva*.

Il contributo teoretico di Benedetto XVI è l'aver attribuito valore veritativo, e non solo persuasivo, come nella nuova retorica di Perelman, alla ragionevolezza. La ragionevolezza della fede non è solo il senso comune, il buon senso, la saggezza pratica aristotelica o la *prudentia* latina, ma è soprattutto conoscenza per *inclinationem* (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, 94, 2-3), conoscenza vitale che procede *per* esperienza tendenziale o connaturalità, dove l'intelletto giunge al giudizio dopo avere ascoltato tutte le vibrazioni e le tendenze interiori della vita affettiva dell'essere umano, teso tra il finito e l'infinito.

L'uomo eccede l'uomo, è sproporzionato, tra la realtà oggettiva della sua finitudine e la realtà formale dell'idea che possiede dell'Infinito. Questa sproporzione tra l'atto del pensiero e l'*ideatum*, l'idea dell'Infinito, è per Cartesio una prova dell'esistenza di Dio, perché il pensiero non può produrre qualcosa

che l'oltrepassa. Bisogna ammettere, per Cartesio, l'esistenza di un Dio infinito che ha posto in noi l'idea dell'Infinito.

La ragionevolezza della fede come conoscenza vitale è propria dell'esperienza spirituale, che è un' «esperienza di picco» (*peak experience*), come le ha chiamate Maslow in *Toward a Psychology of Being* (1962), che è un'esperienza di intensa percezione vitale, di pienezza mentale e corporea, nella quale «tutto il mondo è visto come unità, come un'unica entità ricca e viva».4 Se il nostro istinto religioso di esseri umani è, come rileva David Steindl-Rast, «una sete di significato», in una *peak experience* lo troviamo. «In quei momenti tutto trova un senso: la vita, la morte, tutto. “Ecco!” vorremmo esclamare.

Ecco quello a cui abbiamo sempre vagamente agognato. È come un'intuizione – non un'idea chiara o un concetto –, un'intuizione grazie alla quale il nostro perpetuo cercare trova un attimo di requie. Ma è una requie di tipo dinamico, per nulla statica o soddisfatta di sé: un senso di appartenenza che ci stimola a nuovo desiderio. In questo dinamismo vediamo il nucleo della Religione»5. La cognizione ordinaria è volitiva e perciò è precostituita, preconcetta; la cognizione della *peak experience* è non volontaria, la volontà non interferisce, riceve e non esige, ci accade. La cognizione è molto più passiva e ricettiva che attiva.

L'esperienza spirituale, in quanto esperienza diretta, vitale, è anche esperienza mistica, che è l'esperienza della comunione con la Realtà ultima. Costituisce un incontro con il mistero ed è l'esperienza di un profondo senso di connessione e di appartenenza al cosmo come un tutto e di stupore. Anche nella scienza è possibile cogliere il profondo senso di stupore di fronte al mistero, come lo ha espresso Einstein:

«La cosa più bella che possiamo provare è il senso del mistero. È l'emozione fondamentale che sta alla base della vera arte e della vera scienza [...] il mistero dell'eternità della vita, e il sentore della meravigliosa struttura della realtà, insieme con lo sforzo sincero di riuscire a comprendere una porzione, per piccola che sia, della ragione che si manifesta nella natura».6

Durante il primo millennio del Cristianesimo anche la teologia è stata esperienziale. Quasi tutti i teologi e i Padri della Chiesa erano dei mistici: Origene, Gregorio Niseno, Gregorio Nazianzeno, Ambrogio, Agostino, Gregorio Magno. Hanno espresso la loro profonda e vissuta esperienza di fede, ineffabile, in un linguaggio poetico, soprattutto in termini di simboli e metafore.

Con la Scolastica la teologia si è frammentata in specifici trattati (teologia dogmatica, teologia morale, teologia ascetica o spirituale) e si è sempre più separata dall'esperienza spirituale, trasformandosi in una nuova presentazione sistematica e puramente intellettuale del Cristianesimo nei termini del pensiero aristotelico. È emblematico l'esempio di Tommaso d'Aquino.

A detta di Thomas Matus, membro della comunità benedettina camaldolese di Big Sur in California, «Tommaso d'Aquino fu indiscutibilmente un grande

mistico, un uomo di profonda esperienza spirituale, ma la sua vita mistica la visse su un piano lontanissimo dalla teologia. Alla fine della sua esistenza, quando la tensione tra esperienza e teologia si era fatta insopportabile, disse della propria opera teologica: “Non vale nulla!”<sup>7</sup>.

Addirittura disse di bruciarla, perché era “paglia” Il Concilio Vaticano II (1962-1966) ha sancito la ricerca di un nuovo paradigma teologico e di un ritorno a una teologia esperienziale, e non solo intellettuale.

**2.** La fede non è irrazionale, per un duplice motivo. Perché è ragionevole e la ragionevolezza è una forma di conoscenza, non solo intellettuale, ma vitale, e perché Dio è *Logos*, che significa insieme «ragione e parola – una ragione che è creatrice e capace di comunicarsi ma, appunto, come ragione» (DR: 2006). Papa Benedetto XVI rigetta il fideismo, che è la volontà di credere contro la ragione. *Credo quia absurdum* («credo proprio perché è contro la ragione»), frase attribuita erroneamente a Tertulliano, che non l'ha mai scritta, non è formula che interpreti la fede cattolica. «Dio non è assurdo, semmai è mistero.

Il mistero, a sua volta, non è irrazionale, ma sovrabbondanza di senso, di significato, di verità. Se, guardando al mistero, la ragione vede buio, non è perché nel mistero non ci sia luce, ma piuttosto perché ce n'è troppa. Così come quando gli occhi dell'uomo si dirigono direttamente al sole per guardarlo, vedono solo tenebra; ma chi direbbe che il sole non è luminoso, anzi la fonte della luce?

La fede permette di guardare il “sole”, Dio, perché è accoglienza della sua rivelazione nella storia e, per così dire, riceve veramente tutta la luminosità del mistero di Dio, riconoscendo il grande miracolo: Dio si è avvicinato all'uomo, si è offerto alla sua conoscenza, accondiscendendo al limite creaturale della sua ragione (cf. *Dei Verbum*, 13).

Allo stesso tempo, Dio, con la sua grazia, illumina la ragione, le apre orizzonti nuovi, incommensurabili e infiniti. Per questo, la fede costituisce uno stimolo a cercare sempre, a non fermarsi mai e a mai quietarsi nella scoperta inesaurita della verità e della realtà» (UG: 2012). È vero che non posso vedere la fonte della luce, perché è troppo luminosa, ma è altrettanto vero, si può aggiungere, che grazie al sole posso vedere tutte le altre cose.

Anche la croce di Cristo, che era «scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani» (1 Cor 1, 23), non è un avvenimento irrazionale, «ma un fatto salvifico che possiede una propria ragionevolezza riconoscibile alla luce della fede» (UG: 2012). Anche l'apostolo Pietro, in un clima di persecuzioni e di forte esigenza di testimoniare la fede, chiede ai credenti di dare ragione della speranza che è in ognuno di loro e di giustificare con motivate ragioni la loro adesione alla parola del Vangelo (1 Pt 3, 15).

Il Dio-*Logos* è l'incontro tra fede e ragione, tra l'autentico illuminismo greco e la religione cristiana. Fin dal tardo Medioevo, annota Benedetto XVI, si sono sviluppate nella teologia tendenze che rompono questa sintesi tra spirito greco e spirito cristiano. Si tratta di tendenze, che possono avvicinarsi alla dottrina musulmana, secondo la quale Dio è assolutamente trascendente e la sua volontà

non è legata a nessuna delle nostre categorie, neppure a quella della ragionevolezza.

Ibn Hazm, il pensatore medievale della scuola islamica zahirita, si spinge fino a dichiarare che Dio non sarebbe legato neanche dalla sua stessa parola e niente lo obbligherebbe a rivelare a noi la verità. Queste tendenze potrebbero portare all'immagine di un Dio-Arbitrio, che non è legato neanche alla verità e al bene.

Benedetto XVI parla di tre onde della dis-ellenizzazione del cristianesimo a partire dalla Riforma protestante del XVI secolo, che rifiutò il condizionamento della filosofia, della metafisica greca, che determinava la fede dall'esterno in forza di un modo di pensare che non derivava da essa. Lutero cercava la pura forma primordiale della fede, come essa è presente originariamente nella parola biblica. Anche Kant con la sua affermazione di aver dovuto limitare la ragione per far spazio alla fede ha agito in questa prospettiva.

Egli ha ancorato la fede esclusivamente alla ragione pratica, negandole l'accesso al tutto della realtà. La teologia liberale del XIX del XX secolo, il cui maggiore rappresentante è Adolf von Harnack, apportò una seconda onda alla dis-ellenizzazione. Muovendo dalla distinzione di Pascal tra il Dio dei filosofi e il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, Harnack auspicava un ritorno al semplice uomo Gesù e al suo messaggio semplice, che verrebbe prima di tutte le teologizzazioni: sarebbe questo messaggio semplice il vero culmine dello sviluppo religioso dell'umanità.

Il messaggio cristiano era considerato essenzialmente un messaggio morale umanitario. Lo scopo di Harnack era quello di riportare il Cristianesimo in armonia con la ragione moderna, liberandolo da elementi filosofici e teologici, come la fede nella divinità di Cristo e nella trinità di Dio. «Nel sottofondo c'è l'autolimitazione moderna della ragione, espressa in modo classico nelle "critiche" di Kant, nel frattempo però ulteriormente radicalizzata dal pensiero delle scienze naturali.

Questo concetto moderno della ragione si basa su una sintesi tra platonismo (cartesianismo) ed empirismo, che il successo tecnico ha confermato. Da una parte si presuppone la struttura matematica della materia, la sua per così dire razionalità intrinseca, che rende possibile comprenderla ed usarla nella sua efficacia operativa. [...] Dall'altra parte, si tratta della utilizzabilità funzionale della natura per i nostri scopi, dove solo la possibilità di controllare verità o falsità mediante l'esperimento fornisce la certezza decisiva» (DR: 2006).

Tale approccio «esclude il problema di Dio, facendolo apparire come problema ascientifico o prescientifico» (DR: 2006). La ragione viene ridotta a tal punto che «le questioni della religione e dell'*ethos* non la riguardano più. Ciò che rimane dei tentativi di costruire un'etica partendo dalle regole dell'evoluzione o dalla psicologia e dalla sociologia, è semplicemente insufficiente» (DR: 2006).

La terza onda della disellenizzazione è diffusa dall'incontro attuale del cristianesimo con la molteplicità delle culture e sostiene che la sintesi con l'ellenismo, compiutasi nella Chiesa antica, sarebbe stata una prima

inculturazione, che non dovrebbe vincolare le altre culture. «Queste dovrebbero avere il diritto di tornare indietro fino al punto che precedeva quella inculturazione per scoprire il semplice messaggio del Nuovo Testamento ed inculturarli poi di nuovo nei loro rispettivi ambienti» (DR: 2006). Questa tesi non appare a Benedetto XVI solo sbagliata, ma anche «grossolana ed imprecisa».

Infatti, «il Nuovo Testamento è stato scritto in lingua greca e porta in se stesso il contatto con lo spirito greco – un contatto che era maturato nello sviluppo precedente dell'Antico Testamento. Certamente, ci sono elementi nel processo formativo della Chiesa antica che non devono essere integrati in tutte le culture. Ma le decisioni di fondo che, appunto, riguardano il rapporto della fede con la ricerca della ragione umana, queste decisioni di fondo fanno parte della fede stessa e ne sono gli sviluppi, conformi alla sua natura» (DR: 2006).

La fede, nella definizione data dall'apostolo Paolo nella Lettera agli Ebrei, «è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle cose che non si vedono» (Eb 11, 1). Abramo è detto «il padre di tutti i credenti», perché, «per fede, Abramo, chiamato da Dio, obbedì partendo per un luogo che doveva ricevere in eredità, e partì senza sapere dove andava» (Eb 11, 8). «Egli ebbe fede sperando contro ogni speranza» (Rm 4, 18). Se la fede fosse il prodotto del ragionamento, la fede non sarebbe un dono gratuito.

Al tempo stesso, se la fede fosse irrazionale, non sarebbe un atto umano, cioè un atto dell'intelligenza che dà liberamente il proprio assenso alla verità che Dio ha rivelato. L'irrazionalismo è come la notte in cui tutte le vacche sono nere, non ci consente di discernere la verità dall'assurdo, Dio dagli assoluti terrestri, dagli idoli, l'essere dal nulla, la vita dalla morte, il bene dal male.

Senza discernimento non c'è scelta, né *libertas*, e quindi neppure fede. Il fideismo è un prodotto sia della limitazione e dell'impoverimento della ragione sia della visione della trascendenza e della diversità di Dio così accentuate ed esagerate, che, come ha ben colto Benedetto XVI, «anche la nostra ragione, il nostro senso del vero e del bene non sono più un vero specchio di Dio, le cui possibilità abissali rimangono per noi eternamente irraggiungibili e nascoste dietro le sue decisioni effettive» (DR: 2006). Il fideismo, negando il *logos*, nega ogni relazione, ogni legame tra l'uomo e Dio.

Il *logos* (la radice *leg-* significa raccogliere, è la stessa radice di *religio*, legame) è relazione, *agape*. C'è un profondo legame tra fede-ragione-relazione agapica. In contrasto col fideismo, «la fede della Chiesa si è sempre attenuta alla convinzione che tra Dio e noi, tra il suo eterno Spirito creatore e la nostra ragione creata esista una vera analogia, in cui certo le dissomiglianze sono infinitamente più grandi delle somiglianze, non tuttavia fino al punto da abolire l'analogia e il linguaggio (cf. Concilio Laterano IV).

Dio non diventa più divino per il fatto che lo spingiamo lontano da noi in un volontarismo puro e impenetrabile, ma 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 "sorpassa" la conoscenza ed è per questo capace di percepire più del semplice pensiero (cfr Ef 3,19), tuttavia esso rimane l'amore del Dio-logos» (DR: 2006).

**3.** Se Dio è *Logos*, è *Agape*, vi è contraddizione tra questa visione di Dio e la violenza. Per dimostrare questa tesi, Benedetto XVI trae spunto dalla parte edita dal professor Theodore Khoury<sup>8</sup> del colloquio ad Ankara, forse nel 1391, del dotto imperatore bizantino Manuele II Paleologo con un persiano colto su Cristianesimo ed Islam. Nel settimo colloquio l'imperatore tocca il tema dello *ihad* (guerra santa). L'imperatore spiega minuziosamente le ragioni per cui la diffusione della fede mediante la violenza è irragionevole. La violenza contraddice la natura di Dio e la natura dell'anima.

Riporta le testuali parole dell'imperatore: «Dio non si compiace del sangue; non agire secondo ragione (*syn logo*) è contrario alla natura di Dio. La fede è frutto dell'anima, non del corpo. Chi quindi vuole condurre qualcuno alla fede ha bisogno della capacità di parlare bene e di ragionare correttamente, non invece della violenza e della minaccia [...] Per convincere un'anima ragionevole non è necessario disporre né del proprio braccio, né di strumenti per colpire né di qualunque altro mezzo con cui si possa minacciare una persona di morte» (DR: 2006).

Il discorso del papa, anche se si riferisce in modo specifico all'Islam, ha una portata più generale. È antica nella Chiesa la controversia fra chi, come Tertulliano, Origene, Lattanzio, rifiutava il ricorso alle armi e i teorizzatori della "guerra giusta" (*bellum pium*) e legittima<sup>9</sup>. Se Dio è *Logos*, è relazione. L'essere è relazione, il senso dell'essere è la relazione. «L'amore è la relazione perfetta che genera a sua volta essere»<sup>10</sup>. Dio è *Logos* e *Agape*.

L'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio. Per questo non solo la guerra, ma ogni forma di violenza contraddice la natura di Dio e la natura dell'uomo. La ricostruzione dell'unità fede-ragione-carità, che si è infranta nel mondo moderno, si può ritenere «il grande obiettivo del pontificato di Benedetto XVI» ed è anche un punto fermo, irreversibile, dell'umanità e della cultura contemporanea.

Il *Discorso di Ratisbona* del papa emerito Benedetto XVI è una valida confutazione del pensiero unico dominante, che ha ridotto la razionalità alla pura strumentalità tecnico-economica, e del fondamentalismo religioso, che sta provocando tanta violenza. La proposta di allargare il nostro concetto di ragione e di considerare le varie dimensioni dell'unica ragione, nella comune responsabilità per il suo retto uso, è l'antidoto all'irrazionalità e alla violenza.

Se l'essere si dice in tanti modi, come ci ha insegnato Aristotele, perché la realtà è complessa, non possono non essere tanti i modi di conoscerla e raccontarla, dalla scienza all'arte, alla religione. L'assolutizzazione di una sola modalità della ragione rischia di inventare un mondo fittizio o di rappresentare il mondo a una sola dimensione e di ignorare la ricchezza e la

multidimensionalità della realtà che ci circonda.

Francesco Bellino

(articolo tratto da [www.cortiledeigentili.com](http://www.cortiledeigentili.com))

<sup>1</sup> G. Ravasi, *Conoscere il proprio cuore*, San Paolo, Milano, 2013, p. 13.

<sup>2</sup> A. de Saint-Exupéry, *Il Piccolo Principe*, Bompiani, Milano, 2006, p. 98.

<sup>3</sup> G. Ravasi, *op.cit.*, p. 15.

<sup>4</sup> A. H. Maslow, *Verso una psicologia dell'essere*, Ubaldini, Roma, 1971, p. 95.

<sup>5</sup> F. Capra, D. Steidl-Rast con T. Matus, *L'universo come dimora. Conversazioni tra scienza e spiritualità*, Feltrinelli, Milano, 1993, p. 25.

<sup>6</sup> A. Einstein, *The World As I See It*, Philosophical Library, New York, 1949, p. 5.

<sup>7</sup> F. Capra, D. Steindl-Rast con T. Matus, *op.cit.*, p. 62.

<sup>8</sup> Th. Khoury, *Manuel II Paléologue. Entretiens avec un musulman, 7ème controverse*, in «Sources chrétiennes», Cerf, Paris, 1966.

<sup>9</sup> Cf. Ph. Contamine, *La guerre au Moyen Age*, PUF, Paris, 1980.

<sup>10</sup> V. Mancuso, *L'anima e il suo destino*, Cortina, Milano, 2007, p. 72.