

IL “NUOVO REALISMO” E LA RELIGIONE

Georg Sans

Da circa cinque anni si è affacciato nel dibattito culturale il termine di “nuovo realismo”. In Germania questa posizione viene propugnata soprattutto da Markus Gabriel, in Italia da Maurizio Ferraris. Entrambi gli autori sono estremamente prolifici e pubblicano ogni anno almeno un libro sul tema, che sia in inglese o nelle loro rispettive lingue madri. Sia Gabriel che Ferraris sono ottimi conferenzieri e scrivono in un linguaggio accessibile a tutti. Ferraris è diventato noto a un ampio pubblico di lettori con il suo *Manifesto del nuovo realismo*¹ e Gabriel con il saggio *Warum es die Welt nicht gibt* (trad. it. *Perché non esiste il mondo*)². La discussione attorno al “nuovo realismo” viene da allora condotta non solo tra le cerchie di esperti, ma anche sulle terze pagine dei giornali. Secondo quanto raccontato dai protagonisti, l’espressione sarebbe stata coniata in occasione di un pranzo consumato assieme a Napoli³.

Maurizio Ferraris si è laureato nel 1979 con Gianni Vattimo, il quale negli anni Ottanta è stato uno dei principali rappresentanti del postmoderno in Italia e teorico del cosiddetto “pensie-

¹ M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012.

² M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Ullstein, Berlin 2013; ed. it. *Perché non esiste il mondo*, trad. it. S. Maestrone, Bompiani, Milano 2015.

³ Cfr. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. IX., e Gabriel, *Perché non esiste il mondo*, cit., p. 6.

ro debole⁴. Accanto a Umberto Eco, Vattimo è uno degli allievi più influenti del filosofo torinese Luigi Pareyson, il quale si è occupato, oltre che di Fichte e Schelling, soprattutto di esistenzialismo ed estetica. Pareyson ha fondato la celebre «Rivista di Estetica», di cui Maurizio Ferraris è l'attuale direttore. Dopo la sua laurea, Ferraris ha effettuato diversi soggiorni di studio a Heidelberg, per approfondire l'ermeneutica di Hans-Georg Gadamer. Inoltre si è occupato di poststrutturalismo e decostruzionismo. Frutto di questi studi è un libro scritto assieme a Jacques Derrida⁵. A partire dagli anni Novanta Ferraris è andato focalizzando il suo interesse sull'estetica nel significato originario di dottrina della percezione, occupandosi inoltre di questioni relative all'ontologia, e in particolare degli oggetti quotidiani. Da questi studi è nata ad esempio un'«ontologia del telefonino» dall'azzeccatissimo titolo: *Dove sei?*⁶

Markus Gabriel è nato nel 1980 e all'età di soli 29 anni è diventato professore all'Università di Bonn. Nella sua tesi di dottorato si era occupato della tarda filosofia di Schelling, mentre la sua tesi per l'abilitazione alla docenza era dedicata allo scetticismo classico. Successivamente Gabriel ha scritto, tra le altre cose, un volume assieme a Slavoj Žižek⁷. Inoltre ha più volte sottolineato l'influenza di Thomas Nagel sul proprio pensiero. L'azione concertata di Gabriel e Ferraris ha tratto avvio dall'esigenza di superare l'arbitrarietà postmoderna, espressa in formule come "tutto è testo" o "tutto è interpretazione", che nella filosofia del continente e nelle scienze umane hanno avuto durante gli ultimi decenni un seguito sempre più grande. Gabriel definisce la convinzione fondamentale post-

⁴ Cfr. P.A. Rovatti e G. Vattimo, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.

⁵ J. Derrida e M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997.

⁶ M. Ferraris, *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Bompiani, Milano 2005.

⁷ M. Gabriel e S. Žižek, *Mythology, Madness, and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, Continuum, New York-London 2009.

moderna come “costruttivismo” e la fa risalire in ultima analisi a Kant, secondo il quale «noi non possiamo conoscere il mondo così come esso è in sé, perché qualsiasi cosa che conosciamo è sempre in qualche modo prodotta dall'uomo»⁸. All'idealismo trascendentale Gabriel e Ferraris oppongono il loro concetto di realismo, secondo cui i fatti da noi conosciuti esistono a prescindere dalla questione se noi li riconosciamo o no. Il Vesuvio non scompare se nessuno lo osserva o nessuno ne parla.

Ma proprio come sarebbe errato trasformare la realtà in semplici rappresentazioni o testi, i nostri pensieri e la lingua umana non devono essere esclusi dal mondo. Il fatto che io da Napoli veda il Vesuvio non è meno reale del monte stesso o del disegno del vulcano che Goethe realizzò durante il suo viaggio in Italia. Perciò per Gabriel è certo che «i pensieri sui fatti esistono con egual diritto dei fatti sui quali noi riflettiamo»⁹. Il contrasto tra la realtà per come è in sé e il mondo per come ci appare non si supera eliminando di punto in bianco una delle due parti, o riducendo l'una all'altra. L'elemento “nuovo” nel concetto di “realismo” sostenuto da Gabriel è nel respingere non solo il costruttivismo, ma anche l'ipotesi metafisica (ad esso opposta) di un mondo che esiste per così dire anche senza spettatori. In tal modo Gabriel liquida una serie di “cari” idoli. Come vedremo in dettaglio, tra questi idoli c'è anche, oltre alla visione del mondo propria delle scienze naturali, la onto-teologia. Perché entrambe rivendicano la pretesa, inaccettabile per i nuovi realisti, di una spiegazione complessiva del mondo.

⁸ Gabriel, *Perché non esiste il mondo*, cit., pp. 7-8. Ferraris fa i conti con il filosofo di Königsberg in M. Ferraris, *Goodbye, Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004.

⁹ Gabriel, *Perché non esiste il mondo*, cit., p. 11.

1. *Al di là di feticismo e ontoteologia*

Il concetto di “mondo” è presente nel titolo di diversi libri di Gabriel. Con tale termine il filosofo di Bonn definisce l'intero della realtà, o più precisamente, il tentativo dell'uomo di considerare la realtà nella sua totalità. Gabriel ritiene condannati al fallimento tutti gli sforzi effettuati in questa direzione, perché il reale non forma alcuna unità che si possa comprimere in un singolo schema. Al contrario, alla base di ogni *Weltanschauung*, di ogni visione, concezione o spiegazione del mondo c'è l'illusione che ci possa essere la realtà come intero. A ciò si lega lo sforzo umano di cogliere le leggi e i principi generali che determinano l'essenza delle cose. Assieme all'esistenza del mondo Gabriel nega anche la possibilità di comprensione di una tale ragione ultima della correlazione di tutto il reale.

Per Gabriel non fa differenza se la finzione del “mondo” ha origine scientifica o religiosa. La visione o spiegazione scientifica del mondo non è migliore della religione. Il confine non passa tra razionalità scientifica e fede religiosa, ma tra pretesa di totalità da un lato e apertura dall'altro. Gabriel critica sia la scienza, sia la religione, nella misura in cui entrambe pretendono di comprendere il mondo come un intero. «L'idea che le visioni del mondo siano in generale tentativi di una spiegazione razionale del mondo si basa su una filosofia della scienza mal indirizzata e un'errata concezione della religione come spiegazione del mondo pseudoscientifica o protoscientifica»¹⁰. In tal modo Gabriel respinge anche la visione quasi-religiosa che si manifesta nella fede nella scienza di molti contemporanei. Né la religione è “scienza” nel senso di spiegazione razionale del mondo, né la scienza dovrebbe essere una “religione” nel senso di fede in qualcosa che non regga la verifica tramite esperienza.

¹⁰ M. Gabriel, *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Suhrkamp, Berlin 2016, p. 59.

L'atteggiamento quasi religioso dello scienziato rappresenta una sorta di caricatura della religione. La fede si rivolge a qualcosa che viene prodotto dall'uomo stesso e che dovrebbe rappresentare un ordine superiore, che in realtà non c'è. L'oggetto di una tale religione è per Gabriel nient'altro che un feticcio. Con il termine di feticcio Gabriel intende «la proiezione di forze sovranaturali su un oggetto che si è fabbricato». L'uomo ha bisogno del feticcio per «integrare la propria identità in un intero razionale»¹¹. Il presunto "intero" razionale non è esso stesso il feticcio, dal quale viene semplicemente rappresentato. Se gli adepti di una religione tribale cercano di dominare le forze della natura erigendo un totem, fanno in fondo la stessa cosa che fa l'uomo moderno che crede di poter risolvere tutti i problemi della propria vita attraverso il progresso tecnico. Gabriel definisce con feticismo ciò che Max Weber chiamava "razionalizzazione", individuando in ciò il segno caratteristico della società moderna. Il termine chiave weberiano del "disincanto del mondo" non è inteso affatto, secondo Gabriel, in senso neutro, bensì indica il paradosso di una fede nel progresso che si ritiene superiore alla religione¹².

Per l'ipotesi di un senso che potesse fondare e spiegare l'ordine delle cose Friedrich Nietzsche coniò l'espressione *Hinterwelt*, "retromondo". Egli fa narrare al suo Zarathustra come questi vedesse il mondo come opera di Dio finché scopri che questo Dio era a sua volta una creazione dell'uomo¹³. Il "retromondo" di Nietzsche non è popolato soltanto dal Dio cristiano: ad esso appartengono anche le costruzioni teoriche della spiegazione filosofica o scientifica del mondo, ad esempio le idee di Platone o le leggi della fisica. La ricerca di orientamento e sicurezza da parte degli uomini è ben presente allo psicanalista

¹¹ Gabriel, *Perché non esiste il mondo*, cit., p. 170.

¹² Ivi, pp. 167-169.

¹³ Ivi, pp. 178-179.

francese Jacques Lacan quando parla della tendenza di vedere ovunque il «grande Altro», che pare conoscere e guidare la varietà, altrimenti sconcertante, della realtà¹⁴. Qualsiasi forma di feticismo l'uomo scelga quale suo rifugio, egli resta sempre nella sfera religiosa.

Nella sua descrizione del feticismo, Gabriel è interessato più al modello generale che ai feticci concreti. Altrimenti egli avrebbe prestato maggior attenzione al rapporto tra le forze sovranaturali e l'oggetto su cui esse vengono proiettate. Dal divario tra il feticcio e ciò che esso dovrebbe rappresentare prende le mosse la polemica di Ferraris contro il cristianesimo. Dieci anni fa il filosofo torinese pubblicò un pamphlet dal titolo *Babbo Natale, Gesù adulto. In cosa crede chi crede?*¹⁵ Dopo che la critica alla religione si era occupata soprattutto del contenuto dogmatico del cristianesimo, e i difensori della religione, di contro, avevano messo in luce i dogmi che si celano anche sotto ogni *Weltanschauung*, per quanto secolare, Ferraris per così dire ribalta la questione. Egli non si interroga sulle convinzioni quasi religiose delle persone prive di fede, ma proprio sulle effettive opinioni dei credenti.

Ferraris invita i suoi lettori a fare l'esperimento mentale di un sondaggio tra chi va a messa. Secondo la sua supposizione, verosimilmente non del tutto campata in aria, soltanto pochi tra coloro che pure si ritengono buoni cattolici sanno, ad esempio, cosa si intende con il dogma della Immacolata concezione di Maria. Ironicamente egli si immagina quali eresie si sentirebbero uscire dalla bocca dei fedeli. Al centro del volume sta l'insinuazione che molti fedeli cristiani non siano nemmeno convinti della resurrezione dei morti. Invece di un avvenimento reale, essi considererebbero ad esempio

¹⁴ Ivi, pp. 171-173.

¹⁵ M. Ferraris, *Babbo Natale, Gesù adulto. In cosa crede chi crede?*, Bompiani, Milano 2006.

la resurrezione come un'allegoria del miglioramento morale dell'uomo¹⁶. Al filosofo non interessa la difesa della vera fede, quanto piuttosto rilevare la distanza che separa i credenti di una religione dalla realtà quotidiana. Nel quotidiano, afferma la sua tesi polemica, è più probabile incontrare Babbo Natale che la resurrezione dei morti:

Si può dubitare che Cristo sia risorto (perché è peggio che credere a Babbo Natale) ma si può credere nella moltiplicazione dei pani e dei pesci perché non è poi tanto diverso da cose che abbiamo sotto gli occhi, come l'inflazione, o remissione di bond argentini¹⁷.

A differenza di Gabriel, Ferraris si serve dell'ontologia del nuovo realismo soprattutto per presentare il carattere dubbio della religione. Chi professa la fede in Dio spesso non sa a cosa si riferisce, e quale significato abbia "Dio". Con pungente ironia l'autore racconta del tentativo di sua nonna di insegnargli le buone maniere a tavola:

Tra le origini del mio disagio nei confronti della religione, c'è un monito di mia nonna, quando avrò avuto sei anni: "Non comportarti male, perché il Signore si offende". E io, per schivare l'ammonizione con una domanda imbarazzante: "Chi è il Signore? Topolino?"¹⁸

Non sappiamo cosa rispose la nonna. Invece il nipote, nel frattempo cresciuto, riflette sull'impossibilità di concepire il concetto di "Dio". Si tratta infatti non solo di un oggetto vago e indefinito, ma oltre a ciò Dio dovrebbe essere pensato come

¹⁶ Ivi, pp. 45-56.

¹⁷ Ivi, p. 82.

¹⁸ M. Ferraris, *Non sapendo a chi credere*, «Il Sole 24 Ore», 29 ottobre 2006, p. 37.

qualcosa di infinito. Di fronte a questa difficoltà capitola la maggior parte dei credenti. Invece di venerare Dio, essi seguono piuttosto la figura di chi dovrebbe essergli più vicino, ovvero il Papa, le cui affermazioni sono riportate sui giornali, la cui voce si sente alla radio, e le cui uscite pubbliche possono essere viste in televisione. Così il pamphlet sfocia in una riedizione della tesi sarcastica di Joseph de Maistre, secondo cui il cattolico è tale «non perché crede in Dio, ma perché ubbidisce al Papa»¹⁹.

Ferraris non parla né di un feticcio né di feticismo, ma la definizione di Gabriel può essere tranquillamente applicata alla sua descrizione del cristianesimo. Ciò vale anche per la deduzione che i fedeli “credono” soltanto di credere in Dio²⁰. Ma nel momento in cui essi considerano Dio una parte della realtà infinita – o fanno un Dio di un oggetto infinito – la loro fede non si riferisce in realtà a Dio. In un libro pensato e pubblicato per un vasto pubblico questa riflessione può forse passare. Ma avrebbe difficoltà a sostenere una verifica filosofica. L'argomento appare in un primo momento presupporre il postulato ontologico fondamentale di Quine, secondo cui esistono solo quelle entità le cui condizioni di identità siano fissate, ovvero delle quali conosciamo le caratteristiche²¹. Fintanto che non so chi o cosa sia Dio, non posso credere in Dio. A tale affermazione è possibile ovviamente obiettare che supponiamo l'esistenza di tutta una serie di oggetti senza sapere cosa siano esattamente. Si provi ad esempio a chiedere agli spettatori di una partita di calcio cos'è la trappola del fuorigioco, oppure ai clienti di una banca cosa è un dividendo.

Mentre nelle situazioni quotidiane come quelle citate ci sono almeno degli esperti che possono fornire tali informazioni,

¹⁹ Ferraris, *Babbo Natale, Gesù adulto*, cit., p. 128.

²⁰ Ivi, p. 76.

²¹ In un libro successivo Ferraris respinge espressamente la concezione di Quine (cfr. M. Ferraris, *Realismo positivo*, Rosenberg & Sellier, Torino 2013, p. 45).

nelle scienze accade che nemmeno gli specialisti conoscono un determinato fenomeno. Allo stesso tempo, tuttavia, nessuno metterebbe in dubbio l'esistenza dell'oggetto sconosciuto: fino al chiarimento definitivo del significato la comunità di studiosi si accontenta di una descrizione provvisoria. Di norma sono sufficienti definizioni come "il liquido in questa provetta" oppure "l'ultimo teorema di Fermat" per poterci riferire a qualcosa. I dubbi sull'esistenza dell'oggetto sorgono soltanto se si verificano delle incongruenze. Se qualcuno parlasse di un liquido in una provetta e contemporaneamente indicasse un blocco di metallo, oppure mettesse in collegamento il nome di Fermat con le potenze dei numeri naturali o la somma degli angoli di un triangolo, l'identità di ciò che è stato citato diventerebbe dubbia. In relazione alla religione si crea perciò lo spazio per lasciare la comprensione delle caratteristiche di Dio ai filosofi e ai teologi. Affermare che i fedeli si limitino a supporre di credere a Dio sarebbe erroneo al pari della critica nei confronti di un tifoso di calcio che parlasse di un gol in fuorigioco senza sapere esattamente in cosa consista il fuorigioco.

Come ci insegna tale paragone, per la religione è sufficiente fornire un'indicazione generica dell'ambito in cui i suoi concetti avrebbero un significato. Gabriel chiama questi ambiti *Sinnfelder*, "campi di significato", su cui torneremo più avanti. Per quanto riguarda il discorso su Dio, il fedele potrebbe ad esempio affermare che si tratta di un oggetto impossibile da afferrare empiricamente. Perciò è certo che né il Papa né Babbo Natale possono essere Dio. Il procedere del ragionamento dipende essenzialmente dagli altri tipi di oggetti che l'interlocutore è disposto ad ammettere. L'opposizione al costruttivismo da parte del nuovo realismo suggerisce l'idea che tutto ciò che non può essere percepito dai sensi sia un prodotto della nostra immaginazione. In tal senso, Dio sarebbe nel migliore dei casi un oggetto finzionale e dovrebbe quindi ammettere il paragone con Topolino. Tale interpretazione deriva dall'affermazione

sopra citata di Maurizio Ferraris secondo il quale la fede nella resurrezione sarebbe peggiore della fede in Babbo Natale. Essa è interpretabile nel senso che le finzioni sono tanto più credibili quanto più sono vicine alla nostra esperienza quotidiana. Di contro, la religione sarebbe tanto più inattendibile quanto più si distacca dal quotidiano.

Il credente potrebbe opporre la considerazione che chi vuole comprendere il significato della religione necessita di una ontologia più ricca. Non è sufficiente che Ferraris distingua tra finzione e fatti, ovvero tra ciò che ci immaginiamo o inventiamo, da un lato, e un mondo esterno che corregge le nostre opinioni dall'altro²². Anche se si condivide l'idea che non tutto ciò che è reale nella nostra immaginazione esiste veramente al di fuori di noi, e che i dubbi ontologici possano essere meglio discussi a partire dal mondo quotidiano, esperibile ai sensi, non ne deriva necessariamente la finzionalizzazione di tutto ciò che non possiamo vedere o afferrare. In primo luogo merita registrare solo il fatto che Dio non è, in ogni caso, un oggetto materiale tra gli altri. Ovunque Dio venga identificato o confuso con una parte della realtà finita, la religione diventa feticismo.

Secondo Gabriel il feticismo deriva dal desiderio fallace di voler dare un ordine unitario alla realtà nel suo complesso. Una tale aspirazione non conduce necessariamente alla religione o alla fede nella scienza, ma può anche prendere la forma di una spiegazione filosofica del mondo, come è nel caso, da Kant in poi, della cosiddetta ontoteologia. Con questo termine Gabriel intende «l'intersezione della metafisica (la teoria dell'assoluta totalità dell'esistente, del mondo come mondo) e dell'ontologia

²² Nel frattempo Ferraris parla di una realtà epistemica (*e-realtà*) e una realtà ontologica (*ω-realtà*). Della prima fa parte ciò che rientra nell'ambito della nostra conoscenza; la seconda si mostra nella resistenza che oppone alle nostre opinioni (cfr. Ferraris, *Realismo positivo*, cit., pp. 89-91).

(la ricerca sistematica del senso e significato di "esistenza")²³. L'ontoteologia non rappresenta quindi semplicemente, in generale, la concezione di Dio come essente tra gli altri, bensì l'idea che, così come ci sono le cose finite, esiste anche la totalità del mondo o la causa originaria. La rigida separazione tra ontologia e metafisica permette a Gabriel di tenere distante dal nuovo realismo ogni tipo di posizione assoluta. Tutto ciò che esiste ci appare in un campo di senso, ma non c'è nulla a cui facciamo capo tutti i campi di senso. Ogni tentativo di cogliere l'intero o la sua unità ci conduce obbligatoriamente al feticismo. Tuttavia, Gabriel vede un futuro per la religione al di là di ontoteologia e feticismo²⁴. A questa ipotesi intendiamo rivolgerci adesso.

2. *La religione come ricerca di senso*

Nell'introduzione al suo ultimo libro Markus Gabriel constata: «Se la religione dipendesse essenzialmente dalla possibilità di una visione del mondo (cosa di cui dubito) dovremmo allora in effetti considerarla in generale (e non solo nelle sue manifestazioni patologiche fondamentaliste) come un fallito relitto del passato e cambiarla con altre pratiche»²⁵. L'interpretazione di questa osservazione pone il lettore di fronte a un compito non facile. Siccome la religione non è il tema del libro, l'autore rimanda al relativo capitolo di *Warum es die Welt nicht gibt*. Allo stesso tempo invita a sviluppare una concezione della religione che possa fare a meno di una visione o spiegazione

²³ Gabriel, *Sinn und Existenz*, cit., p. 57. Cfr. a questo proposito più approfonditamente M. Gabriel, *Metafisica o Ontologia?*, «Epekeina», 5 (2015), pp. 9-32.

²⁴ Gabriel ravvisa un allontanamento da feticismo e idolatria già nell'iconoclastia dell'Antico Testamento (cfr. Gabriel, *Perché non esiste il mondo*, cit., pp. 181-182).

²⁵ Gabriel, *Sinn und Existenz*, cit., p. 60.

del mondo nel senso indicato da lui stesso. Si tratta quindi di una religione che non pretende di possedere una formula del mondo (*theory of everything*), né di guardare la realtà da un punto di vista simil-divino (*sub specie aeternitatis*).

Gabriel si richiama al giovane Schleiermacher e alla sua concezione della religione come «senso e gusto per l'infinito»²⁶. Per sottrarla all'influenza di metafisica e morale, Schleiermacher non ascrive la religione all'ambito della ragione o della volontà, ma a quello del sentimento. Il sentimento religioso, a sua volta, conduce Schleiermacher alla formula dell'intuizione dell'«Universo»²⁷, intendendo con ciò l'esperienza dell'essere portato e protetto in una realtà infinita. Sullo sfondo ci sono il pensiero della *Alleinheit* («unitotalità») e la dottrina dell'*amor Dei intellectualis*, tratta dall'*Etica* spinoziana, che non possono essere approfonditi in questa sede. Gabriel descrive la religione come la ricerca di «tracce di senso nell'infinito»²⁸. La ricerca inizia non appena l'uomo mette in dubbio la finalità del proprio esistere e agire. La religione porta senso negli eventi in quanto crea un ordine che include l'uomo e al tempo stesso lo trascende. «La religione in senso non feticistico è l'impressione di essere partecipi di un senso, sebbene questo sia al di là di ciò che comprendiamo»²⁹.

Dalle poche tracce di Gabriel vorrei cercare di sviluppare più in dettaglio la sua visione della religione. Per far ciò occorre prima trovare un'intesa sulla cosiddetta ontologia dei campi di senso. Come già accennato, l'esistenza di oggetti si trova per Gabriel in un nesso indissolubile con il campo di senso in cui essi

²⁶ Gabriel, *Perché non esiste il mondo*, cit., p. 173. Cfr. F.D.E. Schleiermacher, *Sulla religione. Discorsi alle persone colte che la disprezzano*, trad. ital. e introduzione a cura di G. Moretto, in Id., *Scritti filosofici*, UTET, Torino 1998, pp. 83-255, qui p. 114.

²⁷ Schleiermacher, *op. cit.*, p. 115.

²⁸ Gabriel, *Perché non esiste il mondo*, cit., p. 183.

²⁹ Ivi, p. 182.

appaiono³⁰. Possiamo incontrare il vulcano Etna in un manuale di geologia così come in un depliant pubblicitario per turisti invernali o nella biografia del filosofo Empedocle. Sebbene ogni volta si tratti dello stesso monte, esso viene osservato da punti di vista molto diversi. Ad esempio, per il dramma di Hölderlin *La morte di Empedocle* non è molto importante se sull'Etna ci sia o meno la neve. Ma non solo il Vesuvio o l'Etna, per Gabriel anche i campi di senso in cui essi compaiono sono oggetti. Ne consegue che ogni campo di senso – come oggetto – esiste a sua volta in un ulteriore campo di senso³¹. Se c'è l'Etna nel dramma di Hölderlin allora esiste appunto anche il dramma.

Questa concezione dell'esistenza fa del nuovo realismo una posizione ontologicamente alquanto liberale. Gabriel afferma essere possibile un numero indefinito di campi di senso³². Inoltre, il singolo oggetto può comparire in una quantità imprecisata di campi di senso. Differenti campi di senso possono intersecarsi parzialmente o sovrapporsi. Gabriel esclude soltanto l'eventualità di un campo di senso che tutto comprende. Non c'è nessun campo di senso in cui tutto il resto compaia come oggetto. Questo è il motivo per cui secondo Gabriel non esiste il mondo. Perché se con il termine "mondo" si intende qualcosa come la totalità di tutto il reale³³, dovrebbe trattarsi di un ambito che contiene in sé tutti gli oggetti, ma a sua volta non dovrebbe essere un oggetto, ovvero un campo di senso. Nel momento in cui Gabriel nega l'esistenza del mondo egli elude il

³⁰ Cfr. Gabriel, *Perché non esiste il mondo*, cit., pp. 79-86, e Gabriel, *Sinn und Existenz*, cit., pp. 183-193.

³¹ Gabriel, *Perché non esiste il mondo*, cit., pp. 93-94.

³² Gabriel, *Sinn und Existenz*, cit., p. 276.

³³ «Il mondo è il campo di senso di tutti i campi di senso, il campo di senso nel quale tutti gli altri campi di senso appaiono» (Gabriel, *Perché non esiste il mondo*, cit., p. 88; cfr. Gabriel, *Sinn und Existenz*, cit., p. 224). Dal punto di vista terminologico, Gabriel distingue l'universo in spazio e tempo dal "mondo" (cfr. Gabriel, *Sinn und Existenz*, cit., p. 21). Egli respinge il Naturalismo con la motivazione che esso confonde l'universo con il mondo.

problema relativo al fatto che altrimenti il mondo (come campo di senso) dovrebbe contenere se stesso (come oggetto). Oppure il mondo – come presunta totalità – dovrebbe comparire in un campo di senso ancora più ampio, il che porterebbe tuttavia a un regresso infinito³⁴. La concezione che il mondo non esiste e che quindi non c'è niente che formi l'oggetto di una teoria onnicomprensiva viene chiamata da Gabriel «nichilismo metafisico» e segna la sua formula della *Keine-Welt-Anschauung*, la “visione senza mondo”³⁵.

Dall'assunzione di una posizione nichilista riguardo al concetto di mondo consegue il fatto che la ricerca religiosa di senso non può mirare a una spiegazione del mondo. Ogni tentativo della religione di tracciare un'immagine della realtà come intero finisce nel vuoto o minaccia di ricadere nel feticismo. Perciò il significato della religione deve essere trovato a partire dalla sua funzione esistenziale. L'uomo cerca un senso, come abbiamo visto, perché diventa consapevole della distanza che lo separa dalla realtà e dalle proprie possibilità. In quanto essere libero non è vincolato a nulla di preciso. Dall'esperienza di questa distanza sorge la domanda: chi sono io? La risposta non può darsela il singolo individuo, perché non domina la realtà che lo circonda e neppure le proprie possibilità. Anzi, entrambe le cose si mostrano come uno spazio infinito in cui l'uomo rischia di perdersi. Una tale perdita di sé equivarrebbe alla rassegnata constatazione dell'assenza di senso dell'esistenza. La ricerca di senso è invece supportata dal desiderio di occupare il nostro posto nell'«infinito (per antonomasia inattingibile e immodificabile)» in cui ci troviamo. La religione «scaturisce dal nostro bisogno di ritornare in noi da una distanza massima»³⁶.

³⁴ Cfr. Gabriel, *Perché non esiste il mondo*, cit., pp. 94-96, e Gabriel, *Sinn und Existenz*, cit., pp. 230-232.

³⁵ Gabriel, *Sinn und Existenz*, cit., pp. 30-31; 229.

³⁶ Gabriel, *Perché non esiste il mondo*, cit., p. 189. Nelle pagine che seguono Gabriel si richiama alla kierkegaardiana determinazione del sé come

Come si accorda il discorso dell'infinito con l'ontologia dei campi di senso di Gabriel? Secondo i principi della sua ontologia l'infinito non può essere né un oggetto, né la totalità dell'esistente. Perciò il concetto dell'infinito può al massimo riferirsi al fatto che ci sono infiniti campi di senso, che quindi lo spazio di ciò che eventualmente è il caso non possiede per noi dei confini riconoscibili. Nonostante ciò – a dispetto della sua critica del feticismo – Gabriel sembra ipostatizzare l'infinito e assimilarlo a Dio, quando scrive «che noi incontriamo Dio o il divino quando raggiungiamo la distanza massima, apprendendo che tutto è possibile»³⁷. La religione apre quindi un nuovo campo di senso in cui l'uomo appare come immerso nell'intero della realtà, senza che questo intero possa essere spiegato o compreso. Ciò che impedisce a Gabriel di fare questa concessione è, come abbiamo visto, la tesi che la totalità dell'esistente si sottrae alla nostra comprensione. Perciò, come Kant con il concetto di "incondizionato", anche Gabriel parla dell'infinito come di un'idea: «Dio è l'idea secondo la quale l'intero è sensato, sebbene ecceda la nostra forza di comprensione»³⁸.

Quale status ontologico ha quindi l'idea di Dio? Dato che il mondo non esiste, Dio non può essere né equiparato – nella maniera panteistica – con l'intero della realtà, né può essere presupposto come ragione del mondo – secondo l'approccio teistico. Come chi o come cosa deve essere allora pensato Dio? Gabriel dichiara lapidario: «Più precisamente, è naturale che Dio esista, la questione è solo in quale campo di senso esso appaia come "Dio"»³⁹. Gabriel non fornisce una risposta chiara. Se il campo di senso in cui Dio appare non è una *Weltanschauung*, ma soltanto l'espressione del ritorno dell'uomo dall'infinito

un rapportarsi a se stessi (cfr. pp. 190-195).

³⁷ Ivi, p. 194.

³⁸ Ivi, p. 182.

³⁹ Ivi, p. 194.

a se stesso, “Dio” può assumere i più diversi significati. Da questo punto di vista Gabriel si trova di nuovo in linea con Scheiermacher, il quale riteneva possibile una moltitudine di modi di considerare l’universo⁴⁰.

Nei suoi discorsi *Sulla religione*⁴¹ Schleiermacher classifica l’umanità in tre gruppi, ovvero dapprima coloro ai quali l’universo appare come un caos uniforme e disordinato; quindi quelli che nell’universo vedono una molteplicità di elementi e forze opposte, infine quelli che considerano l’universo come un sistema unitario. Ogni visione del mondo corrisponde a un tipo diverso di religione. Se il mondo è costituito dal caos, anche Dio non rappresenta nessun essere determinato: gli uomini adorano in tal caso feticci o idoli. Chi vede il mondo come pluralità di principi in opposizione reciproca avrà un approccio religioso politeista. Ogni divinità possiede il proprio campo di pertinenza e segue le proprie particolari inclinazioni. Soltanto laddove l’universo viene pensato come unità sistematica sorge l’idea di una divinità personale, che in qualità di essere libero ha creato il mondo. Tuttavia il teismo, secondo Schleiermacher, non è senza alternative. Proprio come la fede in un Dio personale, anche il panteismo di Spinoza si accorda con la visione dell’universo come totalità. Perciò Scheiermacher non vuole rifiutare il titolo di “religione” nemmeno a «ciò che viene chiamato ateismo» (intendendo qui la visione spinoziana del mondo).

Ovviamente le diverse concezioni dell’universo non hanno per Schleiermacher lo stesso rango, ma rappresentano diversi livelli nel processo di formazione dell’umanità. Di conseguenza il pensiero della *Alleinheit* come religione è superiore alle forme precedenti:

⁴⁰ Ivi, pp. 186-187.

⁴¹ Si veda, di seguito, Schleiermacher, *op. cit.*, pp. 153-157 e 222-225.

Colui che lo intuisce [l'universo], in questo modo, come uno e tutto, non dovrebbe avere, anche senza l'idea di un Dio, più religione del politeista più colto? Spinoza non dovrebbe essere altrettanto superiore a un pio romano quanto Lucrezio lo è a un adoratore di idoli?⁴²

Quando Gabriel elogia espressamente Schleiermacher in quanto arriva addirittura a definire la religione come "ateismo"⁴³, occorre chiarire che non si tratta di una definizione dello stesso Schleiermacher, il quale parla invece di ciò che «viene chiamato» ateismo. E soprattutto, Gabriel tace il fatto che tale cosiddetto "ateismo" sarebbe proprio una *Weltanschauung* nel senso da lui rifiutato. Perché secondo Schleiermacher sia il panteismo che il teismo, o il personalismo, derivano da una visione della realtà come tutto unitario. Perciò il concetto di religione di Gabriel non corrisponde alle due tipologie che Schleiermacher attribuisce agli "intellettuali"⁴⁴.

Qualunque possa essere l'idea che Schleiermacher ha della religione, dalle sue affermazioni non è possibile evincere considerazioni riguardo alla questione citata in precedenza da Gabriel, relativa al campo di senso in cui Dio apparirebbe. Se ci atteniamo al nuovo realismo nella forma sostenuta da Ferraris, la risposta potrebbe suonare più o meno così: la fede in Dio è una finzione a cui nulla corrisponde nella realtà esperibile ai sensi, oppure che si riferisce in malafede a cose del mondo quotidiano, che si tratti di Babbo Natale o del Papa. Dietro gli sforzi di collegare la religione a qualcosa di esperibile ai sensi si cela per Ferraris l'esigenza di opporsi alla tendenza

⁴² Ivi, p. 154.

⁴³ Gabriel, *Perché non esiste il mondo*, cit., p. 174.

⁴⁴ Gabriel potrebbe obiettare che con la visione panteistica dell'universo Schleiermacher intende qualcosa di diverso da una spiegazione del mondo. Con un'obiezione del genere Gabriel imporrebbe tuttavia a Schleiermacher una lettura dell'*Etica* spinoziana che si accordi con ciò.

da lui definita “realitismo”, ovvero ritenere la realtà virtuale di Internet, dei social-network o della reality TV altrettanto reale come la nostra vita nello spazio e nel tempo⁴⁵. Una tale visione fallace nasconde secondo Ferraris il rischio di cadere in uno stato maniaco-depressivo.

Se tra realtà e rappresentazione non c'è differenza, allora lo stato d'animo predominante diviene la malinconia, o meglio quella che potremmo definire come una sindrome bipolare che oscilla tra il senso di onnipotenza e il sentimento della vanità del tutto⁴⁶.

Il realitismo è la variante postmoderna della concezione definita da Gabriel come costruttivismo, secondo cui la realtà è creata totalmente dal soggetto conoscente. Sia il realitismo sia il costruttivismo possono tranquillamente convivere con l'assicurazione che ovviamente tutto ciò che noi uomini pensiamo o inventiamo esiste realmente nella nostra immaginazione. Ciò che entrambe le concezioni negano, e che invece è rivendicato con forza dal realismo, è la convinzione che al di là della nostra immaginazione ci sia una realtà che esiste indipendentemente dal fatto che (e come) sia stata da noi pensata. Le nostre opinioni vanno verificate su ciò che è il caso, ed eventualmente saranno da esso corrette. In relazione all'essenza della religione il realismo pone la questione se siamo noi che inseriamo all'interno della realtà il senso cercato, oppure se troviamo un senso già presente. La religione «scaturisce dal bisogno di comprendere come possa esserci nel mondo un senso che possa venir compreso, senza che esso venga da noi introdotto»⁴⁷. Per non cader vittima di illusioni il credente dovrebbe porsi la faticosa domanda su come sia in realtà l'oggetto di fede,

⁴⁵ Cfr. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., pp. 24-26.

⁴⁶ Ivi, p. 25.

⁴⁷ Gabriel, *Perché non esiste il mondo*, cit., p. 189.

se sia possibile distinguere il senso religioso dalla semplice immaginazione. Nella misura in cui il nuovo realismo non risponde affermativamente alla ultima questione, compie una mistificazione. Celebra come "realismo" qualcosa che nella terminologia tradizionale si sarebbe chiamata una interpretazione antirealistica della lingua religiosa, secondo cui parole come "Dio" hanno un significato, che non è tuttavia possibile riferire a nessun oggetto esistente indipendentemente da noi.

Antirealistica suona ad esempio la considerazione di Gabriel che se gli uomini credono in Dio «portano a espressione la loro fiducia che vi sia un senso che ci si sottrae, ma che allo stesso tempo ci coinvolge»⁴⁸. Dato che Gabriel non dice in qual senso Dio esiste, lasciando così aperta la questione, alla fiducia religiosa non serve a nulla la professione di realismo. Per rendere ancor più evidente quali siano le difficoltà connesse con tale problematica è sufficiente gettare uno sguardo sul tentativo di Volker Gerhardt di concepire il divino come «senso del senso»⁴⁹. Per Gerhardt, non meno che per Gabriel, vale il fatto che "senso" indica il modo in cui un oggetto ci è dato. Gerhardt usa il termine in tutta l'ampiezza dei suoi significati: dalla percezione attraverso i nostri cinque "sensi", al "senso" di ciò che è pensato o detto, fino al "senso" della propria vita. La formula del «senso del senso» indica che la religione si muove in un certo qual modo su un metalivello rispetto alle altre tipologie di senso, senza per questo smettere di essere un tipo di "senso". Gerhardt ammette espressamente anche un'interpretazione personale di questo «senso del senso». «Dio è il nome per il divino, nella misura in cui riusciamo a concepirlo in analogia con la nostra persona»⁵⁰.

⁴⁸ Ivi, p. 182.

⁴⁹ Cfr. V. Gerhardt, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, Beck, München 2014.

⁵⁰ Ivi, p. 32.

All'attento lettore non sfugge che il discorso di Gerhardt del senso del senso ammette una interpretazione antirealistica così come l'ontologia dei campi di senso di Gabriel. Per quanto riguarda la comprensione di Dio come persona può benissimo trattarsi della mia immaginazione. Ma potrebbe anche essere che tutta la nostra aspirazione a trovare un senso resti alla fine soltanto un desiderio inappagato. La differenza tra i due filosofi si trova su un altro piano. Mentre Gabriel loda la propria posizione come "realismo", spingendo involontariamente il suo lettore a porsi la questione se l'oggetto della religione sia reale, e cosa significhi in tal senso "realtà", Gerhardt ricorda la relazione reciproca di fede e sapere. Non solo la religione, ma anche i nostri rapporti quotidiani presuppongono la fede che le cose stiano realmente come esse ci appaiono. Questa fede viene definita da Gerhardt un «atteggiamento rivolto al sapere»⁵¹. Alla base di ogni sapere c'è «la fiducia nel mondo fatto oggetto, nella comprensibilità all'interno della comunità umana e in coloro che sanno»⁵². Qualsiasi certezza epistemica si rivela essere una modalità della fede in senso ampio. Da ciò la fede religiosa si distingue per il suo oggetto, ma non per la sua forma.

Gerhardt non lascia dubbi sul fatto che nella fede religiosa sia in ballo la realtà, non meno che nella fede quotidiana nel sapere. "Fede" significa che «qualcosa è veramente così, sebbene non si possa provare con certezza per chiunque»⁵³. Gerhardt evita l'impressione di un contrasto tra la fede nella realtà esperibile ai sensi e la fede religiosa nel divino. L'obiezione che si tratti di antirealismo non può quindi essere indirizzata contro la sua idea di religione in particolare, ma soltanto contro la sua concezione della fede in generale. Il nuovo realismo è

⁵¹ Ivi, pp. 148-208.

⁵² Ivi, p. 176.

⁵³ Ivi, p. 177.

vittima di un'illusione quando pensa di sfuggire al rischio di scetticismo ritenendo una parte della realtà indipendente da noi, e un'altra parte come costruita da noi. Di fronte a questa alternativa la filosofia si invischia in questioni che riguardano il confine tra realtà e finzione. Per il divino, come risultato della nostra ricerca di senso e come oggetto che non possiamo semplicemente introdurre nel mondo⁵⁴, non pare esserci posto nel nuovo realismo. Da ciò non ne consegue che la filosofia della religione debba tornare a essere un modello ontoteologico della spiegazione del mondo. Occorrerà continuare ad ascoltare l'avvertimento di Gabriel che Dio non esiste «se per Dio intendiamo un oggetto o un superoggetto che garantisce il senso della nostra vita»⁵⁵. Trovare una strada tra Babbo Natale o il Papa da un lato e un tale "superoggetto" dall'altro, è un problema che il nuovo realismo non è in grado di risolvere.

Traduzione dal tedesco di Paolo Scotini

⁵⁴ Cfr. Gabriel, *Perché non esiste il mondo*, cit., p. 189.

⁵⁵ Ivi, p. 197.