

SAGGIO

di Sofia Vescovelli

**ATEISMO E DIVERSITÀ RELIGIOSA:
CRITICHE ATEE AL PLURALISMO DI JOHN HICK**

Un'idea piuttosto diffusa fuori dal mondo accademico riguarda il rapporto tra ateismo e religione: l'ateismo non viene ritenuto una corrente interessata ai problemi di natura religiosa, tantomeno alle questioni della pluralità e del dialogo tra religioni. In realtà molti pensatori atei hanno studiato a lungo il fenomeno religioso, offrendo critiche stimolanti che hanno rappresentato una sfida e sono state un momento fondamentale per l'autocomprensione della religione, così come per la riflessione filosofica.

Di fronte alla pluralità religiosa del mondo contemporaneo e ai problemi legati al dialogo tra religioni sono diverse le posizioni che si possono assumere. Per i sostenitori dell'ateismo la presenza di una molteplicità di concezioni religiose dimostra l'illusorietà della religione: la conflittualità esistente tra le pretese veritative delle varie tradizioni religiose e la difformità che si riscontra nel modo di concepire il divino mostrano l'infondatezza della religione stessa, considerata una proiezione umana. Ogni cultura vive e concepisce la realtà divina in modi assai diversi, spesso contraddittori; esistono religioni monoteiste e religioni politeiste, concezioni personali di Dio e visioni impersonali del divino, correnti religiose rigidamente organizzate e tradizioni poco strutturate, ecc. Inoltre ogni fede asserisce che il proprio fondatore e/o i propri testi sacri sono i portatori esclusivi dell'assoluta verità e sono l'unica via verso la salvezza; il problema è che non è possibile stabilire chi abbia ragione o meno. Per l'ateo questa situazione di conflitto indica come la religione sia un fenomeno puramente e totalmente umano, frutto di un meccanismo psicologico e antropologico di proiezione.

D'altra parte, tra i credenti, sono numerose le risposte al problema posto dalla pluralità religiosa¹. È possibile percorrere la via dell'esclusivismo, secondo cui solo la propria religione è vera, mentre le altre sarebbero falsi credo o errate interpretazioni². Altri prediligono una prospettiva inclusivista³, la quale riconosce nelle altre religioni la presenza di frammenti di quella verità che è posseduta pienamente dalla propria confessione religiosa. Un cammino differente è percorso dal pluralismo, secondo il quale tutte le fedi hanno pari dignità e valore; tra le visioni pluraliste ha suscitato ampi dibattiti quella di John Hick, filosofo anglosassone autore di *An Interpretation of Religion*⁴. La sua prospettiva filosofica è finalizzata a promuovere il dialogo e l'incontro autentico tra le tradizioni religiose, ponendosi come terza via tra la posizione esclusivista e l'ateismo.

Alcune delle critiche più stimolanti al pluralismo di Hick provengono proprio dalla corrente atea, pertanto lo scopo di questo contributo è quello di illustrare alcune tra le principali obiezioni che si possono avanzare a questo sistema da un punto di vista non religioso, al fine di valutare la coerenza e l'attendibilità del suo pluralismo. Secondariamente si intende mostrare come il confronto con l'ateismo possa far emergere aspetti problematici non immediatamente evidenti del pluralismo di Hick.

UNA BREVE INTRODUZIONE AL PLURALISMO DI HICK. NOZIONI DI BASE.

Secondo la filosofia pluralista di Hick i sistemi religiosi sono diversi modi,

¹ Per brevità si farà riferimento alla tripartizione originariamente suggerita da A. Race in *Christians and Religious Pluralism*, Orbis, Maryknoll N.Y 1983. Tale classificazione, nonostante non riesca a rendere conto della molteplicità di interpretazioni riguardo alla religione, viene scelta per la sua funzione didascalica, infatti ha il pregio di essere schematica e di fornire dei termini comuni su cui riflettere.

² Nella storia il principio "extra ecclesiam nulla salus" della bolla *Unam Sanctam* rappresenta questa posizione. Nell'epoca contemporanea tra i sostenitori dell'esclusivismo troviamo A. Plantinga. Si veda a titolo di esempio: A. Plantinga, «Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism» in T. D. Senior (a cura di), *Rationality of Belief and Plurality of Faith: Essays in Honor of William P. Alston*, Cornell University Press, Ithaca 1995.

³ Il concilio Vaticano II con la Costituzione *Lumen Gentium* si fa promotore di questa posizione.

⁴ J. Hick, *An Interpretation of Religion*, Yale University Press, New Haven and London 1989,

culturalmente determinati, di relazionarsi ad un'unica Realtà Ultima, che Hick chiama il Reale (*the Real*):

[...] the great post-axial faiths constitute different ways of experiencing, conceiving and living in relation to an ultimate divine Reality which transcends all our varied visions of it.⁵

Il filosofo inizia la sua riflessione chiedendosi perché esista una pluralità tale di concezioni religiose, che differiscono per innumerevoli aspetti le une dalle altre, tanto da apparire inconciliabili. Per Hick la presenza di diverse visioni religiose non comporta né il negare la verità di tutte le religioni né l'affermare il valore di una sola, giudicando le altre false; tutte le tradizioni religiose vanno considerate come altrettante risposte alla Trascendenza, le differenze presenti sono determinate culturalmente e storicamente dalle categorie e dagli schemi concettuali che ogni religione utilizza per interpretare il Reale.

Per capire come si possa ammettere l'esistenza di una molteplicità di prospettive religiose e, contemporaneamente, ammettere il loro riferirsi ad un'unica, infinita Realtà, è necessario richiamare la distinzione tra il Reale in sé – *an sich* – e il Reale nelle sue manifestazioni, concepito e vissuto dalle diverse confessioni. In molte religioni mondiali è presente tale ripartizione: nell'induismo si parla del *Nirguna Brahman* per indicare il *Brahman* privo di attributi, indefinibile dal linguaggio umano, e di *Saguna Brahman*, il *Brahman* conosciibile tramite l'esperienza e il linguaggio umano; nel Taoismo è presente la distinzione tra il *Tao* e l'eterno *Tao*, il quale non può essere espresso con il linguaggio umano; l'ebreo Maimonide distingue fra *Dio* nella sua essenza e le sue manifestazioni, così come i musulmani, che affermano la trascendenza assoluta di *Allah* rispetto all'esperienza umana, ma anche la sua capacità di manifestarsi a noi.

Secondo Hick il Reale *an sich* è ineffabile, transcategoriale, quindi non si esaurisce

⁵ *Id.*, pp. 235-236.

all'interno di una dottrina religiosa perchè si trova oltre lo scibile umano e nessun concetto può essere applicato per riferirsi ad esso. Quello che ci è possibile conoscere sono le diverse modalità di fare esperienza del Reale, le varie concezioni che si trovano espresse nelle grandi tradizioni mondiali.

La distinzione tra Reale in sé e Reale esperito dai sistemi religiosi, alla base del pluralismo filosofico di Hick, si rifà esplicitamente all'epistemologia kantiana⁶. Kant aveva distinto tra noumeno e fenomeno, tra il mondo in sé, fondamento di ogni nostra esperienza, e il mondo così come viene percepito e conosciuto dall'uomo: il fenomeno è l'aspetto dell'oggetto conoscibile attraverso l'esperienza umana e dipendente dal modo di percepirlo del soggetto; il noumeno è la cosa in sé, che non può essere oggetto di conoscenza o di intuizione intellettuale, ma è definibile solo negativamente, come ciò che supera la nostra facoltà conoscitiva, pur essendo alla base del fenomeno.

L'originalità di Hick si trova nell'applicare la distinzione kantiana noumeno-fenomeno all'ambito religioso, il Reale in sé corrisponde al noumeno, mentre le varie manifestazioni di esso sono i fenomeni. L'uomo non può cogliere il Reale *an sich*, esso viene presupposto, indipendentemente dalla capacità umana di esprimerlo, come condizione di ogni esperienza religiosa; mentre ad essere conosciute dall'uomo sono le manifestazioni del Reale, ovvero le tradizioni religiose. Il Reale viene postulato come base dell'esperienza religiosa (così come il mondo noumenico è alla base del mondo fenomenico kantiano) e diviene il sostegno della tesi pluralistica: se ammettiamo il valore di ogni tradizione religiosa, dobbiamo ammettere anche che tutte si riferiscono ad un'unica Realtà Trascendente, ineffabile in sé e condizione dell'esperienza religiosa in generale.

Negare questo riferimento ultimo al Reale comporta il pericolo di cadere nell'intolleranza dell'esclusivismo religioso - secondo cui solo la propria fede è autentica, mentre le altre sarebbero falsi credo - oppure di cadere nell'arbitrarietà del relativismo o

⁶ *Id.*, pp. 240-245.

indifferentismo religioso:

But if the Real in itself is not and cannot be humanly experienced, why postulate such an unknown and unknowable *Ding an sich*? The answer is that the divine noumenon is a necessary postulate of the pluralistic religious life of humanity. For within each tradition we regard as real the object of our worship or contemplation. If, as I have already argued, it is also proper to regard as real the objects of worship or contemplation within the other traditions, we are led to postulate the Real *an sich* as the presupposition of the veridical character of this range of forms of religious experience.⁷

Alcune grandi tradizioni religiose hanno concepito il Reale come *personae*, ovvero come un Dio personale, dotato di attributi morali, di volontà e finalità; altre, invece, lo rappresentano come *impersonae*, come una entità impersonale. Non c'è una concezione migliore delle altre, semplicemente sono modi diversi di considerare la stessa Realtà.

Tutte le grandi tradizioni affrontano il problema della salvezza, della liberazione dell'uomo. Partendo dal riconoscimento della transitorietà e della miseria che caratterizzano la nostra esistenza terrena, esse affermano la possibilità di avviare un percorso soteriologico verso una condizione migliore. La filosofia pluralista di Hick non solo sostiene che le grandi fedi mondiali siano diverse risposte e concezioni del Reale, ma anche che esse rappresentino “spazi soteriologici”, nei quali l'uomo può trovare la salvezza seguendo un processo di trasformazione etico-spirituale, che lo conduce dall'essere centrato su di sé all'essere centrato sulla Realtà. Questo cammino soteriologico invita ad abbandonare le proprie istanze egoistiche, i propri bisogni personali per aprirsi agli altri e abbracciare un atteggiamento di compassione, di aiuto, di amore.

Ma come valutare la capacità soteriologica di una religione? Su quali principi si può sostenere che una fede è un'autentica risposta al Reale? Hick propone un criterio

⁷ J. Hick, *An interpretation of Religion*, cit., p. 249.

etico-soteriologico basato sull'individuazione di frutti morali e spirituali, di insegnamenti, azioni, pensieri conformi alla regola aurea e volti al promuovimento di un processo soteriologico, che stimoli l'abbandono del proprio egocentrismo per aprirsi verso l'amore e il rispetto reciproco. Ogni grande tradizione religiosa racchiude in sé profondi ideali morali, che invitano alla compassione, all'amore reciproco, all'aiuto incondizionato; la regola aurea⁸, espressa nella tradizionale formula “è male causare sofferenze agli altri ed è bene aiutarli a prevenirle o alleviarle”, si trova riposta in ogni fede come principio etico di fondo. Tale principio etico sorge dalla nostra stessa natura, è strutturalmente inscritto in noi e si trova a fondamento di ogni riflessione o agire morale, per cui l'idea di “fare del bene agli altri e non causare il male” non deriva dall'imposizione di un'autorità divina, ma è immanente alla nostra condizione di uomini. Le religioni hanno fatto propria la regola aurea, elevandola e inserendola all'interno di un'ottica non semplicemente terrena, ma orientata verso una Ulteriorità trascendente.

In qualunque fede è presente una miscellanea di comportamenti virtuosi e atti malvagi, ne consegue che, per l'uomo, affermare quale sia la religione migliore, assoluta, sulla base di un criterio etico, è impossibile. Il criterio soteriologico non vuole comparare o gerarchizzare le religioni, ma è funzionale all'individuazione di azioni, pensieri, insegnamenti che promuovano il passaggio dall'essere centrato su di sé all'essere centrato sul Reale. Il principio valutativo proposto da Hick non deve essere considerato come un preciso schema normativo da applicare rigidamente, bensì deve essere visto come una linea guida di orientamento all'interno dell'ampio ventaglio delle religioni, capaci di lasciar spazio a una pluralità di opportunità diverse, con le quali è possibile avviare il movimento soteriologico.

CRITICHE ATEE AL PLURALISMO DI HICK

⁸ *Id.*, pp. 310-314.

Robert Mesle, studente e poi collega di Hick, ha riflettuto a lungo sul sistema del suo maestro. L'autore apprezza molti aspetti della filosofia della religione di Hick – tra i quali il tentativo di porre le diverse fedi sullo stesso piano senza per questo ridurne le specificità – ma la trova anche poco convincente, soprattutto alla luce della propria posizione che egli definisce nei termini di un naturalismo umanistico. Tale visione afferma che:

Nature is what there is: nothing less and nothing more. There is nothing transcendent to the natural universe. Humanists as meant here, are naturalists with an overarching ethical commitment to the human community. [...] humanism is a positive vision of reality, not merely a negative rejection of God or religion. But the key issue for the current discussion is that humanistic naturalism is a way of experiencing and conceiving of reality without reference to anything beyond nature – without Hick's transcendent 'Real'.⁹

Data l'ampia definizione di naturalismo offerto da Mesle, risulta chiaro che entro questa categoria possono essere inserite non solo forme di materialismo ateo, ma anche credenze o sistemi filosofici che mostrano una tensione religiosa, come il marxismo. Al di là dell'ampiezza e varietà del naturalismo umanistico, quello che interessa qui è il rifiuto da parte di Mesle della religione e di ogni riferimento ad una realtà trascendente la natura stessa che si trova in netta contrapposizione rispetto al pluralismo di Hick.

Secondo Mesle Hick si sforza di valutare con eguale rispetto tutte le religioni, considerandole come differenti interpretazioni del Reale, ma non offre le stesse attenzioni all'ateismo. La posizione non religiosa viene sì considerata dal filosofo pluralista come una delle possibili risposte alla Realtà Ultima (in questo caso una risposta negativa, che nega

⁹ R. Mesle, «Humanism and Hick's Interpretation of Religion» in Aa.Vv., *Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick*, Palgrave MacMillian, Londra 1991, pp. 55-56.

l'esistenza del Reale), ma, a differenza delle religioni, essa conduce verso una forma riprovevole di elitismo.

In diverse opere – *An Interpretation of Religion, Death and Eternal Life*¹⁰, *Why Believe in God?*¹¹, *Dialogues in the Philosophy of Religion*¹² – Hick muove sempre la stessa accusa all'ateismo: di fronte al male patito in questa vita le grandi tradizioni religiose, sebbene in modalità differenti, hanno teorizzato percorsi soteriologici che ammettono una sorta di condizione *post-mortem* nella quale sarà possibile ottenere salvezza e redenzione; gli atei, invece, negando la prospettiva religiosa, di fatto limitano la possibilità di salvarsi a quei pochi fortunati che, grazie alle proprie doti o semplicemente alla fortuna, sono riusciti a realizzarsi in questa esistenza. Hick parla di “unintended elitism”, in quanto molto spesso l'ateo non è consapevole delle implicazioni della sua posizione e cade pertanto in una sorta di elitismo involontario, secondo il quale la maggior parte delle persone è destinata a soffrire una vita dominata dall'ingiustizia, senza poter sperare nella redenzione dopo la morte.

Un altro aspetto che concerne il giudizio di Hick sull'ateismo si trova nel percorso soteriologico sotteso ad ogni tradizione religiosa¹³. Le religioni sono, infatti, considerate da Hick come dei percorsi soteriologici che conducono l'uomo ad effettuare un passaggio dall'essere centrato su di sé all'essere centrato sul Reale e, quindi, a ricalibrare completamente i propri valori, superando l'egocentrismo e aprendosi agli altri e alla Realtà Ultima, vissuta come realtà redentiva. L'implicazione per l'ateo è non espressamente affermata ma facilmente deducibile: chi abbraccia l'ateismo nega ogni forma di trascendenza e l'esistenza di una realtà salvifica, pertanto non può essere coinvolto nel percorso soteriologico e sembra condannato a vivere una vita incentrata su di sé e sul proprio egoismo.

¹⁰ J.Hick, *Death and Eternal Life*, John Knox Press, Louisville 1994.

¹¹ M. Goulder e J. Hick, *Why Believe in God?*, SCM Press, Londra 1983.

¹² J. Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Palgrave Macmillan, London 2001.

¹³ R. Mesle, «Humanism and Hick's Interpretation of Religion», op. cit., pp. 62-64.

Le critiche di Mesle, anche se non minano il sistema di Hick nella sua interezza (a differenza di quelle di Paul Eddy che saranno analizzate qui di seguito), mostrano un errore nel ragionamento del filosofo pluralista. Hick attribuisce la propria visione all'ateo, secondo la quale, dato che esiste una realtà divina centro del nostro percorso soteriologico, l'ingiustizia e il male devono trovare redenzione in un'esistenza a venire, ma tale posizione non si può applicare all'ateismo in quanto esso non si pone il problema della salvezza umana (o almeno non lo pone in termini religiosi). Il problema del male per l'ateo è urgente e pressante, ma non riguarda la relazione religiosa tra ingiustizia e dimensione divina, bensì è di natura morale ed esistenziale. L'ateo, così come il credente, è scandalizzato dal male nel mondo, e il fatto che non creda in una realtà salvifica non significa che non lotti per migliorare la società in cui vive o che non sia interessato a combattere le ingiustizie. In effetti il termine elitismo racchiude in sé un significato negativo, come se esistesse una classe di privilegiati e il restante non fosse degno della salvezza e in qualche modo meritasse la propria sorte nefasta.

Inoltre la visione di Hick sembra implicare che l'ateo viva una vita dominata dall'egocentrismo, in quanto incapace di effettuare quel processo di decentramento che solo la fede religiosa consente. La domanda è: perché ritenere che il processo soteriologico si attui esclusivamente attraverso l'adesione ad una fede? La posizione di Hick, ironicamente, sembra ricadere qui in una forma di esclusivismo, secondo cui solo il credente riuscirà ad attuare il processo di decentramento, mentre l'ateo ne sarebbe escluso a priori.

Paul Eddy, nella sua opera *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions*¹⁴, muove diverse critiche al pluralismo di Hick, tra le quali quella di essere un ateismo

¹⁴ P. Eddy, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions*, Wipf and Stock, Oregon 2002, pp. 170-171.

mascherato. La sua obiezione riguarda l'ineffabilità del Reale *an sich* che rende la Realtà Ultima del tutto inconoscibile e immensamente distante a livello cognitivo. Soprattutto l'ineffabilità del Reale espone il pluralismo di Hick alla critica di Feuerbach (e Hume) secondo cui:

To deny all the qualities of a being is equivalent to denying the being himself. [...] The denial of determinate, positive predicates concerning the divine nature is nothing else than a denial of religion, with, however, an appearance of religion in its favor, so that it is not recognized as a denial; it is simply a subtle disguised atheism...Dread of limitations is dread of existence.¹⁵

Per Feuerbach ammettere l'esistenza di un Dio inconoscibile significa ammettere un'esistenza negativa, autocontraddittoria, che non è distinguibile dal non essere; ne consegue che un Dio inconoscibile è indistinguibile da un Dio che non esiste e pertanto una simile posizione non è altro che un ateismo mascherato da religione. Secondo Eddy la postulazione di una realtà noumenica ineffabile preserva il pluralismo di Hick da ogni forma di esclusivismo o inclusivismo, evitando così di considerare una prospettiva religiosa superiore ad un'altra, ma rende il Reale *an sich* una realtà dagli attributi del tutto inconoscibili e quindi, di fatto, una realtà che non esiste per l'uomo.

Si potrebbe obiettare che la via negativa è sempre stata percorsa dall'uomo: le tradizioni religiose non hanno mai preteso di conoscere pienamente le proprietà del divino e, quando l'hanno fatto, gli esiti sono stati spaventosi. Allora perché quello che è da sempre affermato dalle religioni non può essere sostenuto anche da Hick? La risposta è semplice: la teologia negativa non corrisponde alla posizione di Hick sul Reale in sé. Secondo Eddy le grandi fedi ritengono di non poter conoscere *tutto* del divino, ma non negano di poter affermare qualcosa su di esso. Esempi noti sono la via analogica di San

¹⁵ *Id.*, p. 171.

Tommaso e l'argomento ontologico di S. Anselmo che, pur affermando l'assoluta trascendenza di Dio rispetto al mondo, ritengono anche che si possa asserire qualcosa sulle proprietà della natura divina. Tali proprietà non sono semplicemente formali, bensì sostanziali e, benché in modo imperfetto, esse possono dirci qualcosa della Realtà Ultima. Hick, invece, ritiene che non possiamo conoscere né dire *nulla* dell'essenza del Reale, il che significa che al massimo il Reale possiede la proprietà formale "essere referente di X", ovvero che è il termine a cui si riferiscono proprietà X che non appartengono alla sua vera natura, ma sono solo il risultato di interpretazioni umane.

In sintesi la critica di Eddy coglie una crepa che, come vedremo nel prossimo paragrafo, mina le fondamenta del pluralismo di Hick, in quanto la distinzione di matrice kantiana tra il Reale noumenico – in sé ineffabile – e le sue manifestazioni fenomeniche rappresenta la struttura portante dell'intero sistema pluralistico.

IL PROBLEMA DELLA DISTANZA ONTO-ETICA DEL REALE

L'ineffabilità del Reale, oltre ai problemi sollevati da Eddy, ne porta con sé altri. In primo luogo l'inconoscibilità della Realtà Ultima rende incomprensibile il tipo di relazione che si instaura tra percorsi soteriologici e natura del Reale. Se non ci è consentito conoscere il Reale in sé - fondamento del processo salvifico – come si può parlare del processo stesso? Che senso ha un processo verso una Realtà del tutto sconosciuta? Inoltre, se al Reale non si può applicare nessun concetto – non si può dire se sia buono o malvagio, compassionevole o vendicativo, creatore del mondo o meno – allora che cosa ha a che fare con le religioni, con l'uomo? La vita di molti grandi uomini e di santi nella storia di tutte le religioni mondiali è stata segnata dall'amore, dal coraggio, dalla compassione, stimolati dall'incontro con una Realtà Ultima che viene percepita come caratterizzata da un infinito amore; ma il Reale di Hick non possiede nessuna qualità umanamente concepibile e quindi nemmeno l'amore o la bontà. Che rapporto può

intercorrere tra le tradizioni religiose ed un Reale del tutto ulteriore rispetto alle loro concezioni?

La questione cruciale riposa nella distanza onto-etica del Reale *an sich* rispetto alle sue manifestazioni fenomeniche, il suo trovarsi in una sfera ontologica ed etica totalmente inaccessibile all'uomo, immensamente distante. Hick ammantava il Reale di un'invulnerabilità che lo preserva da ogni interpretazione esclusivista ed inclusivista, ma a che prezzo? La dimensione soteriologica, cuore pulsante del pluralismo, perde il suo significato, se rapportata ad una Realtà Ultima del tutto inaccessibile all'uomo.

Il filosofo definisce il percorso soteriologico come il passaggio dall'essere centrato su di sé all'essere centrato sul Reale, una trasformazione che comporta l'abbandono delle proprie istanze egoistiche per abbracciare un atteggiamento di apertura verso gli altri. Questa "metamorfosi" interiore si fonda sul riconoscimento della natura del Reale come benevola, altrimenti che senso avrebbe ricentrare la propria esistenza sotto la luce di una Trascendenza avvertita come totalmente ulteriore sia a livello ontologico che etico? Che valore avrebbe un cammino salvifico diretto verso una Realtà Ultima irraggiungibile nella sua ineffabilità?

Hick stesso ammette che le grandi tradizioni religiose mondiali considerano il divino come benigno in relazione all'uomo e sono caratterizzate da un ottimismo cosmico¹⁶, il quale riconosce la transitorietà e la miseria della condizione umana, ma ammette anche la possibilità di un'esistenza migliore, illimitata, alla luce di quella Trascendenza che è alla base di tutto l'universo. Al contempo, però, il filosofo rifiuta di considerare il Reale *an sich* come benevolo o buono in sé, perché queste qualità sono concezioni umane e non appartengono alla natura del Reale:

Benign and also good – together with our other value terms – are human conceptions. They apply within human life, and they apply to the range of divine

¹⁶ J. Hick, *An Interpretation of Religion*, cit., pp. 56-57. Vedi anche *Dialogues in the Philosophy of Religion*, cit., p.86.

phenomena which we have ourselves partially constructed; but not to the ultimate noumenal reality in itself.¹⁷

È solo dal nostro punto di vista che il Reale viene considerato come benevolo; infatti è possibile che altre creature lo esperiscano in maniera differente, per esempio come malvagio o moralmente neutrale. Hick parla di “multipercettibilità”¹⁸ del Reale rispetto alle diverse modalità di fare esperienza di esso.

In questa situazione di multipercettibilità come fa il filosofo a sapere che le tradizioni religiose sono una risposta autentica al Reale? La risposta è il già citato criterio soteriologico, secondo cui il valore di una religione si misura in base alla sua capacità di promuovere un movimento salvifico diretto verso la Trascendenza. Ammettiamo, per ipotesi, che esistano delle creature non umane ma aperte alla Realtà Ultima che esperiscano tale Realtà come malvagia e votata all’odio; coerentemente con la loro esperienza, esse potrebbero sviluppare dei sistemi “religiosi” volti all’odio, alla distruzione, al ribaltamento della regola aurea. A questo punto Hick non potrebbe far altro che sostenere che anche questi sistemi “religiosi” sono autentiche risposte al Reale, in quanto coerenti con il loro esperire la Realtà Ultima come malvagia. Naturalmente il filosofo è ben lungi dall’appoggiare simili visioni, eppure la sua teoria della multipercettibilità del Reale lo conduce in questo vicolo cieco. Potrebbe uscirne affermando che religioni basate sull’odio e la malvagità non sono autentiche risposte al Reale, perché non rispettano il criterio soteriologico e non promuovono un percorso di liberazione; ma tale criterio non si fonda sulla natura del Reale in sé, considerata come buona, bensì sulla percezione che gli uomini hanno di esso, una percezione del tutto umana e parziale. Il Reale rimane totalmente altro rispetto a queste concezioni. Il cammino salvifico verso la salvezza, il richiamo alla riflessione sui frutti morali e spirituali delle religioni risultano del tutto compromessi dall’ineffabilità del Reale. Sicuramente

¹⁷ J. Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, p. 86.

¹⁸ *Id.*, p. 87.

questa torre d'avorio rende il pluralismo immune da ogni pretesa esclusivista od inclusivista, ma rende del tutto inefficace il percorso soteriologico: dove è diretta la trasformazione soteriologica? Perché parlare di religioni come spazi soteriologici, se il Reale non è in sé benigno?

Tale critica è condivisa anche da Brad Seeman¹⁹, il quale accusa il Reale noumenico di Hick di “discontinuità” onto-etica: l'ineffabilità del Reale *an sich* non ci permette di conoscere quale connessione esso abbia con le varie *personae* e *impersonae* fenomeniche. Tra il piano ontologico, del tutto inaccessibile all'uomo, e il piano etico, è presente una discontinuità che non rende possibile giustificare l'appropriatezza o meno di una data risposta religiosa al Reale in sé. Infatti, visto che non possiamo fare affermazioni ontologiche sul Reale noumenico – del tipo “il Reale è buono in sé” – come facciamo a sapere che le risposte basate sull'amore, sulla compassione sono risposte appropriate, mentre quelle centrate sulla violenza e l'odio non lo sono?

Secondo l'autore Hick utilizza una strategia simile a quella già impiegata da Kant nella *Critica del Giudizio*, denominata “heautonomous solution”: la nostra natura umana ci porta a considerare il Reale noumenico *come se fosse buono*, nonostante non ci sia consentito conoscere la sua essenza ontologica. Qualunque affermazione sulla natura del Reale *an sich* è auto-riflessiva, non ci dice nulla su di esso, bensì su di noi, sulle nostre necessità epistemologiche.

Per Seeman sia Kant che Hick devono risolvere lo stesso problema di transizione (*Übergang*), ovvero devono colmare lo sconfinato baratro che separa il noumeno dal fenomeno; entrambi sostengono un realismo ontologico centrato sulla nozione di ricettività umana e di noumeno, ma negano a quest'ultimo ogni forza epistemologica. L'uomo è genuinamente aperto e ricettivo a ciò che va oltre l'umano stesso, eppure tale ricettività non può condizionare in nessun senso le capacità “costruttive” e di elaborazione della conoscenza umana, non può indirizzarle verso una certa

¹⁹ B. Seeman, *What if the Elephant Speaks? Kant's Critique of Judgment and an Übergang Problem in John Hick's Philosophy of Religious Pluralism*, «International Journal for Philosophy of Religion», vol. 54, n. 3, 2003, pp. 157-174.

interpretazione. La sensibilità si limita a fornire il “contenuto”, i dati sensibili, alla conoscenza, altrimenti essa non sarebbe più una facoltà passiva, bensì epistemologicamente attiva, con il potere costitutivo di dare forma ai fenomeni. Ma se c'è una autentica ricettività a qualcosa, come facciamo a sapere se ciò a cui siamo ricettivi coopererà con le nostre esigenze cognitive? Cosa ci assicura che i dati dell'esperienza sensibile siano sufficientemente ben organizzati da poter applicare loro i nostri concetti?

Nella terza *Critica* Kant offre come possibile soluzione della spinosa questione il principio di finalità: il giudizio riflettente giudica la natura *come se* avesse uno scopo, la natura viene considerata sotto una prospettiva teleologica, nonostante siffatto principio finalistico non faccia parte della natura in quanto tale, bensì soddisfi una esigenza cognitiva della nostra facoltà di giudizio. Per poter conoscere le leggi empiriche sottese ai fenomeni naturali e la loro sistematicità in un'unità coerente, la facoltà di giudizio applica ai prodotti della natura e alla natura nella sua totalità il concetto di fine, così da soddisfare la duplice esigenza umana di specificità e di unità del molteplice.

Analogamente Hick propone di considerare il Reale in sé *come se* fosse buono/amorevole/compassionevole, nonostante non ci siano basi oggettive per sapere se ciò a cui siamo ricettivi sia realmente tale, semplicemente la suddetta considerazione sorge da una nostra necessità epistemologica. Essa rivela qualcosa sulla nostra costituzione cognitiva e sull'effetto che ha il noumeno religioso su di noi.

Eppure la soluzione del “come se” non sembra essere soddisfacente: il richiamo ad un principio regolativo e auto-riflessivo, che nulla ci dice del rapporto tra dimensione noumenica e dimensione fenomenica, ma fa solo riferimento ai bisogni cognitivi umani, non è in grado di colmare la distanza che separa i due ambiti.

In conclusione il pluralismo di Hick è una posizione meritevole di attenzione per la sua originale reinterpretazione dell'epistemologia kantiana applicata alla dimensione religiosa e per essersi posto come terza via tra esclusivismo e ateismo, ma esso risulta in ultima analisi fallimentare.

