

INTRODUZIONE

di Andrea Aguti - Giovanni Cogliandro

Questa sezione monografica del “Nuovo Giornale di Filosofia della Religione” raccoglie gli atti del Panel intitolato *Models of Contemporary Atheism*, organizzato dall'Associazione Italiana di Filosofia della Religione (AIFR) all'interno del primo Convegno annuale della *European Academy of Religion*, svoltosi a Bologna dal 5 al 8 marzo 2018.

La decisione di affrontare il tema dell'ateismo è stata dettata dal fatto che esso presenta un'ovvia rilevanza per la filosofia della religione, tanto più in un'epoca che molti vedono segnata dalla “morte di Dio”. A partire dalla modernità, infatti, l'ateismo non è più soltanto un fenomeno caratterizzante esoteriche cerchie di intellettuali, bensì è divenuto un fenomeno sociale che ha assunto tratti ben visibili. Le società occidentali, sebbene in modo non uniforme, sono largamente caratterizzate da un ateismo pratico che spesso si confonde con la non credenza, l'agnosticismo, l'indifferenza religiosa. Unitamente a questa legittimazione sul piano sociale, nel corso della modernità, si è avuta anche una trasformazione dell'ateismo filosofico. L'*ateismo negativo*, che si limitava a negare o a confutare la validità del teismo o della credenza religiosa, ha dato vita ad un *ateismo positivo* che intende sostenere e a declinare in diverse maniere un'autonoma visione del mondo mettendosi alle spalle, come un evento oramai acquisito e non ulteriormente questionabile, la nietzschiana “morte di Dio”. In alcune sue espressioni, riconducibili a questa opzione di positività, l'ateismo contemporaneo intende fare un passo ulteriore e giungere addirittura a riguadagnare un proprio specifico accesso alla religione e alla spiritualità, al punto che locuzioni singolari quali “ateismo religioso” o “religione atea” appaiono a taluni plausibili. Al tempo stesso, non mancano forme aggressive di ateismo, come il cosiddetto “nuovo ateismo”, che rilanciano i motivi tipici della critica moderna alla religione, l'illusorietà e la dannosità sociale di quest'ultima, e

sono mosse da un naturalismo metafisico che lascia ben poco spazio a qualsiasi forma di spiritualità.

Se la rilevanza del tema dell'ateismo per la filosofia della religione è indubbia, non lo è il modo con cui esso diviene oggetto della sua trattazione. Come abbiamo detto in precedenza, alcuni sono tentati di considerare la "morte di Dio" come un dato storico-culturale acquisito, e questo a dispetto della evidente ambiguità di questa formula. Infatti, se con Dio si intende l'*ens necessarium*, è ovvio che Dio non può morire, sicché l'espressione "morte di Dio" è priva di senso. Ciò che questa espressione intende asserire propriamente, quindi, è che "Dio è morto" per gli uomini, o meglio per alcuni di essi, i quali, a partire da una certa epoca, non credono più all'esistenza di qualcuno o qualcosa che si chiama "Dio". Tuttavia, questo non è vero per tutti. La credenza in Dio è infatti ancora assai più diffusa a livello mondiale di quanto lo sia l'ateismo (nella diversità delle sue forme) ed è difficile dire se il futuro vedrà nelle nuove generazioni un incremento della non credenza o piuttosto quello della fede religiosa. Dal punto di vista sociologico i dati sono ambigui: ad una tendenza mondiale che vede l'aumento della non credenza nei giovani adulti, fa riscontro una rinnovata vitalità delle religioni tradizionali e l'emergere di nuovi movimenti religiosi. Comunque stiano le cose a questo riguardo, è certo che la questione filosoficamente decisiva non è se gli uomini continuino a credere o meno nell'esistenza di Dio ma quali siano le ragioni per l'una o l'altra credenza. È plausibile ritenere, infatti, che la bontà o meno di queste ragioni sia uno dei motivi per i quali la credenza religiosa continuerà o meno ad esistere.

Naturalmente è vero che, soprattutto nella cultura accademica e scientifica, esiste quella che Anthony Flew ha chiamato "presunzione di ateismo", ovvero un privilegio epistemico dell'ateismo sul teismo dettato dalla presunta maggiore evidenza del primo. Sui criteri per determinare tale evidenza si può discutere a lungo ed essi sono tutt'altro che scontati; in ogni caso, la presunzione di ateismo dice soltanto del fatto che quello che una volta era per molti considerato come un dato ovvio, l'esistenza di Dio e la sua natura,

oggi non lo è più, e che i teisti siedono sul banco degli imputati anziché su quello del giudice. I ruoli si sono ribaltati rispetto ad un tempo, ma la questione importante dal punto di vista filosofico è ancora una volta quella di capire se i motivi che hanno determinato questo cambiamento di prospettiva sono validi o meno. Peraltro, come testimonia la stessa biografia filosofica di Flew, la presunzione di ateismo può essere messa in discussione e confutata e non rappresenta in alcuno modo un presupposto dogmatico.

Infine, la rinascita dei fondamentalismi religiosi e la violenza generata dal terrorismo di matrice religiosa ha certamente stimolato negli ultimi anni la nascita del “nuovo ateismo”. Basato per lo più sulla teoria dell’evoluzione darwiniana, questo modello di ateismo tenta di elaborare una storia naturale della religione che illumini la sua genesi da un punto di vista naturalistico e spieghi perché la religione sia dannosa a livello sociale e individuale. Il “nuovo ateismo” dà voce ad un’esigenza fortemente avvertita oggi, che è quella di non isolare il fenomeno religioso dal complesso delle altre produzioni simboliche dell’uomo e di rintracciare per essa, come per queste ultime, le basi biologiche e cognitive. Tuttavia, pur tenendo debitamente conto di questa esigenza riduzionista condivisa da alcune famiglie di filosofie, la neutralità scientifica di quest’approccio è oscurata da evidenti pregiudizi ideologici. Le religioni e le loro deformazioni fondamentalistiche non sono certamente la causa unica o primaria della violenza tra gli esseri umani, come testimonia *ad abundantiam* la constatazione che nel mondo esistono diverse forme di violenza non giustificate religiosamente o che addirittura sono giustificate in chiave antireligiosa. L’idea poi che una storia naturale della religione sia sufficiente per dare una risposta alle domande filosofiche sull’ateismo è risalente ma ingenua: la genealogia di una credenza, religiosa o non, non offre alcun argomento a favore o sfavore della verità di quella credenza, perché spiega soltanto la sua origine, non il suo valore. Perché un’indagine genealogica dica qualcosa di sostanziale sulla credenza religiosa deve accompagnarsi ad una teoria esplicativa che non può appoggiarsi semplicemente sui dati della prima. È proprio su questo punto che le spiegazioni della religione

autocomprendentesi come “scientifiche” perché anelanti a nuovi (o vecchi, o più o meno ingenui) modelli epistemici di oggettività o aderenza a ipotesi di realtà (cataloghi, tassonomie, elenchi o criteri di prove, schemi concettuali, mappe dell’esperienza o nuovi concetti per descriverla, ipotesi meta-metafisiche¹) falliscono nel loro intento.

Un tentativo di pensare filosoficamente in maniera plurivoca e originale l’ateismo implica il confrontarsi con un percorso che si stende su diversi secoli, solo da qualche tempo coscientemente assunto da alcuni pensatori, mentre fino ad alcuni anni fa era assente nella produzione filosofica di lingua inglese degli ultimi decenni. Senza ricadere nelle dinamiche di dominazione dello storicismo nelle sue diverse declinazioni, questo può essere condotto ad esempio, tornando e ripensando problematiche sapienziali antiche che accomunano il canone dei Grandi Filosofi enumerati da Jaspers², che vi includeva Anselmo e Nagarjuna ma escludeva Aristotele. Questo percorso può portarci indietro a diverse versioni di storie sapienziali della filosofia, tornando per quando concerne l’interrogazione sulla *religio* almeno a quanto ne affermava Cicerone che ne discuteva sulla scorta delle diverse scuole filosofiche greche nel suo *De natura deorum*, descrivendo la religione come un incrocio tra esser legati ed appartenere, oppure rideclinando tale problematica come interrogazione kantiana sull’appartenere a una comunità. Tale appartenenza si mostra come un insieme di caratteristiche anche molto disomogenee tra loro, giunge fino al numinoso straniante e apparentemente respingente, ma proprio per questo attraente.

Così, come non è scontato il modo nel quale l’ateismo entra nella discussione filosofica contemporanea, nemmeno lo è il significato che a questo termine viene attribuito, come notato recentemente da Bullivant in un’opera che ha fatto recentemente

¹ Un tale lemma vuole esprimere istanze di rinnovamento in senso metafondativo e *al tempo stesso* costruttivista del discorso della metafisica analitica contemporanea. Chalmers ha voluto farsi promotore di una raccolta eponima di saggi che è stata punto di riferimento per il dibattito degli ultimi anni sulla meta-metafisica, con il volume collettaneo D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman (Eds.), *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford University Press, Oxford 2009.

² K. Jaspers, *I Grandi Filosofi*, traduzione e presentazione di Filippo Costa, Longanesi, Milano 1973.

il punto sulle diverse declinazioni del termine in contesto filosofico, culturale, politico, artistico e sociologico³. Nel contesto culturale odierno i confini tra ateismo, agnosticismo, non credenza e indifferenza religiosa non sono sempre chiari. Fenomeni come la non credenza e l'indifferenza religiosa sono sicuramente rilevanti e presentano una loro novità dal punto di vista sociologico, ma da quello filosofico non sembrano differenziarsi realmente da forme di agnosticismo o di ateismo pratico che, in ultima analisi, sono riconducibili all'ateismo *tout court*. L'ateismo pratico, infatti, si basa, anche se spesso in modo inconsapevole, vago e confuso, su argomenti teorici, mentre l'agnosticismo è una posizione ambigua. Se l'agnosticismo è temporaneo, esso deve confrontarsi con gli argomenti a favore o contro il teismo e decidersi in ultimo tra essi, cioè superarsi come tesi, se è definitivo esso risulta identico all'ateismo pratico. Per questo motivo la differenza fondamentale tra teismo e ateismo non sembra superata individuando grandezze intermedie o rilevando l'insufficienza di queste due categorie a contenere la pluralità odierna di atteggiamenti nei confronti della religione. Se l'istanza della filosofia della religione è quella di rendere sempre più rigoroso il discorso sulla religione, sembra che in ultimo i termini del confronto rimangano il teismo e il suo contrario.

Dell'ateismo non si possiede tuttavia ad oggi una definizione che possa ritenersi univoca e oggettiva: al lemma possono infatti essere correttamente attribuiti significati sovrapponibili, ma anche mutuamente esclusivi. Non tutte le definizioni sono per questo motivo utili, anzi una definizione troppo inclusiva può banalizzare la nozione di ateismo,

³ S. Bullivant, *Defining 'Atheism'* in S. Bullivant – M. Ruse (a cura di), *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford University Press 2014. Bullivant esamina i vari significati del lemma *ateismo*, spiegando e offrendo alcune motivazioni relative alla giustificazione della definizione dell'ateismo offerta dello *Handbook*, che viene inteso come assenza di fede nell'esistenza di un Dio o di dei. Lo stesso autore articola una serie di alternative teoriche attuali tra le quali è stata operata la scelta, opzioni derivanti da alcune problematiche epistemologiche, metafisiche, morali, tipiche dei dibattiti nel contesto filosofico di lingua inglese degli ultimi decenni. Stupisce la totale assenza di Del Noce che non riceve alcuna menzione in questa raccolta, di Fabro abbiamo invece solamente menzione della traduzione inglese del suo monumentale *Introduzione all'ateismo moderno* (C. Fabro, *God in Exile: Modern Atheism: A Study of the Internal Dynamic of Modern Atheism from its Roots in the Cartesian Cogito to the Present Day*, Newman Press, Westminster, MD 1968) nella bibliografia del contributo di Berlinerblau dedicato all'ebraismo ebraico.

mentre una definizione troppo culturalmente caratterizzata o troppo disciplinarmente o estensionalmente delimitata può renderla inutile.

La distinzione e il confronto estensionalmente più caratteristico tra teismo e ateismo non viene meno nemmeno quando si utilizzano espressioni ossimoriche come *ateismo religioso* o *religione atea*. La prima espressione può avere due significati: il primo è che l'ateismo non è in sé religioso, bensì svolge una funzione di critica nei confronti delle religioni esistenti, promuovendo una forma più pura ed elevata di religione. Tuttavia, se effettivamente questo accade, esso non è più ateismo, ma una nuova forma di religione. Nel suo secondo significato l'ateismo è invece caratterizzato come intrinsecamente religioso, ma se si conviene sul fatto che il termine religione implica il rapporto con Dio o il divino, l'ateismo religioso è soltanto una diversa forma di credenza in Dio o nel divino. Possiamo chiamarlo ateismo religioso, ma sarebbe meglio chiamarlo, a seconda dei casi, come panteismo, panenteismo, post-teismo, ana-teismo, tutte concezioni diverse dall'ateismo e da non confondere con esso, anche se da un punto di vista teistico passibili di essere considerate come concezioni false di Dio e quindi assimilate, alla fin dei conti, all'ateismo.

Crederne nell'esistenza di Dio è una possibilità intrinsecamente connessa con un'antropologia, nonché con una psicologia morale, che non sia compresa a priori come riduzionista. Invece presupporre una rilevanza normativa di tale disposizione è un passaggio indebitamente compiuto, in quanto affermare che la disposizione denominata *fede* sia per l'uomo necessaria per stabilire ciò che è moralmente giusto o sbagliato costituisce un qualcosa da dimostrare. Lo stesso può essere indagato per quanto concerne l'adesione a un'opzione ateistica.

In questo contesto assai differenziato, l'ateismo filosofico contemporaneo presenta dunque diverse declinazioni e forme, può quindi svolgere le più diverse e imprevedibili funzioni epistemologiche, storiche, metafisiche, sociali, psicologiche, che vengono analizzate nei diversi contributi che presentiamo di seguito, giungendo *nuovamente* a una

funzione religiosa. I saggi che pubblichiamo restituiscono soltanto una parte della pluralità delle forme attuali dell'ateismo e prendono in considerazione soltanto alcune delle sfide che da esse risultano per la credenza religiosa, ci consentono di fare il punto su questa mappa borghese del reale, una mappa che si può espandere a dismisura restituendo impensate antichità e apprezzabili novità.

Omar Brino analizza un testo di Giuseppe Rensi del 1925 dedicato all'apologia del concetto di ateismo. Rensi descrive in questo suo scritto breve l'esperienza della frattura tra le idealità umane e l'esperienza del mondo reale. Questa esperienza secondo Rensi non consente armonie o terreni comuni per presupporre un'armonia tra le idealità umane e il mondo reale.

Nell'*Apologia dell'ateismo* vengono criticati i filosofi che avevano criticato l'esperienza del concreto come modalità di accesso all'esperienza religiosa, in particolare Hume e Kant. Rensi nella sua disamina attacca in particolare la posizione kantiana considerando impossibile anche come postulato pratico una armonizzazione tra realtà empirica e interiorità normativa.

I diversi tentativi di declinare le proprie idee di perfezione sul mondo reale sono destinati secondo Rensi al fallimento tanto quanto la concezione di un Dio Creatore buono, ma altrettanto fallimentari gli appaiono gli *Stellvertreter* delle nozioni teologiche elaborate e tipiche dell'illuminismo e dello storicismo, come anche le ideologie ottimiste o rivoluzionarie a lui coeve: le idee di progresso e di ottimismo fatte proprie dai positivisti e le nuove versioni razionale della teodicea di Hegel o dei neo-hegeliani Gentile e Croce.

Del Noce può quindi attribuire alla posizione di Rensi il carattere di pensiero redentivo *proprio* in quanto pensiero di una paradossale religione dell'ateismo cui sembra giungere nelle ultime pagine della sua *Apologia*, nella quale viene apprezzata la tradizione della teologia negativa. Croce, Gentile e Martinetti hanno cercato di reinterpretare aspetti della metafisica precedente al positivismo. Di qui il carattere integrativo e il tentativo di armonizzazione che hanno le loro filosofie nel confronto con la tradizione religiosa e il

problema di Dio, riprendendo portati della dottrina trascendentale di Kant e Fichte, oppure la dialettica hegeliana.

Emilio Di Somma analizza il pensiero di H. R. Niebuhr esplorando le diverse definizioni offerte di ateismo e monoteismo, in particolare per come sono sviluppate nell'opera *Radical Monotheism and Western Civilization*. Secondo Niebuhr, possiamo concepire la fede come qualcosa di simile ad un atteggiamento centrato sul valore, o all'impegno per una causa percepita come giusta. Un tale atteggiamento fondamentale caratterizzante la fede rappresenta la necessità di un centramento dei valori che sia in grado di offrire valore alle nostre vite. In questo modo, Niebuhr offre una diversa comprensione del concetto di monoteismo, inteso come lealtà e impegno verso una specifica sorgente di valore, ridefinendo al contempo anche il concetto di ateismo, che viene inteso come un'alternativa forma di fede che mira in modo specifico alla negazione dello *One-Beyond* caratterizzante la fede monoteista. In questo senso, qualcosa che possa essere definito come vero ateismo, cioè una radicale negazione di ogni fonte di valore, sarebbe una sorta di solipsismo psicologico centrato sull'atto di negazione di qualsiasi valore, senza alcun contenuto positivo e costruttivo. In questo senso, una forma radicale di ateismo sarebbe inconciliabile con la stessa vita umana.

Andrea Loffi esamina quattro diversi contributi che Slavoj Žižek ha dedicato negli anni al tema dell'esperienza religiosa, poliedricamente e prospetticamente interpretata alla luce del suo originale approccio alla pratica della filosofia. Riprendendo da Hegel la nozione di religione assoluta, Žižek include la religione tra le armi della sua battaglia contro relativismo e scetticismo. Secondo Loffi in questa tensione Žižek si dispone in modo analogo a Ratzinger, portando avanti anche nel dialogo con le altre religioni l'impresa filosofica della ricerca della verità.

Žižek riprendendo alcuni temi propri del pensiero dialettico hegeliano e interpretandolo a suo modo vede nel soggetto l'espressione della potenza del negativo, intendendolo come agente in grado di negare il mero stato delle cose, distruggere e

sovertire la natura, la positività dell'ordine sociale, fino a realizzare rivoluzioni grandi o piccole attraverso la sua libera attività. Dio è una finzione, ma per dissolvere effettivamente la finzione e modificare la struttura del reale si è dovuta strappare e distruggere una porzione dell'estensione del medesimo reale. Il cristianesimo, secondo Žižek, è l'unica religione che porta in sé il germe dell'ateismo e ha l'ateismo come sua rigorosa conclusione.

Il concetto del *grande Altro* prende il posto del *Sapere assoluto* hegeliano inteso quale matrice immanente e ordine virtuale. Accettare pienamente l'inesistenza del grande Altro, come non esistente, ma nondimeno funzionante, non è abbastanza per distruggere la finzione dall'esterno. Affinchè si potesse affermare l'inesistenza del grande Altro Cristo ha dovuto morire, almeno questa è la tesi di Žižek. Il paradosso su cui si sofferma a riflettere in diverse declinazioni, anche nel dialogo con il teologo eterodosso Milbank è che, affinché il grande Altro potesse essere distrutto nella sua pretesa di realtà il sacrificio è stato compiuto nella concretezza, quindi il prezzo è stato pagato nella corporeità costituita da carne e sangue.

Lubos Rojka espone nel suo contributo una riflessione sul problema dell'orrenda malvagità (*Horrendous Evil*) nel contesto della recente discussione sul problema del male nella filosofia analitica contemporanea della religione. Il dibattito ha recentemente subito uno slittamento, passando dall'argomentazione logica all'argomentazione probatoria dal male e, di recente, al problema dell'orrenda malvagità. D. Z. Phillips rifiuta soluzioni strumentali offerte a precedenti declinazioni del medesimo argomento affermando che il problema dell'orrenda malvagità mostra compiutamente la loro assurdità. Phillips suggerisce una comprensione di Dio come amore puro che non interferisce negli affari mondani. M. M. Adams propone come alternativa un concetto di essere moralmente buono che non implica come conseguenza l'agire per buone ragioni. La sua soluzione al problema dell'orrenda malvagità che coinvolge l'intimità *post-mortem* con Dio manca

tuttavia di un elemento di obiettività relativamente allo stato finale degli esseri che partecipano ai mali di questo mondo.

Le diverse critiche mosse alla teodicea strumentalista tradizionale appaiono piuttosto complementari che contrarie. Le tradizionali soluzioni filosofiche del problema del male naturale e morale nel contesto della filosofia analitica della religione degli ultimi decenni mostrano come in linea di principio non vi sia contraddizione tra l'esistenza di mali naturali e morali e l'esistenza di un creatore moralmente perfetto. Nella concezione teistica, il mondo è un luogo per superare i mali naturali e morali, un luogo in cui l'innegabile presenza del male nelle sue diverse tipologie di leibniziana memoria ispira e motiva lo sviluppo dinamico della società umana e di ogni individuo. La ricerca psicologica conferma questa intuizione tradizionale e dona linfa nuova a teodicee più circoscritte all'esperienza interiore. In alcune situazioni traumatiche è possibile trasformare, con un livello sufficiente di apertura a nuove realtà, attraverso una pratica cosciente dell'empatia e l'assistenza degli altri, un'esperienza traumatica in crescita post-traumatica. Il problema del male solleva la questione della quantità e dell'intensità del male nel mondo, sembra quasi che Dio possa raggiungere obiettivi simili con meno dolore: tuttavia non conosciamo abbastanza bene le intenzioni del creatore per determinare se c'è abbastanza male per lo sviluppo dinamico del mondo e dell'umanità.

Alessio Ruggiero si dedica ad analizzare un testo di Dworkin che negli ultimi anni ha conosciuto una certa popolarità, *Religion without God*, pubblicato nel 2013, quindi un anno dopo la sua morte e tradotto in italiano l'anno successivo. Il tentativo posto in opera da Dworkin è provare a ridefinire i confini del fenomeno metafisico, socio-antropologico ed etico che ha conosciuto una particolare fioritura nell'occidente sviluppatosi dopo l'esperienza teologico-politica che ha visto come suo cardine la città e l'impero di Roma.

Dworkin dedica particolare attenzione all'analisi della libertà di scegliere fra diverse religioni teiste, come anche della libertà di non scegliere alcuna religione. Notiamo in questo contributo come una peculiare attenzione (come nelle opere maggiori dedicate

da Dworkin ai problemi della interrelazione tra morale, politica e diritto) sia dedicata a mostrare come in un contesto di liberalismo politico l'integrazione tra religiosità ed autonomia sia risolvibile senza annullare una delle due, con dinamiche simili ai dilemmi posti dal perfezionismo e dal paternalismo in contesto di filosofia politica post-rawlsiana. Dworkin, utilizzando alcune intuizioni di Tillich sviluppa una nozione di *Ultimate Concern* che gli consente di descrivere il grado di coinvolgimento umano nel suo rapporto con un livello di realtà più elevato o più profondo o più risalente, istituendo delle corrispondenze sempre nuove. La tesi di Dworkin è che ciò che separa la disposizione religiosa di una persona credente da quella che crede ateisticamente in dio è la convinzione che la propria esistenza riceva un supplemento assiologico derivante dall'elezione. Tuttavia il riconoscimento che dovrebbe di conseguenza essere operato da un essere trascendente e personale, soprannaturale, onnipotente nella comprensione di tale legame ipotetico sviluppata da Dworkin non ha la stessa importanza della fede che accomuna questi due diversi tipi antropologici.

Sofia Vescovelli si confronta con le critiche provenienti da alcuni filosofi atei e indirizzate alla posizione del filosofo pluralista John Hick. In primo luogo analizza la valutazione offerta da Mesle, il quale ritiene che Hick si impegni certamente in una valutazione equanime e rispettosa delle diverse religioni, considerandole come differenti interpretazioni del Reale, ma non offra le stesse attenzioni all'ateismo. Le religioni sono 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 superare l'egocentrismo aprendosi alla Realtà Ultima e agli altri umani. Chi invece sceglie l'ateismo nega ogni forma di trascendenza inclusa quella dell'alterità in generale, quindi (notiamo un'analogia con alcuni passaggi delle *Meditazioni metafisiche* di Descartes) appare destinato a vivere una vita egotistica. La scelta di un'opzione non religiosa viene considerata da Hick come una delle possibili risposte alla Realtà Ultima, tuttavia assume i connotati estremi di una risposta negativa, che nega l'esistenza stessa del Reale, ma, a

differenza delle religioni, essa viene sminuita e criticata aprioristicamente in quanto conduce a una forma di “*unintended elitism*”. Muove critiche diverse Paul Eddy, che accusa il pluralismo di Hick di essere un ateismo mascherato: l’ineffabilità del Reale rende la Realtà Ultima del tutto inattingibile a livello cognitivo ed espone il pluralismo di Hick alla critica di Feuerbach (e Hume) che considera l’irraggiungibilità conoscitiva di tale realtà somma come garanzia della sua insignificanza per l’esperire concreto degli umani. Eddy considera la postulazione di una realtà noumenica ineffabile come una garanzia a favore del pluralismo di Hick nei confronti degli eccessi teorici tipici di esclusivismo o inclusivismo ma rende il Reale una realtà inconoscibile e quindi, di fatto, inesistente per gli uomini. Eddy mette quindi in crisi il pluralismo di Hick, criticando la sua declinazione della distinzione kantiana tra il Reale noumenico ineffabile e le sue manifestazioni fenomeniche. Da ultimo viene analizzato il pensiero di Brad Seeman, il quale ritiene che Kant e Hick debbano risolvere lo stesso problema di transizione sconfinato tra noumeno e fenomeno; entrambi sostengono un realismo centrato sulla percezione umana e sulla postulazione di un noumeno del quale negano ogni rilevanza epistemologica.