

DIVERSIDAD RELIGIOSA Y RESPONSABILIDAD SOCIAL

LINDA ZAGZEBSKI
Universidad de Oklahoma

Analicemos la situación de una persona –llamémosla Susan– que tiene muchas creencias religiosas, algunas de las cuales son importantes para ella. Supongamos, asimismo, que para Susan es importante mostrarse responsable en sus creencias y en sus actos. Pero Susan no está segura de comprender qué implica ser responsable en sus creencias ni ante quién es responsable. Ni siquiera está segura de que tenga sentido hablar de responsabilidad en el campo de las creencias, porque la responsabilidad es una noción social, y se podría pensar que las creencias de cada uno son asunto de cada uno. No comprometeremos demasiado a Susan obligándola a admitir que es responsable ante sí misma, pero ¿es también responsable ante los demás, y si es así, ante qué personas? ¿Le debe algo a quienes creen en otras religiones? Es habitual pensar, en las modernas sociedades liberales, que no debemos demasiado a los demás, y que aun debemos menos a quienes no forman parte de nuestra propia cultura. Sin duda, existe un amplio contexto por el que deberíamos tratar con tolerancia a las personas de otras culturas y otras fes, y aquellos que quieren ir todavía más allá dicen que también deberíamos tratarlos con respeto, pero ¿cómo podemos deberles algo por nuestras propias creencias personales? ¿Cómo puede ser asunto de otra persona lo que Susan crea?

Por un lado, entonces, tenemos la extendida opinión de que realmente no debe importar a los demás cuáles sean nuestras creencias; sólo nos deberá importar lo que nosotros hagamos. Nuestra responsabilidad ante los demás termina con nuestro comportamiento externo. Por otro lado, el filósofo del siglo XIX, W. K. Clifford es famoso por defender su opinión de que la responsabilidad de las creencias, de cualquier creencia, es la misma que la responsabilidad de los actos. Es una responsabilidad moral. Creo que ambas perspectivas están equivocadas, aunque Clifford se encuentra más cerca de la verdad. En mi opinión, donde nos desviamos es en esa narrativa particular que establece las condiciones

para que una creencia forme parte de una responsabilidad —es decir, cuando debe basarse en suficientes pruebas—, ya que esa postura suele recibir el nombre de evidencialismo. El evidencialismo ha recibido una gran atención porque es el tipo de postura que a muchos filósofos les gusta odiar. Creo que sería justo decir que el evidencialismo ha resultado refutado de manera decisiva a lo largo de los últimos decenios, aunque eso no implique que no tengamos una responsabilidad ante los demás por nuestras creencias.

Sería una obviedad decir que compartimos la misma naturaleza y la misma racionalidad que el resto de los seres humanos; una idea que se defiende y que resulta mucho más sustancial es que todos los seres humanos constituyen una comunidad. Así lo afirma la “Declaración sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas” del Concilio Vaticano II. Cuando analizamos qué significa formar una comunidad humana, creo que podemos llegar a la conclusión de que nos comprometemos a tratar al resto de la humanidad como si, en algún sentido, fueran nuestros socios en la persecución de nuestras metas humanas comunes, una de las cuales es la meta de alcanzar la verdad. Si eso es cierto, entonces tendremos responsabilidades ante el resto de los miembros de esa comunidad. Irónicamente, el religiosamente escéptico Clifford fue el mayor defensor de la opinión de que nosotros somos responsables ante los demás de nuestras creencias, en un sentido moral de la responsabilidad muy sólido, que se basa en nuestras obligaciones sociales. Creo que su postura era básicamente correcta, aunque opino que lo que hace que resulte correcta es algo en lo que Clifford no creía —que formamos una comunidad humana porque todos hemos sido llamados por Dios a cumplir el mismo objetivo.

Así pues, analicemos cuidadosamente la situación de Susan. Como he dicho, suponemos que Susan tiene muchas creencias religiosas, algunas de las cuales no son compartidas por un número sustancial de personas en el mundo. Obviamente, las creencias religiosas de Susan no son sus únicas creencias no compartidas por los demás; y el hecho de que los demás no crean en algo en lo que ella cree no es de por sí problemático. A menudo, la razón por la que los demás no creen en lo que ella cree es que no tienen acceso a la misma información. No creemos que eso sea un problema, ya que lo único que hace falta para llegar a un acuerdo es un intercambio de información. Sin embargo, algunas de las creencias de Susan contradicen de forma directa las creencias de los demás, y el desacuerdo entre ellos no se puede resolver, independientemente de la cantidad de información que se intercambie. La controversia sobre el aborto es un ejemplo obvio de ese tipo de discusión. Incluso cuando todas las partes cuentan con la misma información sobre el desarrollo físico del feto humano y sobre los hechos físicos, psicológicos

y socioeconómicos del embarazo y de la paternidad y de la maternidad, tal vez sigan sin llegar a un acuerdo sobre lo moral de un aborto en una situación específica. Y sin embargo, esa creencia suele ser importante para cada una de las partes. Así, algunas de las creencias más importantes son las más difíciles a la hora de llegar a un acuerdo. Y hay muchas creencias religiosas que comparten esa categoría. Este hecho nos molesta a la mayoría de nosotros porque los seres humanos sienten la necesidad urgente de llegar a un acuerdo. Yo propondría que esa urgencia por alcanzar un acuerdo surge de nuestra naturaleza racional y del hecho de que formamos una comunidad humana que coopera en la búsqueda de la verdad. Así, el desacuerdo nos molesta, y el desacuerdo que parece irresoluble nos molesta todavía más. Y tenemos razones para sentirnos molestos. Sentir esa molestia es la respuesta racional a los desacuerdos irracionales. Una pregunta más dura será la que surja de esa sensación de molestia. ¿Y qué hacemos ahora?

Supongamos ahora que Susan ha reflexionado sobre su participación en la comunidad de seres humanos y cree que todos somos socios en nuestra búsqueda de la verdad. También se siente molesta por el hecho de que haya muchas personas cuyas creencias resulten incompatibles con sus creencias religiosas más profundas y porque exista un desacuerdo que parezca irresoluble. Supongamos que una de sus más íntimas creencias es que Jesucristo es el Hijo de Dios. Susan piensa que la frase “Jesucristo es el Hijo de Dios” es cierta. Eso, después de todo, es lo que significa creer en algo: consiste en pensar que ese algo es cierto. Llamemos a esa frase “Jesucristo es el Hijo de Dios” “J”. Si Susan piensa que J es cierto, también pensará que no-J es falso, por lo que considerará que quienes crean en no-J creerán en algo falso. Pero si Susan es una creyente cuidadosa y responsable, ¿qué base tiene para sentir esa preocupación por el hecho de que las personas de otras religiones crean en no-J? Podríamos decir que, dado que Susan piensa que es poseedora de la verdad, no puede ser acusada por no preocuparse por buscar una base común para la verdad, ya que cree poseerla. Y no la podemos acusar de no preocuparse de buscar una base común para la verdad, ya que estamos suponiendo que ella cree que no podrá convencer a aquellos que crean en otras cosas, a aquellos que están equivocados. Puede intentar participar en el proyecto común de una búsqueda consensuada de la verdad religiosa, pero no podemos esperar que haga lo imposible. El filósofo Alvin Plantinga defiende que la no consecución del éxito a la hora de convencer a otros no debería tener ningún tipo de efecto en las convicciones de una persona cuando cree que sus opiniones religiosas son correctas. Argumenta que el hecho de la diversidad religiosa no debería obligar a cambiar a una persona como Susan la creencia de que sus opiniones religiosas son ciertas y las de otras religiones falsas. Debe-

ría ser exclusivista sobre la verdad religiosa¹. Definamos la exclusividad en la verdad como la postura según la cual las creencias de una religión, la mía propia, son verdaderas, y las del resto de las religiones son falsas en la medida en que entren en conflicto con la mía.

Observemos que la exclusividad sobre la verdad no es la misma que en la postura más extrema de la exclusividad sobre la salvación, el antiguo *dictum* según el cual “no hay salvación fuera de la Iglesia”. Esa postura se ha extendido muchísimo durante los decenios más recientes. Karl Rahner llamó a los practicantes sinceros de otras religiones “cristianos anónimos”. Según Rahner, los devotos hindúes, budistas, musulmanes y de otras religiones todavía pueden salvarse, aunque él mismo se mostraba exclusivo sobre la verdad y se mostraba exclusivo sobre la salvación. No obstante, incluso en su teoría de la salvación, Rahner otorga al cristianismo una primera posición, ya que dice que todos se salvan a través de Cristo. El Dalai Lama dice en su nuevo libro *La ética para el nuevo milenio* que piensa que la religión es una medicina para el espíritu humano. Hay distintas medicinas que resultan eficaces para personas de distintas culturas y condiciones. Pero cuando hablamos de la verdad de las defensas metafísicas de las diferentes religiones, simplemente debemos separarnos, dice, y tratarla como asunto interno de cada religión. Cada uno de nosotros considera que nuestra propia religión es la única mediadora de la verdad, aunque deberíamos reconocer que el resto de las religiones podrían ser salvadoras (pp. 226-227). Así, también el Dalai Lama parece mostrar su exclusivismo sobre la verdad, aunque sea inclusivo sobre la salvación.

Por lo tanto, separar la exclusividad sobre la verdad de la exclusividad sobre la salvación parecería quitarle parte de la fuerza de su veneno. Sin embargo, la exclusividad sobre la verdad también ha sido atacada desde otros frentes. Wilfred Cantwell Smith declara que “excepto a costa de la insensibilidad o la delincuencia, resulta moralmente imposible salir al mundo y decir a nuestros homólogos humanos devotos e inteligentes: ‘... creemos que conocemos a Dios y tenemos razón; el otro cree conocer a Dios, y está totalmente equivocado’. Ahora tengo la impresión de que las objeciones presentadas por Susan ante la exclusividad sobre la verdad no resultan justas, porque el exclusivista estará sin duda no comprometido a anunciar la superioridad de su propia religión en alguna de las maneras posibles, y mucho menos de una manera insensible. La cuestión realmente es si ella tendría razón al tener pensamientos exclusivistas y si sería de alguna forma una irresponsable por tener esos pensamientos.

1. PLANTINGA, A., “Pluralism: a defense of religious exclusivism”, en QUINN, PH. L., MEEKER, K. (eds.), *The philosophical challenge of religious diversity*, Oxford University Press, Oxford 2000.

¿Qué ocurre con la exclusividad sobre la racionalidad? La exclusividad sobre la racionalidad es mucho más potente que la exclusividad sobre la verdad y también es mucho menos usual. Sospecho que la postura más común entre las personas que han reflexionado sobre este tema y que han intentado ser mentalmente lo más justas posible es una combinación entre exclusividad sobre la verdad e inclusividad sobre la racionalidad: nuestras creencias son ciertas y las creencias de las demás religiones son falsas siempre que resulten incompatibles con las nuestras, aunque sus creencias siguen siendo racionales. Esto parece razonable cuando reflexionamos acerca de nuestra humanidad común y acerca del hecho de que si hubiéramos nacido en otra cultura, probablemente creeríamos en lo mismo que ellos. Pero existe un problema a la hora de combinar estas dos posturas. Éste es el motivo: todos tendremos problemas si no existe una íntima relación entre la racionalidad y la verdad. De hecho, lo que hace que sea bueno que los seres humanos sean racionales es que nos coloca en la mejor posición posible para alcanzar la verdad. Pero supongamos que hay nueve religiones, cada una de las cuales nos enseña una doctrina distinta e incompatible sobre el origen del universo. Como mucho, sólo una de esas doctrinas puede ser cierta, pero ¿son todas ellas racionales? Sin duda debemos decir que sí ya que, como ya hemos indicado, los creyentes de todas las demás religiones principales están dotados de racionalidad por nuestra naturaleza humana común. De hecho, no parecen existir diferencias significativas en la inteligencia y la sensibilidad ante la experiencia religiosa, ante la virtud intelectual o moral, o ante los procesos de formación de creencias entre quienes se consideran creyentes de las principales religiones. Pero si dijéramos que todas esas nueve creencias sobre el origen del universo son racionales, entonces queda claro que la racionalidad en este caso no consigue que resulte probable que una persona alcance la verdad –menos de una posibilidad entre nueve–, por lo que no podemos defender que lo que hace que la racionalidad sea buena sea lo mismo que hace que resulte probable que vayamos a alcanzar la verdad. Por eso parece que la combinación de la exclusividad sobre la verdad con la inclusividad sobre la racionalidad nos obliga a llegar a la conclusión de que o la racionalidad no es algo tan bueno, o que, si es algo bueno, esa bondad no puede surgir de su íntima relación con la verdad. A esto lo llamo el problema de la separación.

Obviamente, la separación no constituye un problema general. Existen otros tipos de creencia por los que pensamos que se da una íntima relación entre la racionalidad y la verdad, aunque esas creencias no nos ayudan con el problema de la diversidad, ya que se trata de creencias según las cuales podemos esperar un acuerdo de forma realista. Y probablemente existan algunas creencias religiosas en esa categoría

—por ejemplo, la creencia de que la compasión es una creencia buena y casi universal, una idea señalada por su santidad el Dalai Lama—. Y si ascendemos a un nivel lo suficientemente alto de generalidad, podremos encontrar acuerdos acerca de algunas de las creencias religiosas más fundamentales —por ejemplo, que hay algo malo en la condición humana—, por lo que, cuando entramos en contacto con la realidad última, existe la posibilidad de que se produzca una profunda mejora moral y un más alto nivel de consciencia. Pero la creencia al nivel necesario para alcanzar acuerdos es muy débil y, a no ser que Susan se sienta satisfecha ignorando todas las creencias, excepto esas tan débiles, el hecho de que sus creencias religiosas entren en conflicto con las creencias de los demás seguirá siendo un problema.

Observen que no va a resultarle útil a Susan debilitar su compromiso con su creencia J, o con su creencia de que el universo fue creado por Dios, o cualquiera de sus otras creencias, que entran en conflicto con las creencias de muchas de las otras religiones. Haga lo que haga, se seguirá enfrentando a un problema en su comprensión de la racionalidad. Si defiende sus creencias porque las considera racionales, y si considera que las creencias conflictivas de las demás religiones también son racionales, no podrá mantener la idea de que la racionalidad de una creencia así le otorgue una mayor probabilidad de ser cierta. Por otro lado, si se deshace de esas creencias basándose en la idea de que no son racionales, se verá obligada a decir que ella misma, al igual que el resto de los creyentes religiosos del mundo, no es racional. Y dado que la mayoría de esas creencias son importantes para quienes las poseen, eso significará que muchas de las más importantes creencias de todas esas personas no son racionales. Pero el mismo hecho de tener creencias religiosas se muestra como una característica de nuestra naturaleza humana común, por lo que parece poco probable que esa misma naturaleza sea la que nos exija que nos deshagamos de ellas. La única opción que queda es mantener que sus creencias son racionales, pero que las de los demás no lo son —retornar a la exclusividad sobre la racionalidad— y eso, como ya hemos visto, es una postura que parece ser incompatible con la universalidad de la racionalidad y con la participación universal en una comunidad que busca la verdad.

Así pues, según se deduce de lo expuesto, Susan se encuentra atrapada en una trampa. Quiere ser responsable en su modo de creer, y cree que eso implica contar con creencias verdaderas, y que sus esfuerzos deberían formar parte de un proyecto comunitario. Cree que ser racional es la mejor manera de alcanzar creencias verdaderas; así que, para ser una creyente responsable, deberá creer de una manera que llamamos racional. Pero si los creyentes de otras religiones no son menos racionales que ella, se encontrarán en una posición tan buena para al-

canzar la verdad como la suya. Y si todos ellos son racionales, la racionalidad no parece colocar a ninguno en una posición superior para alcanzar la verdad. Por lo tanto, aunque es posible que ella esté en lo cierto y que los budistas, hindúes, musulmanes, etcétera estén equivocados, ella no puede considerarse responsable de intentar alcanzar la verdad debido a su racionalidad, ya que la racionalidad en esta categoría de creencia no suele ayudar a las personas a alcanzar la verdad. La racionalidad no es el tipo de cosa que lleve a la verdad. Así que no puede ayudar a Susan más de lo que ayuda a los hindúes. Entonces, ¿de qué manera está siendo responsable?

Alvin Plantinga parece aceptar esta consecuencia. Susan recibe ayuda en sus intentos por alcanzar la verdad religiosa, no porque sea racional o responsable, sino porque tiene un don especial de Dios. Plantinga piensa que los cristianos pueden defender la exclusividad utilizando una creencia que explica los motivos por los cuales ellos son unos privilegiados. El Espíritu Santo ha concedido el don de la fe en Dios (tal y como se entiende en el cristianismo) a algunas personas, pero no a otras. Así, es una creencia cristiana que los cristianos tienen razón y los demás están equivocados, y que quienes están equivocados lo están porque carecen de un don especial de Dios. Es así como Plantinga analiza la cuestión. Y tiene razón cuando dice que la fe se experimenta como un don. Pero observemos que quienes practican otras religiones se encuentran en la misma situación que Susan desde su propio punto de vista. En la serie de vídeo de la BBC, *The Long Search (La larga búsqueda)*, Ronald Eyre le pregunta a una mujer budista si piensa que él debe de haber hecho algo malo en una vida anterior, ya que nació cristiano en Inglaterra. La mujer se muestra incómoda y le responde que sí, que debe de haberlo hecho. Así que ambos, el cristiano y la budista, pueden utilizar explicaciones que son parte interna de sus respectivas religiones para explicar el hecho de la diversidad religiosa y bloquear la inferencia de que la diversidad reduce la racionalidad de sus propias creencias. La historia de la mujer budista es la historia según la cual los no budistas han provocado su propio destino a través de las acciones realizadas en una vida anterior. La historia de Plantinga es la historia según la cual el Espíritu Santo otorga libremente la Gracia a unos y no a otros. Según Plantinga, Susan está bien, ya que es afortunada. No es la racionalidad o la responsabilidad de Susan lo que la lleva hasta la verdad: es la suerte. Estoy de acuerdo con que la verdad puede llegar como resultado de la suerte, pero no la responsabilidad. Los exclusivistas deben encontrar una manera de relacionar la responsabilidad con la comunidad humana a través del don de la fe.

Supongamos ahora que Susan haya visto la película de vídeo sobre *La larga búsqueda*, y que se haya sentido molesta porque se haya dado

cuenta que su perspectiva de primera persona no es distinta de la de la mujer budista. Plantinga le diría que la diferencia se debe a la suerte. La mujer budista cree que la diferencia se debe a algo que hizo en su vida anterior. ¿Qué debería pensar Susan acerca de esto? Obviamente, Susan sabe que en la vida existe la suerte, pero no está convencida de que su búsqueda de la verdad religiosa sea una mera cuestión de suerte. Y considera que la explicación de la mujer budista le resulta todavía menos útil. Dado que ella y la mujer budista forman parte de la misma comunidad humana, que tiene una meta común, deberían ser capaces de ayudarse la una a la otra a alcanzar la verdad —si alguna vez coincidieran y fueran capaces de comunicarse—. Que les digan que sus diferencias surgen de un error en el pasado del que no existen recuerdos, o de un don de Dios no solicitado, no les ayuda en esa parte de sus vidas que ellas comparten —su búsqueda racional reflexiva como miembros de la comunidad humana—. Así que Susan aún no está convencida de que pueda mostrarse exclusiva en su verdad religiosa y seguir siendo responsable.

La postura de Plantinga no intenta elevarse por encima de la perspectiva de la primera persona. Tal y como Plantinga lo entiende, la racionalidad no exige una separación crítica de la propia consciencia de uno. Menciona muy brevemente que las personas deberían reconsiderar la cuestión y analizar las objeciones, aunque obviamente, si hay una persona de mente cerrada o de injusticia intelectual que analiza la cuestión y las objeciones, esa persona no cambiará nada en sus creencias o su actitud ante las creencias de los demás. A menudo el problema no es una falta de deseo de alcanzar la verdad, sino una falta de perspectiva sobre nosotros mismos —una falta de separación o alejamiento críticos—.

Supongamos ahora que Susan está de acuerdo con que hay una importante parte de la racionalidad humana que es la capacidad de mantener una distancia crítica. Ese mismo poder que hace que se detenga a pensar que tal vez sus actos no sean correctos puede volverse contra sus creencias. Aunque crea que sus creencias son ciertas (porque si no no serían creencias), podría cuestionarlas y dudar de ellas. El hábito de realizar una autorreflexión crítica nos lleva a todos a cuestionar todo tipo de cosas. De hecho, en cuanto tenemos la suficiente edad para saber que existen buenas y malas razones para tener una creencia, ya no podemos mostrarnos complacientes con nuestras propias creencias. Incluso aunque pensemos que es cierto, los seres humanos somos capaces de analizarnos a nosotros mismos desde fuera, desde una perspectiva, a distancia. Hay muchos filósofos que han cuestionado hasta qué punto es posible ese distanciamiento, aunque resulta obvio que es posible hasta un punto muy amplio. Una pregunta más profunda es hasta qué punto deberíamos fiarnos de él.

Susan ha pasado de una perspectiva de primera persona a una perspectiva de tercera persona. Una perspectiva inicial de tercera persona que tienta a algunas personas es el relativismo. Uno de los problemas del relativismo es que deja fuera al observador. El relativista casi siempre se olvida de incluirse en la imagen relativista y, cuando lo hace, la situación se vuelve incluso peor, porque entonces la persona trata cada cultura, incluyendo la suya propia, como un fenómeno. El resultado es que la persona no cree en nada y no pertenece a ningún sitio. Sospecho que ése es uno de los motivos por los que hay tantos ateos en los departamentos de Estudios Religiosos. Creen que no pueden analizar la religión objetivamente si forman parte de ella. Algunos de ellos creen que hay cierta verdad en un sentido relativista, aunque en ese sentido la “verdad” no es una palabra de peso.

Una perspectiva de tercera persona más influyente es la de John Hick, quien durante algún tiempo ha fomentado una posición, que él llama pluralismo², sobre el valor comparativo de las principales religiones del mundo. Hick defiende que todas las grandes religiones son salvadoras al ofrecer una ruta hacia personas humanas que se transforman de manera radical desde una posición de estar centradas en sí mismas, hasta una posición en que se centran en la realidad, hasta una vida que se centra en la realidad última. Cada religión tiene algo parecido a los santos cristianos, que constituyen modelos para esa transformación. El fruto de esa transformación es una vida de amor y de compasión, y Hick propone que, dado que tenemos pruebas de que todas las grandes religiones nos elevan a una vida de amor y compasión, deberíamos llegar a la conclusión de que todas ofrecen rutas genuinas hasta la salvación. Hick cree que la conclusión metafísica que deberíamos extraer de todo esto es que la base para la salvación en la realidad final es la misma en todas las religiones. Entonces Hick utiliza la distinción establecida por Emmanuel Kant entre los mundos nouménico y fenoménico para explicar que tal multiplicidad de religiones pueda seguir en contacto con la misma realidad última. Su idea es que no podemos experimentar a Dios de forma directa como Él es en Sí mismo, de la misma manera que no podemos experimentar el mundo de las cosas en sí mismas, según explica Kant. Lo único que podemos hacer es experimentar a Dios a través de las formas experienciales y conceptuales que cada cultura ha desarrollado. Cada religión es una manifestación distinta de fenómenos de la única realidad última. Y al igual que Kant,

2. John Hick sostiene este punto de vista en muchos lugares. Cfr. *An interpretation and religion*, Macmillan Press, 1989. Una defensa reciente de este argumento aparece en id., “Religions pluralism and salvation”, en QUINN, PH. L., MEEKER, K. (eds.), *The philosophical challenge of religious diversity*, op. cit.

Hick defiende que la realidad de los fenómenos es todo lo real que va a poder ser para nosotros; no es una ilusión. Es la única forma que tenemos los seres humanos de experimentar el mundo. Una importante diferencia entre Hick y Kant es que, mientras que Kant cree que el mundo de los fenómenos es el mismo para todos los seres humanos porque es el mundo como tiene que ser para que lo podamos experimentar, Hick no puede establecer un símil paralelo entre los mundos de los fenómenos religiosos, ya que defiende que hay más de uno. Pero sí puede decir que la realidad última no puede ser experimentada si no es a través de formas culturales, por lo que cada religión es una lente distinta a través de la cual podemos en última instancia experimentar la realidad última. La naturaleza no nos ha dotado de una lente religiosa particular como lo hacen las categorías conceptuales de Kant, aunque debemos tener una lente u otra. El mundo hindú, el mundo budista, el mundo musulmán y el mundo cristiano son mundos fenoménicamente reales, con el mismo nivel de realidad que los árboles, que las casas y que los animales en la metafísica de Kant. ¿Debería Susan convertirse en una pluralista como Hick?

Obviamente se trata de una pregunta que no se puede responder sin investigar con mayor profundidad los detalles. Pero por lo menos nos encontramos en situación de poder decir que el pluralismo de Hick hereda todos los problemas metafísicos de la distinción kantiana nómeno/fenómeno y que, además, Hick no tiene la ventaja que tiene Kant de poder decir que hay un mundo de los fenómenos que es el único mundo que los seres humanos podemos experimentar. Y lo que es todavía más importante, Hick ha de adaptar la distinción en ciertos sentidos para que resulte religiosamente más aceptable. El mundo nómeno kantiano es no conocible, no alcanzable —podemos incluso decir cualquier cosa sobre él, excepto para dar el argumento trascendental de que esperamos que exista—. Sin embargo, Hick quiere decir bastantes cosas sobre una realidad religiosa nóumena. Los creyentes religiosos se encuentran en contacto con ella porque constituye la base de su salvación; podemos decir que la relación entre la base nóumena y cada religión es que cada religión es una manifestación de esa base noumenal. La realidad noumena unifica las diferentes religiones del mundo de una manera que no tiene cabida en Kant porque Kant no discute mundos alternativos de los fenómenos que necesiten ser unificados.

Además, si Hick realmente quiere decir que cada mundo de los fenómenos es un mundo real, entonces, tal y como ha argumentado George Mavrodes, Hick es politeísta³. Tal vez la acusación de politeís-

3. MAVRODES, G., "Polytheism", en QUINN, PH. L., MEEKER, K. (eds.), *The philosophical challenge of religious diversity*, op. cit.

mo no sea del todo justa, ya que Hick es un politeísta de los fenómenos y un mono-algo noumenal (no un teísta, ya que no está dispuesto a llamar “Dios” a la realidad última). Pero en el ámbito noumenal, Hick está comprometido con la más negativa de las teologías negativas: no podemos decir que la realidad última sea personal o impersonal, una o muchas, Dios o el ser en sí mismo. Así que la postura de Hick parece no ser ni un politeísmo ni una teología negativa, ni ninguna de esas opciones parece resultar demasiado atractiva.

A pesar de esos problemas, el pluralismo de Hick sí que presenta una importante ventaja que podría tentar a Susan a aceptarlo, y es que resuelve el dilema de la separación entre la racionalidad y la verdad. Si Susan acepta el pluralismo, no tendrá que elegir entre rechazar que los creyentes de otras religiones son racionales o mantener que lo sean, aunque no hay ninguna relación entre la racionalidad y la verdad en esta categoría de creencias. Las grandes religiones del mundo son verdaderas y sus creyentes son racionales. Además, son verdaderas en un sentido que no trivializa la verdad de la forma en que lo hace el relativismo. Se trata de una ventaja muy importante que presenta el pluralismo sobre el exclusivismo. Sin embargo, incluso aunque Susan pueda superar los problemas de la metafísica de Hick, tal vez le preocupe que su pluralismo amenace el compromiso religioso. Algunos de mis alumnos dicen que Hick no puede ser cristiano porque la doctrina cristiana implica que su verdad no es igual a la verdad de las demás religiones. Cualquiera que se convenza de que el cristianismo no es más cierto que el hinduismo estará obligado a interpretar ese hecho como una manera de debilitar la relación que se dé entre la doctrina cristiana y la verdad.

En este momento, las opciones de Susan no parecen demasiado buenas. Puede seguir atrincherada en la perspectiva de la primera persona del creyente comprometido o puede intentar separarse de sus creencias más queridas y asumir alguna forma de perspectiva de la tercera persona o, quizás, como Hume, pasar de una a otra, a veces actuando como observadora crítica, y a veces, como creyente comprometida, tal y como Hume hizo cuando dejó a un lado su trabajo y jugó al *backgammon*. Creo que esto nos lleva a aguas muy profundas con implicaciones para muchos más temas que la creencia religiosa. Los pensadores de la Ilustración tenían razón al afirmar que lo que descubrimos cuando intentamos colocarnos en la posición del observador distanciado es valioso. La perspectiva de la primera persona no es lo suficientemente buena porque no hace justicia a nuestras más altas facultades humanas. Pero aquellos que han rechazado la filosofía de la Ilustración y han vuelto corriendo al punto de vista de las tradiciones tienen razón cuando dicen que hay algo fundamental que falta en la mentalidad del observador distanciado.

Así pues, ¿qué deberíamos hacer? Thomas Nagel argumenta en su importante libro, *The View From Nowhere* (*La visión desde ningún sitio*), que existe un conjunto de problemas filosóficos que resultarán irresolubles hasta que alguien descubra cómo elevarse por encima del perenne conflicto entre los puntos de vista subjetivo y objetivo. Lo que Nagel quiere dar a entender por punto de vista subjetivo es lo que yo he estado llamando perspectiva de la primera persona. Se trata de la perspectiva desde el interior de la propia cabeza de las personas, por decirlo de alguna manera. Es limitada, estrecha y a menudo errónea. Pero también es la de esa persona, y es lo que define el yo. El punto de vista objetivo es lo que yo he estado llamando perspectiva de la tercera persona. Nagel lo ve de tal manera que hay tres niveles de objetividad que se comprenden como nivel de distancia del yo. Permítanme que se lo explique con un ejemplo. La perspectiva subjetiva en una guerra es la perspectiva del activista patriótico de nuestro propio país que puede tener amigos y parientes luchando en la guerra. Una perspectiva más objetiva vería al enemigo como alguien igual a sus compatriotas. Una perspectiva todavía más objetiva de la guerra la vería desde la perspectiva global e histórica como un fenómeno con costes sociales y medioambientales a largo plazo (y posiblemente con algunos logros). Al aumentar la distancia del yo, aumenta el alcance de nuestra visión, y se reduce la importancia de nuestro yo. Pero si nos alejamos lo suficiente en esa dirección, perderemos en primer lugar nuestra cultura y ulteriormente hasta nuestra propia identidad. Así que, aunque la perspectiva objetiva resulta sin duda valiosa, no nos podemos adentrar en ella sin perder lo que resulta valioso en la perspectiva subjetiva. No hay nada malo en ser un yo, y el yo tiene un punto de vida distintivo. Sin embargo, permanecer en esa perspectiva significa tener una visión mucho menor. Nagel dice que él no ve solución al problema.

Yo creo que Nagel tiene razón y que el problema se aplica a perspectivas del yo y a perspectivas de todo lo demás. No podemos confiar totalmente en la perspectiva del yo de la primera persona ni en la de la tercera persona. Cuando nos vemos sólo desde el interior, obtenemos una visión distorsionada y no es probable que nos mejoremos a nosotros mismos. Pero vernos a nosotros mismos en la tercera persona es vernos como un objeto, como sólo una persona entre muchas. Quiero sugerir otra perspectiva que creo que surge de nuestra participación en una comunidad humana y que surge de forma natural dentro de la gramática del lenguaje ordinario. La llamo la perspectiva de la segunda persona, la perspectiva de vernos a nosotros mismos como nos ven los que nos tratan directamente y se dirigen a nosotros como "tú". Para ver cómo puede funcionar el movimiento desde la primera hasta la tercera y hasta la perspectiva de la segunda persona, recordemos la famosa historia de la Biblia, la historia de David y Natán.

El rey David dejó embarazada a Betsabé y deseaba desposarla, pero era la esposa de Urías, uno de los oficiales de David. Así que planeó que mataran a Urías. El Señor envió al profeta Natán a David, y Natán le contó a David una historia:

“¡Juzga por mí este caso! Había dos hombres en una ciudad, el uno rico y el otro pobre. Tenía el rico ovejas y bueyes en grandísimo número. El pobre no tenía nada más que una ovejita que había comprado y había criado y que había crecido en su casa entre sus hijos comiendo su pan y bebiendo en su vaso, y durmiendo en su seno, y la quería como si fuese una hija suya. Mas habiendo llegado un huésped a casa del rico, no quiso éste tocar a sus ovejas ni a sus bueyes para dar convite al forastero que le había llegado; sino que quitó la ovejita al pobre, y aderezóla para dar de comer al huésped que tenía en casa. Oído esto, David, altamente indignado contra aquel hombre, dijo a Natán: ‘Vive Dios que hombre que tal hizo es reo de muerte. Pagaré cuatro veces la oveja, por haber hecho ese atentado, y no haber tenido consideración al pobre’. Dijo entonces Natán a David: ‘Ese hombre eres tú’” (2 Sam 12, 1-7). Así que se nos está diciendo que David ve lo que ha hecho y se arrepiente.

Hay muchas lecciones importantes en esta historia, aunque quiero centrarme en la perspectiva que tiene David de sí mismo, y que cambia dos veces. Antes de que Natán le hable, David no tiene ningún sentido de la proporción sobre sí mismo o sobre sus deseos y acciones. No es simplemente que sea egoísta en el sentido de preocuparse de sí mismo a costa de los demás, sino que no se ve a sí mismo con precisión porque no realiza el esfuerzo de verse desde el exterior, en absoluto. Su visión de sí mismo es sencillamente la del sujeto de diversos deseos y creencias. Pero está claro que David es capaz de practicar la autorreflexión. Cuando Natán se le aparece y le cuenta la parábola del hombre rico que toma la oveja del hombre pobre, David se ve inmediatamente a sí mismo como ese hombre. Se ve en la tercera persona como el hombre de la historia. Pero Natán no se basa únicamente en la parábola para abrir los ojos de David. Termina la historia en la segunda persona y se dirige directamente a David, diciéndole: “Ese hombre eres tú”. Sigue dirigiéndose a David en el nombre de Dios: “Esto es lo que dice el Señor Dios de Israel: ‘Yo te ungué rey de Israel y te libré de la mano de Saúl. Te di la casa de tu señor y puse a tu arbitrio sus mujeres; te hice dueño también de la casa de Israel y de Judá; y si esto es poco, te añadiré aun cosas mucho mayores. ¿Cómo pues has menospreciado mis palabras, haciendo el mal delante de mis ojos?’” (2 Sam 12, 7-9).

David respeta a Natán y cree que Dios se está dirigiendo a él a través del profeta. A través de Natán es capaz de alzarse por encima de su limitada perspectiva de primera persona y verse a sí mismo no desde el

punto de vista del observador distanciado de la tercera persona, sino desde la perspectiva de la segunda persona. Cuando nos vemos a nosotros mismos como la otra persona nos ve, en particular si la otra persona es sabia y empática, tenemos una gran ventaja frente a las otras dos perspectivas. La segunda persona respeta nuestro yo individual, pero no tiene las limitaciones del punto de vista subjetivo. Una de las ventajas epistemológicas de las comunidades humanas es que aprendemos a vernos a nosotros mismos a través de nuestra interacción con los demás, en particular con nuestros amigos. Al igual que en la perspectiva de la tercera persona, la perspectiva de la segunda persona admite distintos grados, porque las comunidades de las que formamos parte nos ponen en contacto con otras personas muy alejadas. La comunidad de miembros de la misma Iglesia es una comunidad cerrada; la comunidad de los creyentes religiosos se encuentra diseminada por todo el mundo y es mucho mayor, con fronteras mucho más distantes. Nuestras responsabilidades ante la primera son sin duda muy superiores a nuestras responsabilidades ante la segunda. Pero mi objetivo en esta conferencia no es debatir nuestras responsabilidades ante la Iglesia o ante otros cristianos, sino hablar de nuestras responsabilidades ante los seguidores de otras religiones. ¿Cómo deberíamos pensar acerca de nuestras responsabilidades ante esa comunidad?

Si tomamos en serio la perspectiva de la segunda persona, y creemos que formamos una comunidad con las personas de otras fes, hay algunos principios de participación racional en esa comunidad que debemos seguir. Uno de ellos es lo que yo llamo el Principio de la Sensibilidad Cultural: las personas deberían tratar a los miembros de otras culturas y religiones como si fueran *prima facie* tan racionales como ellos mismos.

De la universalidad de la racionalidad deducimos que hay un profundo sentido en el que la racionalidad de todos los seres humanos es la misma, ya que es lo que nos hace humanos. Obviamente, eso no significa que cada creencia o conjunto de creencias sea tan racional como las demás, pero eso es porque tenemos motivos independientes para pensar que algunas creencias son más racionales que otras. Quiero simplemente decir que las creencias de los demás son *prima facie* tan racionales como las nuestras, y no que son tan racionales, si tenemos todo en cuenta. El Principio de la Sensibilidad Cultural establece que, en ausencia de buenos motivos para pensar lo contrario, deberíamos asumir una igualdad racional de cada creencia distinta de la cultura, y que es uno de los principios de la comunidad racional tratarlos de esa manera. Obviamente, sin embargo, no todos estaremos de acuerdo con qué representa un buen motivo para considerar que las creencias de otra cultura no son tan racionales como las nuestras propias, y no creo que sea

importante que estemos de acuerdo en eso. Pero hay un tipo de motivo que queda controlado por el Principio de la Sensibilidad Cultural: violaremos ese principio si tomamos el hecho de que nuestras creencias son nuestras y sus creencias son de ellos como base suficiente para llevarnos a pensar que las nuestras son más racionales que las de ellos.

La perspectiva de la segunda persona nos lleva a otro principio de la racionalidad que yo llamo el Principio del Reconocimiento Racional: si una creencia es racional, su racionalidad será reconocible (en principio) por parte de las personas de otras culturas que mantengan un contacto empático entre sí.

Este principio es obviamente vago y necesita un considerable pulido. No estoy sugiriendo que cada persona racional sea capaz de reconocer la racionalidad de cada creencia racional de todas las demás personas, aunque sean empáticas y tengan la motivación de comprender. Pero lo que sí significa es que la racionalidad incluso de las creencias culturalmente específicas es reconocible desde fuera –tal vez no por parte de todas las personas de fuera, pero sí sin duda por parte de aquellas personas que se encuentren idealmente situadas–. Además, nuestra participación común en la comunidad humana nos da la responsabilidad, a aquellos que nos encontramos fuera, de intentar ver la racionalidad de sus creencias culturalmente específicas y ayudarles a ver la racionalidad de las nuestras. Esto también constituye una comprobación de la racionalidad de nuestras propias creencias.

La capacidad de comprometerse con personas de otras religiones como miembros de la misma comunidad probablemente exija algo más que una sabiduría y una experiencia humanas ordinarias. Creo que una de las virtudes clave a la hora de hacerlo es la virtud aristotélica de la frónesis o sabiduría práctica. Todas las culturas tienen personas con frónesis; son personas con buena capacidad de juicio. Son las personas que ayudan a dar forma a la dirección de la comunidad, a criticarla y a liderar a la comunidad hacia la consecución del consenso. El diálogo interreligioso alcanzará con mayor probabilidad el consenso cuando sea ese tipo de personas quien lo practique. Creo que su juicio sobre la racionalidad de las creencias de otras culturas debería ser tomado muy en serio por parte de esas culturas. En nuestro propio caso, es importante vernos a nosotros mismos como nos ven las personas prácticamente sabias cuando mantienen un contacto directo con nosotros a través del “tú”, como hizo Natán al dirigirse a David. Así, un refinamiento del Principio de Reconocimiento Racional sería el siguiente: si una creencia es racional, su racionalidad resultará reconocible (en principio) para las personas que tengan una sabiduría práctica en otras culturas que estén comprometidas en un contacto empático con personas que tengan esa creencia.

Volvamos ahora al problema de Susan. Si Susan adopta los principios que he propuesto, es dudoso que pueda ser exclusivista respecto a la racionalidad. Parece probable que las demás religiones acaben siendo racionales en general, ya que creará contar con pruebas de que hay suficientes personas con una sabiduría práctica que consideran esas religiones racionales. Pero ¿qué ocurre con el problema central de Susan, si debe aceptar la exclusividad sobre la verdad? ¿Está siendo responsable al seguir creyendo que sólo una religión es auténticamente verdadera, y que es la suya, una vez reconoce desde la perspectiva de la tercera persona que ella y la mujer budista se encuentran a la par? ¿Qué descubrirá si adopta la perspectiva de la segunda persona y concede un peso especial al juicio de las personas con una sabiduría práctica? Lo primero que verá es que esas personas con sabiduría práctica no aconsejan abandonar las creencias religiosas propias; de hecho, muchas de ellas tienen sus propias creencias religiosas y siguen manteniéndolas aun teniendo un completo conocimiento de la diversidad religiosa. De hecho, muchas personas sabias son exclusivistas sobre la verdad, por lo que no hay nada en contra de la racionalidad o de la sabiduría en la exclusividad sobre la verdad *per se*. Abandonar el compromiso de nuestra religión y retraerse al escepticismo sobre todas las religiones es abandonar una importante parte de nuestra identidad, y ése no es el resultado de adoptar la perspectiva de la segunda persona.

Pero ¿qué pasa con el problema de la separación entre la racionalidad y la verdad? Yo considero que el problema más difícil en la teoría general de la racionalidad es ése, aunque el problema es más fácil de manejar una vez reconocemos el hecho de que todas las religiones principales son racionales en general, y que eso no entraña la racionalidad de cada creencia particular como la creencia en el origen del universo. El Dalai Lama ha dicho en su nuevo libro que esas creencias metafísicas son el “asunto interno” de cada religión, aunque yo no estoy de acuerdo. Creo que todas esas creencias deberían estar sujetas al análisis de personas sabias y prácticas tanto dentro como fuera de su comunidad religiosa. Nos debemos los unos a los otros, eso como miembros de la comunidad humana. Dudo que las personas sabias y prácticas juzguen como racionales todas las creencias, por lo menos no como igualmente racionales. Algunas pueden apoyarse mejor en las pruebas externas a cualquier religión —como una prueba científica del Big Bang—, algunas otras tal vez tengan un mejor apoyo que otras dentro del sistema metafísico de su propia religión; otras pueden contar con una mejor defensa filosófica. Por todo ello es improbable que las nueve creencias sobre el origen del universo que hemos imaginado antes se conviertan en racionales, en cuyo caso seguirá existiendo una separación entre racionalidad y verdad. La separación es tan amplia

como la divergencia en las creencias de las personas sabias en la práctica. La futura convergencia de creencias entre personas sabias en la práctica, de diferentes culturas, podría reducir la separación, aunque no contamos con ninguna garantía de que eso vaya a ocurrir. Yo creo que Susan debería pensar en que, mientras que la racionalidad nos coloca en la mejor posición para alcanzar la verdad, las verdades sobre el mundo trascendental se alejan aún más de nuestras capacidades humanas que las verdades sobre el mundo físico. Y por eso, ella debería aceptar el don de la fe como complemento de su naturaleza racional. Pero también tiene las responsabilidades de un compromiso empático con el resto de la comunidad humana.

Es un reto combinar el compromiso total con nuestra fe y la apertura hacia los demás, tal y como exige la perspectiva de la segunda persona, pero yo creo que esa perspectiva será nuestra mejor esperanza de poder llegar a vernos de manera crítica sin perder las creencias que nos definen.