

DIVERSIDAD RELIGIOSA

1. El problema de la diversidad religiosa

Hablar de religión en la época actual significa necesariamente hablar de ella en plural. En las últimas décadas, el conocimiento teórico de la existencia de religiones distintas a la del país o el entorno cultural en el que uno se ha criado se ha convertido en una experiencia concreta, alimentada por los crecientes fenómenos de migración intercontinental, por la facilidad de los viajes globales y por el fenómeno de la convivencia cada vez más frecuente de creyentes pertenecientes a distintas religiones en un mismo territorio.

Como mencioné en el primer capítulo, algunos consideran que este fenómeno es tan significativo que ha llevado a la transformación de la filosofía de la religión en una filosofía de las religiones. Ésta sería la manera, entre otras cosas, de dejar inmediatamente claro que ya no es posible razonar sobre la religión solo a partir de una forma histórica específica de religión, o de un concepto general resultante de la abstracción de las religiones históricas o, mejor, ejemplificado por una religión histórica¹. Sin embargo, un aspecto que desaconseja este movimiento es que esta motivación suele estar vinculada a una opción más o menos reflexiva por el relativismo religioso, es decir, por la idea de que todas las religiones son iguales, no en el sentido de que todas sean dignas de consideración, sino que tienen el mismo valor, o por el pluralismo religioso, es decir, por la idea de que varias religiones son “verdaderas”.

Estas dos opciones no pueden ser asumidas por la filosofía de la religión, porque llevarían a identificar la situación *de facto* con la *de jure*. El hecho de que haya muchas religiones, y de que hoy seamos plenamente conscientes de esta diversidad, no significa que todas las religiones tengan el mismo valor o

1 A este respecto, es ejemplar el citado texto de A. Fabris, *Filosofia delle religioni*, cit.

que no exista una religión verdadera. El relativismo y el pluralismo religiosos constituyen, si acaso, dos teorías que la filosofía de la religión puede desarrollar en respuesta al problema que plantea la diversidad religiosa. Y el problema es siempre el mismo, es decir, si todas las religiones pueden plantear legítimamente la pretensión de verdad que las caracteriza, o solo algunas de ellas o una de ellas. Por supuesto, sería bueno ver en el ámbito religioso, igual que en otros ámbitos (científico, político, ético o jurídico), una concordancia y un acuerdo entre todos los hombres, pero, aunque no están del todo ausentes, siguen acompañados de un cierto grado de desacuerdo, de opiniones diferentes y encontradas, que no se pueden borrar de un plumazo ni ignorar.

En la Edad Moderna, tras la Reforma Protestante y la ruptura de la unidad religiosa de Europa, el problema de la diversidad religiosa apareció en todo su potencial explosivo porque estaba ligado al fenómeno de las guerras de religión. La preocupación por evitar esto último llevó gradualmente a la afirmación política y civil del principio de libertad religiosa y de la neutralidad religiosa del Estado. El reconocimiento de la libertad religiosa, y por tanto el disfrute de los derechos civiles por parte de todos los individuos pertenecientes a una misma sociedad con independencia de sus creencias religiosas y de la posibilidad de expresar libremente estas últimas, es un gran logro, pero no implica por sí mismo que todas las creencias religiosas estén en igualdad de condiciones y que tengan el mismo valor. En la reafirmación de la libertad religiosa subyace la idea de que las personas son dignas de respeto, aunque sus creencias religiosas no lo sean. Por ello, el reconocimiento de la libertad religiosa no contiene en sí mismo la idea de la igualdad de todas las creencias, sino la de la igualdad de las personas con diferentes creencias religiosas, una idea que también tiene una motivación religiosa². Del mismo modo, la pacificación política del conflicto religioso y la cohabitación pacífica de las religiones no significa que cesen las diferencias doctrinales entre las religiones y dentro de las propias religiones, ya que estas últimas se alimentan de una reivindicación divergente de la verdad, que es precisamente el hecho que preocupa a la filosofía de la religión.

Gran parte de la dificultad actual para abordar este problema de forma explícita proviene precisamente, al menos en las sociedades liberales occidentales, de la tendencia imperante a lograr el objetivo de la pacificación política y social entre las religiones mediante la relativización de sus pretensiones de verdad. El objetivo de la libertad religiosa se ha conseguido así al precio de poner entre paréntesis o incluso negar el problema de la verdad en la religión. Pero por lo que hemos visto en las páginas anteriores, no es posi-

2 Cfr. R. Trigg, *Equality, Freedom and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

ble negar a la religión el derecho a hacer una afirmación de verdad, mientras que es evidente que las religiones, todas las religiones, hacen tal afirmación solo porque afirman ciertas cosas sobre Dios, el mundo y el hombre, y por lo tanto niegan el valor de verdad de las afirmaciones contrarias, recomiendan una determinada conducta de vida y no otra, declaran buenas o malas ciertas acciones y no otras. Así, si un cristiano afirma que solo hay un Dios, está excluyendo la existencia de varias divinidades competidoras, y si un budista afirma que la iluminación se alcanza mediante el abandono de todos los deseos terrenales, niega que se alcance mediante una vida de satisfacción de todos los deseos terrenales posibles.

Tal como ocurre en otros campos del conocimiento, también en el ámbito religioso existe un cierto consenso sobre algunas cuestiones (por ejemplo, sobre la existencia de una realidad sobrenatural o la continuación en alguna forma de la vida después de la muerte o la bondad de ciertos preceptos morales) y un profundo desacuerdo sobre otras. E incluso en el ámbito religioso, el desacuerdo no manifiesta la inconsistencia del asunto sobre el que se discrepa, porque las diferencias de opinión significativas sobre asuntos complejos están presentes en todas las demás esferas del conocimiento, incluida la científica. La facilidad con la que a menudo se relativiza la pretensión de verdad que plantean las religiones olvida, por tanto, que esta pretensión es inherente al ámbito religioso y que el problema es más bien si, en el ámbito religioso como en otros, las perspectivas divergentes pueden permanecer juntas, posiblemente complementándose, o si son parcial o totalmente excluyentes, de modo que solo algunas de ellas o solo una de ellas pueden reivindicar legítimamente una pretensión de verdad.

Naturalmente, reconocer la legitimidad de la pretensión de verdad planteada por las religiones no significa ni que esta pretensión deba aceptarse ni que sea permisible plantearla de forma violenta o irrespetuosa. Este último principio, un principio que podríamos denominar de “ética de la verdad”, se aplica, una vez más, a la pretensión de verdad planteada en cualquier ámbito, aunque ciertamente debe aplicarse de manera particular al ámbito religioso, porque la referencia a Dios o a lo divino que contiene, si se malinterpreta, puede dar lugar fácilmente a actitudes fanáticas, absurdamente dogmáticas, intolerantes.

2. Pluralismo religioso

Merece la pena comenzar el debate sobre el problema de la diversidad religiosa precisamente desde la posición, que ya he mencionado, del pluralismo religioso, dado que está ampliamente representado hoy en día y para algunos

se da incluso por sentado³. Para ello, es bueno entender el término “pluralismo”: como he dicho, no indica el simple hecho sociológico de la pluralidad religiosa, es decir, la coexistencia de más de una religión en una misma sociedad, y también no solo el derecho a que más de una religión pueda coexistir libremente en una misma sociedad y contribuir a conformar su cultura, sino la idea de que la pretensión de verdad en el ámbito religioso debe declinarse en el plural, y por tanto que más religiones y tendencialmente todas las religiones pueden plantear legítimamente tal pretensión. En este último caso, es decir, en el caso de que la pretensión de verdad de cualquier religión se reconozca como tal, el pluralismo religioso está, como diré, a la par con el relativismo religioso.

El éxito del pluralismo religioso se debe en gran medida a una mayor conciencia de la diversidad religiosa y a la dificultad de resolver los conflictos epistémicos entre las religiones. Si las religiones están en desacuerdo entre sí, y no parece posible resolver este desacuerdo de forma satisfactoria, una solución al alcance de la mano, si no se va a renunciar a toda pretensión de verdad en la religión, es establecer una “paridad epistémica” entre las religiones. Esto es tanto más fácil cuanto que algunos criterios tradicionales de discernimiento de las religiones se consideran ya inútiles. Entre ellas se encuentra una concepción evolutiva de la historia de las religiones que sitúa en su cúspide una “religión absoluta”, como seguía siendo el caso en el siglo XIX al menos hasta Hegel y E. Troeltsch⁴, o una normatividad racional de una determinada idea de Dios elaborada por la teología natural, que, a partir de una mayor o menor correspondencia en el ámbito religioso, emite juicios de valor dentro de éste. En este sentido, podría argumentarse que el pluralismo religioso se ha impuesto más por razones negativas que positivas, es decir, más como resultado de la desaparición de los argumentos en apoyo de una reivindicación absoluta o exclusiva de la verdad en el ámbito religioso, que por su propia fuerza.

Cuando la sinergia entre estos elementos se hizo evidente, surgieron las primeras teorizaciones reales del pluralismo religioso, entre las que destaca, a finales del siglo XX, la del filósofo de la religión británico J. Hick, a quien tomo aquí como ejemplo de esta postura⁵. En muchas publicaciones, Hick ha argumentado que una reivindicación absoluta o exclusiva de la verdad en

3 Para una visión general, cfr. F.M. Porzio, *Il pluralismo religioso. Prospettive per un dialogo fra le religioni*, Pisa, ETS, 2011.

4 Cfr. R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionsphilosophie*, Gütersloh, Mohn, 1990.

5 Cfr. J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven, Yale University Press, 2004².

el ámbito religioso depende de un supuesto epistemológico preciso, el de un “realismo ingenuo”, según el cual Dios o lo divino se conciben exactamente como una determinada tradición religiosa los concibe. A este supuesto contraponen un “realismo crítico” para el que la referencia a Dios o a lo divino contenida en las diferentes tradiciones religiosas está cargada de esquemas conceptuales que son el resultado de la diferente experiencia de Dios o de lo divino que tiene lugar dentro de estas tradiciones. Combinando la distinción kantiana entre “cosa en sí” y “fenómeno” con la idea rectora de la teología negativa, para la que Dios está siempre más allá de cualquier intento de definición, Hick cree que la esfera de lo divino o, como él la llama, de lo “Real”, trasciende cualquier representación determinada, aunque sea realmente pretendida por ella. El resultado es que las religiones plantean una reivindicación legítima de la verdad que, sin embargo, no puede ser exclusiva de otras. Esta “paridad epistémica” de las religiones se contrarresta con una paridad axiológica, que en el lado negativo hace que Hick afirme que, considerando su historia de efectos, ninguna religión es superior a las demás en el plano práctico, y en el lado positivo que el objetivo común, al menos de las grandes religiones, es la superación del egoísmo humano y el ideal ético del amor/compasión⁶.

El pluralismo religioso de Hick parece a primera vista la solución más razonable al problema de la diversidad religiosa, pero si se reflexiona sobre su formulación, surgen problemas considerables. La mayoría de ellos puede agruparse en torno a la cuestión de si el pluralismo religioso de Hick no es idéntico a una forma de relativismo religioso en la que se reconoce la pretensión de verdad no solo de varias religiones, sino de todas ellas. Por un lado, el pluralismo de Hick no parece coincidir con el relativismo religioso, porque no se refiere en su teoría a la totalidad de las religiones, sino generalmente solo a las “grandes confesiones mundiales”⁷, es decir, a las religiones mono-teístas de Occidente y a las religiones orientales de difusión mundial. Sin embargo, si este es el caso, hay que señalar en primer lugar que el pluralismo religioso de Hick no incluye una parte significativa de la experiencia religiosa de la humanidad y, por tanto, es un pluralismo de carácter exclusivista. De hecho, algunas religiones están dentro del concepto de religión considerado elitista, otras fuera, y el límite está evidentemente en su capacidad o no de referirse a lo real o de orientar sus acciones hacia el objetivo considerado normativo de superar el egoísmo humano, criterios que están conectados con una definición sustancial de la religión.

6 Cfr. J. Hick- P. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Nueva York, Orbis Books, 1987.

7 J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, cit., p. 10.

Por otra parte, el pluralismo de Hick da la impresión de avanzar hacia el relativismo religioso, porque su “realismo crítico” es de hecho una forma de antirrealismo, según el cual no tenemos conocimiento de lo real en sí, sino solo de cómo se nos aparece⁸. La pretensión de mantener unida la referencia a lo real con la incapacidad de las perspectivas religiosas de agotar su significado tendría éxito si, como cree Hick, se completaran mutuamente y esbozaran así, como en un *puzzle*, una imagen global de lo real, pero no es así, porque las religiones no solo hacen afirmaciones de verdad diferentes, sino también contradictorias. Si los monoteísmos occidentales afirman el carácter personal de lo Real y las religiones orientales lo niegan predominantemente, entonces no es posible decir que Dios es tan personal como impersonal, porque eso sería absurdo, lo que significa que uno u otro están equivocados. Sin embargo, como Hick cree que ambas posiciones tienen razón, entonces, o bien la posición del pluralismo religioso cae en el absurdo, o bien se convierte sistemáticamente en un relativismo en el que cada religión plantea una reivindicación legítima de la verdad independiente de las demás. En este caso, la ficción de lo Real y, por tanto, de un objeto de referencia común de las religiones se desmorona⁹.

Ahora bien, el relativismo religioso, cuando no se concibe como una concepción filosófica que pretende en teoría reconocer la pretensión de verdad de todas las religiones para luego negarla en la práctica apelando a sus contradicciones irreconciliables, debe admitir la pretensión de verdad de todas las religiones y, por tanto, de cualquier práctica religiosa, incluso de las más crueles. Esta conclusión, desde un punto de vista histórico-religioso, podría apuntar hacia un renacimiento del politeísmo, es decir, hacia el culto a una multiplicidad de divinidades, que de hecho es preconizado, en la estela de Nietzsche, por muchos autores contemporáneos. La mayoría de ellos, para justificar esta rehabilitación, destacan el carácter tolerante del politeísmo y el carácter intolerante del monoteísmo, pero, más allá de lo cuestionable de una oposición tan simplista¹⁰, y del hecho de que la tolerancia es un valor civil que solo se afirma en Occidente con el cristianismo¹¹, muchos olvidan que la llamada tolerancia religiosa en el politeísmo antiguo incluía exactamente también la tolerancia hacia las concepciones irracionales de la divinidad y

8 R. Trigg destaca la ambivalencia de la posición de Hick en *Religious Diversity. Philosophical and Political Dimensions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 47 y ss.

9 Cfr. J. Runzo, “Religious Relativism”, en Ch. Meister (ed.), *The Philosophy of Religion Reader*, Londres-Nueva York, Routledge, 2008, pp. 60-78.

10 Para un análisis de este aspecto cfr. A. Aguti, “É giustificata la critica contemporanea al monoteismo?”, en *Archivio di Filosofia*, LXXXII (2014), pp. 207-216.

11 Incluso M. Bettini señala esto en *Elogio del Politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, Bologna, Il Mulino, 2014, pp. 129 y ss.

las prácticas moralmente aberrantes, y es difícil ver por qué un politeísmo moderno no debería tener el mismo carácter, dada la extrema variedad y la naturaleza extraña de la religiosidad posmoderna¹².

Sin embargo, esta conclusión no es la de Hick, quien, utilizando un oxímoron, es un pluralista unitario, es decir, cree que las religiones se refieren a una misma realidad divina, que es única, aunque se experimente y conciba de diferentes formas. La unicidad de la realidad divina parece ser asumida por Hick sobre la base de su remoto origen confesional, el del cristianismo, y justificada filosóficamente por el argumento de la mayor simplicidad de la hipótesis unitaria sobre la pluralista. Pero si esto confirma que, por un lado, Hick aborda el problema de la diversidad religiosa con un criterio religioso previo racionalmente motivado, por otro lado, confirma, como dije antes, que una misma realidad divina no puede soportar tener propiedades opuestas entre sí. Si se mantiene la referencia a una única realidad divina, la naturaleza de ésta, aunque no sea plenamente comprensible, legitimará algunas representaciones de esta y prohibirá otras. Y, de ser así, el pluralismo religioso tendrá que ser considerado, según el caso, como una forma de exclusivismo o inclusivismo religioso, es decir, caerá en una de las dos posturas que suelen considerarse alternativas a la suya.

3. Exclusivismo religioso

El exclusivismo religioso se refiere, en general, a la concepción según la cual solo hay una religión que reclama legítimamente la verdad, frente a todas las demás que no se consideran en condiciones de hacerlo¹³. Debido a la fascinación por el relativismo y el pluralismo religioso, la concepción exclusivista goza hoy en día de mala reputación y a menudo se tacha de obtusa y de expresión de estrechez de miras por parte de aquellos que aún no han descubierto o tenido una experiencia significativa de la diversidad religiosa, o que se aferran obstinadamente a su religión, especialmente cuando ésta desempeña un papel decisivo en su identidad como individuo o como miembro de un pueblo o nación.

En los últimos años, sobre todo gracias a los estudios del egiptólogo alemán J. Assmann, se ha identificado una actitud exclusivista con el monoteísmo occidental, porque es a partir de lo que él llamó la “distinción mo-

12 Para una visión general cfr. O. Hammer - M. Rothstein (eds.), *The Cambridge Companion to New Religious Movements*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

13 Un texto representativo de esta posición es el de H. Netland, *Dissonant Voices. Religious Pluralism and the Question of Truth*, Vancouver, Regent College Publishing, 1997.

saica” entre el único Dios “verdadero” y una multiplicidad de dioses “falsos” que parece haberse establecido una pretensión de verdad exclusiva en la esfera religiosa¹⁴. Aunque es indudable que existe un estrecho vínculo entre monoteísmo y exclusivismo, no es posible establecer una identidad entre ambos términos. De hecho, el monoteísmo también puede ser inclusivo y, por tanto, reconocer la superioridad de una divinidad concreta sin excluir la existencia de otras menores (se trata de un fenómeno muy extendido en la historia de las religiones que se indica con los conceptos de “henoteísmo” o “monolatría”) o, como veremos en breve, puede reconocer una pretensión parcial de verdad en otras religiones. La identidad entre monoteísmo y exclusivismo es, sin embargo, también cuestionable por otra razón que ya se ha puesto de manifiesto, a saber, el hecho de que un cierto tipo de exclusivismo es inherente a la pretensión de verdad en el ámbito religioso porque toda afirmación, en este como en cualquier otro ámbito, implica una negación. Una determinada creencia religiosa es incompatible con su opuesta, mientras que la tolerancia hacia las diferentes creencias religiosas siempre va a encontrar un límite.

Se puede insistir, como hace Assmann, en el hecho de que el politeísmo antiguo, a diferencia del monoteísmo, permitía la traslación del *pantheon* de una religión a otra, pero, dejando del lado el hecho de que dicha traslación, en el caso del politeísmo romano por ejemplo, estaba guiada principalmente por los objetivos de la unificación política del imperio, incluso el politeísmo antiguo no dejó de mostrarse intolerante con quienes cuestionaban algunas de sus creencias centrales (por ejemplo, persiguiendo a los cristianos que no estaban dispuestos a reconocer la divinidad del emperador) o practicaban cultos considerados impropios (como en el caso de las *Bacchanalia*). El propio fenómeno de la diversidad religiosa se explica por el hecho de que las diferencias son consideradas significativas por quienes pertenecen a una determinada religión, y aunque están dispuestos a reconocer la existencia e incluso la pretensión de verdad de otras religiones, este reconocimiento no suele significar que dejen de pertenecer a una determinada religión, porque evidentemente se considera la mejor. Si no fuera así, ya tendríamos una única religión de la humanidad o ninguna.

De hecho, como A. Plantinga ha observado¹⁵, el exclusivismo es una posición intelectualmente honesta de sostener, una vez que uno muestra conocimiento de la diversidad religiosa y no falta al respeto por quienes no tienen sus propias convicciones religiosas. Precisamente porque una forma “lógica”

14 Cfr. J. Assmann, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Madrid, Akal, 2006.

15 Cfr. A. Plantinga, “A defense of Religious Exclusivism”, en Ch. Meister (ed.), *The Philosophy of Religion Reader*, cit., pp. 40-59.

de exclusivismo va unida a toda creencia religiosa, pero también porque, en quienes pertenecen reflexivamente a una determinada tradición religiosa, la pretensión de verdad de ésta se justifica por una serie de razones que los llevan a reconocerla como superior a otras. Plantinga recurre en su tratamiento del problema de la diversidad religiosa a los supuestos de su epistemología religiosa, según la cual, si las facultades racionales del creyente funcionan adecuadamente, en un entorno apropiado para su ejercicio, y si están orientadas hacia un juicio de verdad, entonces la creencia en la verdad de la propia religión está epistémicamente garantizada. En este caso, “nosotros tenemos razón, ellos están equivocados”, no es el resultado de una arrogancia intelectual o de impulsos imperialistas, sino una expresión de convicción en las propias creencias, ya que son éstas y no otras las que parecen verdaderas¹⁶. La propia diversidad religiosa representa, pues, un reto para hacer más seguras las propias creencias y no para descartarlas.

Concebido así, el exclusivismo religioso, sin embargo, se parece a una concepción pluralista, ya que cada pretensión de verdad, cuando está subjetiva o comunitariamente garantizada, puede plantearse legítimamente, aunque en un contexto en el que choca con otras que creen gozar de la misma garantía epistémica. Un acuerdo en el sentido exclusivista podría producirse si uno de ellos fuera capaz de discernir que es más convincente que los demás, pero en un contexto radicalmente pluralista, la garantía epistémica del creyente individual o de una determinada comunidad religiosa por sí sola difícilmente ofrece las condiciones para ello. El resultado más probable de este enfoque es la aparición de un horizonte en el que hay una pluralidad de afirmaciones de verdad que no pueden excluirse realmente. De la misma manera que antes señalamos que la tesis del pluralismo religioso de Hick, cuando no se identifica con la del relativismo, es de hecho una forma de exclusivismo religioso, ahora debemos señalar que el exclusivismo religioso, al menos en la versión de Plantinga, apunta a una forma de pluralismo religioso. Lo que cambia, si acaso, es el carácter de la coexistencia religiosa, que para Hick tiene como telón de fondo un esperado irenismo entre religiones, para Plantinga, el de una constante competencia entre ellas.

Que tal defensa filosófica del exclusivismo llegue a este resultado paradójico depende del hecho de que, mientras que, en el pasado, como he mencionado, una reivindicación de la verdad exclusiva en el ámbito religioso se apoyaba en una base más amplia que la de la garantía epistémica del creyente y de la comunidad religiosa, ahora, limitándose a esta última, no puede negar

16 Es una conclusión a la que llega también P. Van Inwagen, “We’re Right. They’re Wrong”, en R. Feldman - T.A. Warfield (eds.), *Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 10-28.

que tal garantía también está disponible para el religioso diverso. Algunos pueden señalar que una cosa es la defensa filosófica del exclusivismo, que es compatible con una forma de pluralismo, o incluso da lugar a ella, y otra muy distinta es la práctica, todavía muy extendida, del exclusivismo que caracteriza a muchas religiones, sobre todo monoteístas, y en la que no parece haber lugar para el pluralismo, ni siquiera para la pluralidad. Pero quien plantea tal pretensión de verdad exclusiva, como ocurre en los movimientos fundamentalistas dentro de los monoteísmos y en otros lugares, o bien no ha tomado aún plena conciencia de la diversidad religiosa, o bien lucha contra ella con medios que no son los de la razón y a menudo con objetivos que no son propiamente religiosos. Por otra parte, quienes desean mantener racionalmente la existencia del exclusivismo en un contexto pluralista, sin convertirse en pluralistas, deben debilitarlo y apoyar así una forma de inclusivismo.

4. Inclusivismo religioso

Entre los dos extremos del pluralismo y el exclusivismo religioso, existe una posición intermedia, a saber, la del inclusivismo religioso, para el que solo existe una religión “verdadera” que no excluye las pretensiones de verdad de otras religiones, sino que, en cierta medida, las incluye. El inclusivismo puede considerarse como una forma de exclusivismo débil¹⁷ que reconoce elementos de verdad dentro de las diferentes tradiciones religiosas, ya sean concepciones de la divinidad o prácticas de culto o incluso preceptos morales que son congruentes con la religión considerada verdadera. Sobre la base de esta congruencia diferente, es posible una verdadera jerarquización de las religiones. Por ejemplo, una religión como el cristianismo se vería a sí misma en la cima de la jerarquía, las religiones monoteístas por debajo y las demás en orden descendente. Algunos estudiosos han ilustrado la tesis inclusiva a través de la teoría de los actos de lenguaje de J. Searle.¹⁸ Una religión se considera verdadera porque es capaz de ofrecer una referencia completa al objeto, de modo que pueda ser identificado sin ambigüedad. Otras religiones se consideran parcialmente verdaderas porque ofrecen una referencia al objeto que no es completa, aunque es capaz de ofrecer una identificación exitosa, y finalmente otras religiones se consideran falsas porque no ofrecen ninguna identificación del objeto, siendo su referencia incompleta e infructuosa.

17 Así lo definen algunos autores como D. Basinger, *Religious Diversity. A Philosophical Assessment*, Aldershot, Ashgate, 2002, p. 5.

18 Cfr. B. Irleborn, “Religionstheologischer Inklusivismus. Eine philosophische Rechtfertigung”, en *Theologie und Philosophie*, 86 (2011), pp. 161-181.

Lo interesante de esta concepción es que el reconocimiento de la pretensión de verdad de varias religiones no relativiza esta última, sino que la hace parcial. Si se asume una teoría correspondentista de la verdad, no tiene sentido hablar de una “verdad relativa”, es decir, de “mi” o “tu” verdad, porque una proposición verdadera es la que nos dice cómo son las cosas, no simplemente cómo las vemos “yo o tú”. En cambio, tiene sentido hablar de una verdad “parcial”, es decir, de una correspondencia parcial con un determinado estado de cosas que no agota lo que es verdadero sobre ese estado de cosas concreto. La tesis del inclusivismo es que entre todas las religiones existentes hay una que plantea una pretensión de verdad que es capaz de incluir a las demás en un nivel superior, sin que su verdad parcial se vea menoscabada.

Como he dicho antes, el inclusivismo parece ser una solución casi obligatoria para aquellos que, teniendo una clara comprensión de la naturaleza problemática del relativismo o el pluralismo religioso, están al mismo tiempo dispuestos a tomar en consideración adecuadamente el fenómeno de la diversidad religiosa. De hecho, el inclusivismo es consciente de que la diversidad religiosa ha cambiado profundamente el contexto cognitivo en el que se afirma una pretensión de verdad exclusiva, y no se limita a tomar nota de ello como un hecho fáctico. En particular, el inclusivismo reconoce que la diversidad religiosa surge, en última instancia, del compromiso de los creyentes de las diferentes tradiciones religiosas con la verdad, un compromiso que no puede ser simplemente ignorado o juzgado como distorsionado en su totalidad.

El cristianismo se ha orientado predominantemente hacia esta solución a lo largo de su historia, salvo en los momentos en que las profundas tensiones eclesiales y teológicas han hecho prevalecer las posiciones maximalistas de fuerte exclusivismo. Un problema teológico importante asociado a esta última posición es, de hecho, cómo es posible que alcancen la salvación quienes, por ignorancia o sin culpa, no se adhieren a la religión considerada verdadera, que también se considera la única capaz de ofrecer los medios adecuados de salvación. Si se afirma la tesis de que la verdadera religión despliega sus medios de salvación solo para los que pertenecen a ella, la conclusión es hacer de una gran parte de la humanidad una “masa condenada”, conclusión que parece tan cruel como insensata. Por esta razón, en la teología cristiana, incluso los que defienden una forma fuerte de exclusivismo suelen inclinarse por creer que Dios tiene múltiples formas de comunicar su voluntad a los creyentes y también a los no creyentes, y así presentarles un camino viable para la salvación. De los muchos ejemplos que podrían mencionarse a este respecto, baste mencionar el de K. Barth, el mayor teólogo reformado del siglo XX, que se inclinaba por considerar las religiones distintas del cristia-

nismo, y el fenómeno religioso en general, como una forma más o menos refinada de idolatría, y sin embargo orientado a la salvación de la humanidad. Esta convicción no solo le llevó a abandonar la doctrina calvinista de la *prae-destinatio gemina*, sino incluso a orientarse, aunque no explícitamente, hacia la doctrina de la apocatástasis.

En términos más generales, el cristianismo parece ser, por su propia naturaleza, una religión inclusiva, ya que se origina en el judaísmo e incluye los textos sagrados de éste en su canon escritural. La actitud de la teología cristiana de los primeros siglos hacia la cultura heleno-griega fue también inclusiva, no en el sentido de una mera asimilación, es decir, una metabolización del elemento incluido, sino como una inserción de este dentro de un nuevo contexto de significado en el que sigue mostrando su forma original¹⁹.

Una cuestión que puede plantearse es si el inclusivismo puede admitir religiones en las que no hay nada que incluir. Desde un punto de vista teórico, se trata de una posibilidad que no debe descartarse y que, de darse, identificaría claramente la frontera entre el inclusivismo y el exclusivismo, es decir, entre el exclusivismo débil y el fuerte. Sin embargo, desde un punto de vista práctico, se trata de una posibilidad remota, ya que es muy difícil no encontrar algún aspecto de una determinada tradición religiosa que no pueda ser incluido por la religión considerada como verdadera, especialmente una vez que se ha aceptado una definición sustantiva de religión para la que existe al menos una característica común entre las consideradas como tales.

Una cuestión más relevante es si el reconocimiento de la verdad parcial de las diferentes religiones no lleva a la afirmación de que ofrecen de forma independiente los medios de salvación a sus miembros. La cuestión de la verdad de las religiones es, de hecho, distinta de la cuestión de la salvación²⁰. En este caso, el inclusivismo sería susceptible de un giro en un sentido pluralista y tal vez más politeísta, porque admitiría que diferentes deidades tienen el poder de conceder lo que aparentemente solo puede conceder un Dios todopoderoso. Además, esto dejaría sin justificación la conversión de una religión a otra, que suele favorecerse en las grandes religiones del mundo mediante formas de proselitismo o actividad misionera.

De hecho, es propio del inclusivismo trabajar con un concepto unitario y único de la divinidad, de modo que la oferta de medios salvíficos por parte de las distintas religiones ha de verse propiamente como la acción que

19 Sobre la diferencia "inclusión-asimilación", con especial referencia a la diferente actitud del cristianismo y del Islam, con respecto a las distintas culturas, cfr. R. Brague, "Inclusione e digestione. Due modelli di appropriazione culturale", en L. Grion - C. Canullo (eds.), *Identità tradotte. Senso e possibilità di un ethos europeo*, Trieste, Meudon, 2014, pp. 84-104.

20 El entero escrito de R. McKim, *On Religious Diversity*, Oxford, Oxford University Press, 2012, se basa en aquella distinción.

la divinidad única, que se considera mejor representada por la religión verdadera, ejerce dentro de las distintas religiones, limitada a aquellos aspectos que se consideran inclusivos de las mismas. El teólogo católico K. Rahner ha hablado en este sentido de “cristianos anónimos” para referirse a los creyentes de otras religiones que participan involuntariamente en la acción salvadora de Jesucristo, y aunque esta elección terminológica dista de afortunada, indica claramente la frontera entre una visión inclusiva y otra pluralista²¹.

5. Discernir de la verdad religiosa

Como dije al principio del capítulo, el fenómeno de la diversidad religiosa, al menos en el plano sociológico, es un hecho bastante reciente, lo que explica las dificultades que aún hoy tenemos para ofrecer una elaboración teórica completa del mismo. La tendencia dominante, al menos en las sociedades occidentales, para evitar el riesgo de conflicto, es la de subrayar los valores de la tolerancia y la convivencia plural, al tiempo que se destacan las ventajas, en términos de mayor posibilidad de elección y enriquecimiento cultural, que aporta la diversidad religiosa. Pero, por supuesto, esto es solo una cara de la moneda, cuya otra cara incluye la dificultad de permitir la coexistencia de diferentes religiones y culturas en la misma sociedad. El reconocimiento de la libertad religiosa va de la mano del reconocimiento de otras libertades fundamentales, pero es evidente que toda libertad tiene sus límites para no convertirse en mera arbitrariedad, al tiempo que se buscan siempre criterios dentro de toda actividad humana que sean capaces de producir un acuerdo sobre el asunto que se discute. Así ocurre en los ámbitos científico, ético, jurídico y político, aunque la diversidad de opiniones en todos estos ámbitos da la primera impresión de un caos irreductible, y solo puede ocurrir lo mismo en el ámbito religioso.

La identificación de criterios de evaluación de la diversidad religiosa es ciertamente una cuestión delicada, ya que puede dar la impresión de poner en peligro la autonomía de las religiones, pero es cierto que una reflexión racional sobre la religión no puede renunciar fácilmente a identificar criterios de evaluación externos a los que se dan las propias religiones. En efecto, las religiones no pueden ser evaluadas únicamente según sus propios criterios, pues si así fuera, la consecuencia sería la del relativismo, es decir, la coexis-

21 Cfr. K. Rahner, *Cristianesimo e religioni non cristiane*, en *Id., Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma, Paoline, 1965, en particular pp. 565 y ss.

tencia inconexa de una multiplicidad de pretensiones de verdad. Solo están a favor de algunos de estos criterios²².

Un criterio básico es el carácter no autocontradictorio de las creencias individuales que caracterizan a una religión y su coherencia mutua. De hecho, el sistema doctrinal de una religión suele ser un sistema complejo, resultado de sucesivas adquisiciones y del intento más o menos acertado de integrar las distintas partes que lo componen, y la coherencia entre ellas es un importante indicio de su validez.

Otro criterio es la compatibilidad de las creencias de una religión con las de otras áreas del conocimiento humano que parecen bien fundadas. En el pasado, era sobre todo la teología natural la que representaba el término privilegiado de comparación de la religión y, como he tratado de mostrar en los capítulos anteriores, las cosas no han cambiado en la actualidad. La identificación de un concepto racionalmente adecuado de Dios o de lo divino sigue ofreciendo indicaciones decisivas para evaluar las pretensiones de verdad de las distintas religiones. Sin embargo, hoy en día también resulta ineludible la comparación con la ciencia, entendida como el conocimiento del mundo físico adquirido mediante el método experimental. Las tensiones con la religión que caracterizaron el nacimiento de la ciencia moderna y el apoyo que las cosmovisiones naturalistas actuales buscan en esta última han llevado a la convicción de que solo existe una relación conflictiva entre religión y ciencia, pero no es así. Aunque la religión y la ciencia son dos ámbitos distintos, es evidente que entran en una relación recíproca, bien porque ciertas concepciones científicas plantean inevitablemente un desafío a las creencias religiosas, bien porque ciertas creencias religiosas iluminan cuestiones a las que la ciencia se dirige sin poder, sin embargo, responderlas ella misma²³. La compatibilidad que, al menos hasta cierto punto, pueden demostrar las religiones con las concepciones científicas establecidas es, sin duda, un elemento que apoya su pretensión de verdad.

Junto a estos criterios relativos al componente cognitivo de la religión, hay otros relativos al práctico. Un criterio para evaluar la religión a este respecto es, naturalmente, el que afecta a la esfera de la responsabilidad moral. Una religión que considera lícitos los actos universalmente considerados como inmorales, sin precisar las condiciones en las que se pueden llevar a cabo en derogación del precepto general que los prohíbe, difícilmente podría tener una pretensión coherente de verdad, y lo mismo ocurriría, por ejemplo, en el caso del rechazo de prácticas inequívocamente beneficiosas, como

22 Cfr. Ch. Meister, *Introducing Philosophy of Religion*, Londres-Nueva York, Routledge, 2009, pp. 37 y ss.

23 Cfr. B. Sweetman, *Religion and Science: An Introduction*, Nueva York-Londres, Continuum, 2010.

las terapéuticas, por motivos irracionales. Otro criterio es la capacidad de una religión concreta para dar respuestas plausibles a la cuestión del sentido de la existencia humana o del sufrimiento, o de la posibilidad de vida después de la muerte. Como intenté mostrar en el capítulo sobre la teodicea, no todas las religiones ofrecen una respuesta igualmente plausible al problema del mal, al igual que no todas las religiones son capaces de dar un sentido coherente a la idea de la vida después de la muerte, especialmente cuando niegan la existencia de un yo sustancial.

La desaparición de una concepción evolutiva de las religiones ha privado de plausibilidad la idea de una clara división entre religiones “superiores” e “inferiores”, pero esto no significa que la alternativa deba ser una concepción relativista en la que ya no haya ninguna diferencia de valor entre las religiones. Mantener esta conciencia parece más importante que nunca en esta época de diversidad religiosa.