



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia
Colombia

González Valderrama, Leonardo
Duelo divino. Libertad de conciencia y tolerancia religiosa
Ideas y Valores, vol. LXV, 2, 2016, Julio-Diciembre, pp. 107-120
Universidad Nacional de Colombia
Colombia

DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n2Supl.55163>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80953813009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNAM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n2Supl.55163>

DUELO DIVINO

LIBERTAD DE CONCIENCIA Y TOLERANCIA RELIGIOSA



DIVINE DUEL

FREEDOM OF CONSCIENCE AND RELIGIOUS TOLERANCE

LEONARDO GONZÁLEZ VALDERRAMA*
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA - BOGOTÁ - COLOMBIA

* Doctorando en Filosofía
joelgova@gmail.com

Cómo citar este artículo:

MLA: González Valderrama, L. "Duelo divino. Libertad de conciencia y tolerancia religiosa." *Ideas y Valores* 65, Sup. N.º2 (2016): 107-120.

APA: González Valderrama, L. (2016). Duelo divino. Libertad de conciencia y tolerancia religiosa. *Ideas y Valores*, 65 (Sup. N.º2), 107-120.

CHICAGO: Leonardo González Valderrama. "Duelo divino. Libertad de conciencia y tolerancia religiosa." *Ideas y Valores* 65, Sup. N.º2 (2016): 107-120.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Para defender la tolerancia religiosa, se muestra que no hay razones para considerar que unas religiones son más verdaderas que otras, del mismo modo que no es posible establecer que una religión es verdadera, ya que la creencia religiosa no tiene un valor objetivo absoluto. Se sostiene además que, al no ser posible el establecimiento de la objetividad de la creencia religiosa, solo si esta se funda en la libertad de conciencia es posible defender la tolerancia religiosa.

Palabras clave: creencia religiosa, libertad de conciencia, religión, tolerancia religiosa.

ABSTRACT

In order to defend religious tolerance, the article shows that there is no reason to consider that some religious beliefs are truer than others, just as it is impossible to establish that a certain religion is true, since religious belief does not have an absolute objective value. The paper also argues that if we base religious belief on freedom of conscience, then it is impossible not to defend religious tolerance.

Keywords: religious belief, freedom of conscience, religion, religious tolerance.

I

Pastafarismo

Para empezar, es preciso que ilustre un caso de creencia religiosa que para algunos resulta gracioso y para otros profundamente irrespetuoso. En el 2005, el Consejo de Educación de Kansas (EE. UU.) permitió la enseñanza del diseño inteligente en las escuelas públicas como alternativa a la teoría de la evolución. El diseño inteligente es una hipótesis que sostiene que el universo fue creado por un diseñador inteligente y que todas las leyes naturales (físicas, químicas, biológicas, geológicas, etc.) son el resultado del excelente trabajo del diseñador. De esta manera, los defensores del diseño inteligente pueden hacer compatible la tesis del creacionismo con la teoría de la evolución darwiniana, ya que el diseñador hizo todo de tal modo que los seres vivos evolucionaran para adaptarse y sobrevivir.

Frente a esta disposición del Consejo surgieron muchas críticas. Una de ellas fue una carta enviada por Bobby Henderson. Allí describía ambiguamente a un diseñador inteligente que, según él, era el dios de su religión, denominada pastafarismo. Con esto pretendía que su religión fuera enseñada en las escuelas públicas porque esta también defendía el diseño inteligente.

Con la carta, Henderson buscaba mostrar que la teoría del diseño solo buscaba camuflar, de modo ambiguo, el creacionismo religioso. Así que, aprovechando esta ambigüedad, él mismo propuso un diseñador inteligente llamado Monstruo Espagueti Volador o Monesvol, que merecería tanta atención como los diseñadores inteligentes de las otras religiones. La protesta de Henderson obtuvo un increíble éxito en la Internet. Incluso una editorial le pidió a Henderson que escribiera un libro sobre su religión, y de allí nació *El evangelio del Monstruo Espagueti Volador* (2006). La parodia alcanzó tanta fama que pronto miles de seguidores o creyentes se sumaron al pastafarismo.

Los pastafaris creen que Monesvol es una bola de espaguetis con albóndigas y dicen que ellos han sido “tocados por su apéndice tallarinesco” para predicar la verdad del “Señor Tallarinesco”. La creencia central es que Monesvol, que es invisible e indetectable, creó el universo después de embriagarse. La borrachera del monstruo explica las imperfecciones y el mal del mundo.

Según el pastafarismo, el mensaje de la religión fue entregado al capitán pirata Mosey y a Bobby Henderson. Entre muchas otras cosas, el rito exige guardar el viernes como día sagrado (ese día los pastafaris deben vestir atuendo pirata), todas sus oraciones deben terminar con la palabra “Ramén” y, al igual que los católicos, los pastafaris también practican la “teofagia” cuando comen espaguetis con albóndigas en los

días especiales. Como detalle menor, un colador de espaguetis sobre la cabeza es el símbolo de los pastafaris. Es más, en Austria, Niko Alm exigió que en la fotografía de su licencia de conducción pudiera llevar puesto el colador, así como a las mujeres musulmanas y a las monjas se les permitía usar su propio atuendo religioso en las fotografías oficiales.

De modo que lo que empezó como una parodia contra la teoría del diseño inteligente, terminó convirtiéndose en una religión reconocida y con varios miles de seguidores en el mundo. Ahora bien, tras escuchar sobre el pastafarismo usted puede reaccionar de distintas formas. Una primera reacción sería *burlarse* de toda esta parodia y pensar que hay que ser realmente tonto para comprometerse con una creencia religiosa que desde un principio era solo una sátira. Una segunda reacción sería la *indignación* ante lo que considera un irrespeto por algo tan sagrado como la religión; usted puede pensar que tanta idiotez no puede ser tolerada cuando se trata de la religión.

En el fondo, la burla y la indignación, la risa y el enojo, aunque parecen estar en lados opuestos, nacen de la misma raíz: la creencia de que hay mejores religiones que otras.¹ Cuando somos capaces de burlarnos de una creencia religiosa ajena es porque, al mismo tiempo, consideramos tonto al creyente y, por tanto, incapaz de tener una “verdadera” creencia religiosa. Igualmente, cuando nos indignamos ante determinada creencia es porque asumimos una posición de pureza religiosa que no queremos ver manchada con cosas tan pueriles y triviales como el pastafarismo y otras creencias indignas de ser creídas. Como vemos, aquí se esconde una pretensión de superioridad y, por tanto, una idea de que nuestra posición religiosa, sea cual sea, es mejor que la de los demás.

Religiones y libertad de conciencia

Ahora bien, es una fortuna que hoy podamos expresar libremente nuestras creencias religiosas sin temor a ser quemados en una hoguera o a ser colgados públicamente. Es un hecho que, al menos teóricamente, existe libertad de culto. No obstante, a pesar de todas las garantías legales en el papel, todavía existen, al menos en Colombia, reductos de un pasado dogmatismo religioso que se resiste a la extinción. Aunque se garantice la libertad de culto, todavía se hace esa odiosa distinción entre religiones mejores que otras; o, para que resulte más familiar, entre religiones de verdad y religiones de garaje.

1 Un ateo muy despectivo podría asumir una actitud burlona ante cualquier religión o creencia religiosa. Mientras el creyente apela a principios de fe, el ateo se fundamenta en criterios naturalistas o científicos. Aunque son principios opuestos, ambos comparten el desdén por las posiciones religiosas de los otros. El ateo no se diferencia en mucho del creyente dogmático cuando asumen que su propia posición es superior.

Es usual que las religiones mayoritarias y tradicionales sean consideradas las religiones verdaderas. En cambio las religiones (cultos o sectas) relativamente nuevas y minoritarias, como el pastafarismo, son desacreditadas y son juzgadas como si estuvieran basadas en creencias falsas o equivocadas. De modo que parece que existe una relación entre la verdad o legitimidad de una creencia religiosa y su antigüedad. Inversamente, los cultos minoritarios y no tradicionales son juzgados como equivocados, falsos e ilegítimos. Cuando se aceptan estas distinciones, también se diferencia entre personas que saben la verdad y personas equivocadas, entre personas iluminadas y personas incapaces de ver la verdad.

Creer que hay religiones más verdaderas que otras constituye un ataque a la libertad de conciencia religiosa. Así que si queremos respetar la conciencia de una persona, debemos respetar también su posición religiosa, y para ello se debe erradicar la distinción entre religiones verdaderas y falsas. El primer objetivo de este ensayo será justamente mostrar que no hay razones para creer que hay religiones más verdaderas que otras. A continuación analizaré las razones más frecuentes para afirmar la superioridad religiosa; a saber, el argumento por tradición, el argumento del origen divino y el argumento de la superioridad moral.

Tradición y creencia religiosa

Como decía, la primera razón para justificar la superioridad de una religión sobre otra consiste en apelar a la tradición y antigüedad de la creencia. Se cree que entre más antigua y tradicional, la creencia es más verdadera. Pero en realidad no existe ninguna relación *necesaria* entre la verdad de una creencia y su antigüedad. El tiempo que una creencia permanezca en la mente de los creyentes no es suficiente para validarla, aunque tal vez sí lo sea para perpetuar en ellos el autoengaño de que está validada.

Para sustentar lo que digo basta con apelar a argumentos de corte histórico. Muchas creencias y prácticas, no solo de tipo religioso, que alguna vez se habían considerado verdades absolutas o conductas obligadas se han desmoronado a lo largo del tiempo. Por ejemplo, ya no es necesario hacer sacrificios humanos para los dioses, pero antes era una obligación hacerlo; incluso Abraham, el padre de la fe monoteísta y un personaje de nuestra propia tradición religiosa, probó su fe cuando intentó sacrificar a su hijo. Así mismo, gracias a Darwin, ya no es abominable rechazar el mito de que Dios creó el universo en seis días; incluso con teorías como la del diseño inteligente se trata de compatibilizar el creacionismo con la teoría evolucionista. Así que el tiempo puede mostrar que unas creencias religiosas antes consideradas dogmas irrefutables no lo eran porque simplemente no concuerdan con

los hechos (como el creacionismo), y algunas prácticas simplemente ya resultan desfasadas cultural o moralmente (como en el caso de los sacrificios humanos).

Igualmente, creencias que no tenían una verdadera base religiosa se han convertido, gracias a la tradición, en parte importante del *corpus* religioso. Por ejemplo, la prohibición de comer carne de cerdo a la que se acogen musulmanes y judíos se debe a que esta generaba enfermedades, así que la prohibición tenía razones sanitarias y no solo religiosas.

La humanidad, a lo largo de la historia, ha sufrido duros golpes en su hinchado ego. Al principio, tal y como se deduce del mito adánico, el hombre se consideraba el centro y ombligo del universo. Fue gracias al giro copernicano que la humanidad entendió que su antropocéntrica visión del universo era desfasada y que no tenía razones para creerse el eje del universo. El ser humano, aunque perdió el centro del universo, todavía podía considerarse el ser privilegiado dentro del planeta Tierra. Más tarde que pronto, el darwinismo mostró que el ser humano no era nada especial, que no era el hijo preferido de un paternal Dios, sino que era un animal más dentro de la naturaleza. Esto significaba que el antropocentrismo terráqueo –si el lector me permite llamarlo así– también estaba equivocado. Aun así, el ser humano todavía podía considerarse dueño de sí mismo, apoyado en una idea cartesiana de hombre racional y consciente. Pero nuevamente surgió una decepción cuando el psicoanálisis nos enseñó que somos ciegos a nuestra propia vida mental, así que ni siquiera somos dueños de nuestros propios pensamientos.

Narro esta breve historia del desencanto del ego humano, primero, para entender que el hombre ha tenido que renunciar a creencias antes incuestionables y, segundo, para mostrar la propensión en el ser humano a evitar su natural vulnerabilidad mediante la creación de jerarquías ficticias. Esta misma actitud todavía se manifiesta de diversas maneras. Menciono algunos ejemplos: a pesar del darwinismo, todavía creemos que nuestra especie es superior al resto de animales, el machista todavía cree que los hombres están por encima de las mujeres, el racista cree que su raza es superior a otras y, aún hoy, muchos cristianos creen que los creyentes de otras religiones están condenados. Todos estos casos son síntomas del mismo defecto: ante el temor de sentirnos vulnerables, inventamos oasis de seguridad que no son más que espejismos.

En efecto, la intolerancia religiosa es una manifestación de este mismo temor. Aquellos que creen que su religión es la verdadera están excluyendo y categorizando de la misma manera que un racista o un machista. Están trazando una diferencia y una jerarquía en donde ellos son los privilegiados. Lo más probable es que esta actitud excluyente se deba a la sensación de *estabilidad y seguridad* que significa ser parte del grupo privilegiado. Pero lastimosamente, pienso, aquí debería darse

una nueva decepción para el dogmático ego del creyente. Así como no somos centro ni del universo, ni del planeta, ni somos seres humanos cartesianos, tampoco tenemos razones para creernos portadores de creencias religiosas más verdaderas. En palabras del Monstruo Espagueti Volador: “Realmente preferiría que no le dijeras a la gente que hablo contigo. Tú no eres tan interesante. Madura [...]” (Henderson 2006 79, traducción propia).

“Si yo estoy con Dios, ¿quién está con ellos?”

Los creyentes dogmáticos también apelan al origen divino como garantía de que sus creencias religiosas son verdaderas. “Ya que *mis* creencias religiosas provienen de Dios –dicen ellos–, entonces *mis* creencias son verdaderas”. Con esto parecen querer indicar que el origen divino legitima sus creencias. Esta idea se expresa muy bien en un dicho muy común durante las Cruzadas. Los soldados cristianos solían repetir “si yo estoy con Dios, ¿quién está con ellos?”. Lo que no sabían era que los soldados musulmanes decían exactamente lo mismo. Este fenómeno ilustra el problema de la legitimidad de la creencia cuando se sustenta exclusivamente en un supuesto origen divino.

Imaginemos a un creyente religioso, sin importar su religión, que crea con fe en la existencia de su dios (aquí hablo solo de las religiones teístas). Ahora imaginemos una reunión de los creyentes más fervorosos de distintas religiones, incluyendo –por supuesto– al pastafarismo. Cada uno de ellos afirma vehementemente que *su dios existe y solo por eso su religión es la verdadera*. ¿Quién de ellos tiene la razón? Todos pretenden justificar su sistema religioso apoyados en un origen divino. Pero si cada uno tiene un origen divino distinto en el que creen fervorosamente por igual, entonces sus creencias religiosas, por diversas o encontradas que sean, están igualmente legitimadas. Ante este panorama, la reunión puede concluir de tres maneras: o bien se acepta que cada uno tiene una religión igualmente verdadera, que es lo mismo que decir que no hay religiones más verdaderas que otras, o bien todos desisten de legitimar su superioridad basados en el origen divino, o, finalmente, como siempre ha sucedido, pelean a muerte para imponer su verdad a la fuerza.

Permítanme ilustrar el argumento con una historia. Hubo una vez un rey que debía heredar el reino a uno de sus hijos. El portador del anillo real sería el nuevo monarca. El rey no sabía a cuál de sus tres hijos darle el poder, así que hizo dos imitaciones idénticas del anillo, y no dijo cuál era el real. La analogía es clara: el rey es Dios y los tres hijos son Moisés, Jesús y Mahoma. ¿Cuál de los hijos tiene el anillo verdadero, es decir, cuál religión es la verdadera? “Como no podemos saber cuál es la religión verdadera, esta duda debería llevarnos a una actitud

de respeto y suspensión, porque es posible que la verdad esté en la otra religión” (Margalit 148). Esta analogía es perfecta para la conclusión pluralista que busco. En efecto, el creyente puede tener una fe profunda en su religión, y eso es perfectamente respetable; pero, al mismo tiempo, si este creyente es sensato, debe aceptar una dosis de *escepticismo epistemológico*: no hay forma de *saber* que su religión es la verdadera.

El creyente no puede saber que su religión es la verdadera porque del hecho de que en su libro sagrado –la *Torá*, la *Biblia*, el *Corán* o *El evangelio del Monstruo Espagueti Volador*– diga que su religión es la verdadera no se sigue que lo sea. En otras palabras, la expresión religiosa “*esta es la religión verdadera*” no es autorreferencial, es decir, en sí misma no es verdadera. ¿De dónde puede provenir la legitimidad de una religión? Aunque mi respuesta no pretende ser completa, vale la pena hacer notar que la fuente de verdad de una religión tiene un fuerte componente subjetivo. Aunque la creencia no se agote en *mi* decisión, sí es un componente necesario. La fe de un creyente solo tiene sentido si es *su* fe. Así que si un libro escrito hace mucho tiempo dice que “*esta religión es verdadera*”, entonces, además de razones históricas –que, como dije, por sí mismas tampoco justifican la verdad de una creencia religiosa–, es indispensable y necesario que concedamos nuestra aceptación a la idea de que esta religión *es* verdadera. De otra manera no podríamos llamarnos creyentes auténticos. Hay un elemento personal en la fe. Y si atendemos solo a este elemento, tendríamos que concluir que todas las creencias están en igualdad de legitimidad.

La conclusión que deseo extraer es que no podemos legitimar una creencia religiosa apelando únicamente a su origen divino. No podemos hacerlo porque no podemos saber que nuestra religión es la verdadera. Este escepticismo nos debería conducir a dos cosas: primero, siguiendo a Margalit, a respetar a otras religiones porque *tal vez* ellas sean las verdaderas o, hasta donde sabemos, tienen tanta probabilidad de ser tan verdaderas como nuestra religión. Y, segundo, hay que tener en cuenta que la fe es una decisión personal y, por tanto, si deseo que respeten mi decisión, necesariamente debo respetar la decisión de los otros (más adelante ampliaré este punto sobre la reciprocidad de la tolerancia religiosa).

Moralidad y religión

Otro de los argumentos usados para legitimar la superioridad de la creencia religiosa es apelando a la idea de que ser creyente es la única manera de ser moral. Es decir, que la única manera de ser un agente moral es ser, al mismo tiempo, un creyente religioso. Si examinamos esta idea, nos daremos cuenta de lo extendida que ha llegado a ser, especialmente en un país de tradición católica como Colombia. Basta

observar cinco minutos de los canales religiosos para notar que allí se traza una distinción entre los creyentes, hijos de Dios, que son buenos y están por el buen camino; y los infieles, “hijos del diablo”, que están en la perdición, son malos y padecerán en el fuego eterno. Es asombroso el modo como estas crueles metáforas esconden la excluyente idea de que los creyentes son buenos y los infieles malos.

A pesar de este discurso excluyente, la verdad es que para ser agente moral no es ni necesario ni suficiente ser un creyente religioso. Esta es una verdad evidente para quien se haya detenido brevemente a examinar la naturaleza de la moral humana. La confusión de los moralistas religiosos radica en que creen que la moralidad y la religión son coextensivas. Pero esto no es así: si bien todo sistema religioso, casi por definición, implica un sistema moral, no toda moral implica una creencia religiosa.

Se me ocurren dos razones para sustentar lo que digo. En primer lugar, una observación de casos basta para convencerse de que las personas pueden tener códigos morales sin fundamentos religiosos. Por ejemplo, los amigos, o incluso los criminales, son capaces de lealtad entre ellos, ya sea porque entienden la importancia de la amistad, o bien porque saben que si uno es leal con los otros, ellos serán leales con uno. Otro ejemplo puede ayudar: los seres humanos somos capaces de amar a otros. Y este sentimiento moral, fundamental en la moral cristiana, bien puede nacer de la capacidad de sentir erotismo hacia otra persona (*eros*), o bien puede surgir de la necesidad del ser humano de estar acompañado y sentirse menos vulnerable (*philia*). Y un último caso: las personas también son capaces de obrar justamente no porque deban o quieran imitar la justicia divina, sino porque entienden que es a través de la justicia como pueden preservar la paz, la seguridad y el equilibrio de una sociedad humana. Lo relevante en estos ejemplos es que las personas son capaces de acciones y motivos morales independientemente de una fundamentación religiosa.

La segunda razón para mostrar la independencia entre moral y religión tiene que ver con el origen de la fundamentación de la moral. Los moralistas religiosos creen que sin la figura de Dios han perdido la garantía de universalidad de la moral (Dostoyevski expresa muy bien esta idea: “Si Dios no existe, todo está permitido; si todo está permitido, la vida es imposible” [918]). Pero es un error creer que Dios es lo único que asegura la universalidad. Hay otras fuentes de universalidad, como la razón práctica kantiana, la idea de función natural –esencial en la éticas de las virtudes desarrollada por Sócrates, Platón y Aristóteles– o la idea de la moral evolucionista, actualmente muy famosa en la filosofía de la biología. Aquí tampoco me interesa defender una fundamentación distinta a la religiosa, solo busco poner de relieve la existencia de otras formas de fundamentación de una moral universal distintas a la religiosa.

Así pues, si la moral puede fundamentarse en razones no religiosas, y si, además, las personas pueden actuar de manera moral independientemente de motivos religiosos, entonces queda claro que la moralidad puede desligarse de la religión, de modo que ser creyente religioso no es necesario para ser un agente moral competente.

Creencia religiosa y valor

Hasta aquí he intentado mostrar que los argumentos frecuentes para mantener la distinción entre religiones verdaderas y religiones no verdaderas son inoperantes. La tradición no legitima, el origen tampoco y, finalmente, la religión no otorga un estatus moral especial. Ahora busco dar un paso adicional. Considero que no es posible establecer si una religión es verdadera porque la creencia religiosa, en sí misma, no tiene un valor objetivo absoluto.

Para argumentar esta idea me baso en la intuición de Harry Frankfurt (cf. 119-120). Las personas por lo general están comprometidas con muchas creencias de diverso tipo: moral, patriótico, político, deportivo, ideológico, musical, religioso, etc. Además, las personas son capaces de jerarquizar por orden de importancia sus creencias, es decir, son capaces de darle más valor a unas creencias que a otras.

Por ejemplo, una persona puede pensar que la moral es lo más importante en su vida. En ese caso, la persona guiará y subordinará sus acciones de acuerdo con el sistema moral que haya elegido. Pero una cosa son las creencias morales del sujeto y otra muy diferente es que esta persona considere que su moralidad es lo más importante. En otras palabras, no hay nada *dentro de* su sistema moral que implique que la moral deba ser lo que más importe. Esta persona, en su jerarquía de lo que le preocupa, ha situado la moral en la cima y por eso esta es lo que más le importa. Pero esto no significa que la moral, por sí misma, sea importante. Lo relevante aquí es que se puede ver que la pregunta sobre qué es lo que creo puede distinguirse de la interrogación sobre qué es lo más importante. Una cosa son los juicios morales de esta persona y otra es que la moral le preocupe prioritariamente. En otras palabras, hay una diferencia entre el contenido de una creencia y su validez o valor.

Este mismo argumento aplica para la creencia religiosa. Una persona puede tener un sistema muy completo, tradicional y metafísicamente sofisticado de creencias religiosas. Además, puede considerar que su sistema religioso es lo más importante en su vida. El punto es que hay una diferencia entre lo que cree esta persona y la importancia que esta persona le otorga a estas creencias religiosas. Por ejemplo, alguien puede creer que comer cierto alimento un determinado día de la semana es una falta religiosa, pero esta creencia, por sí misma, no es más o menos importante. La importancia que se le otorgue a esta dieta religiosa es

un factor externo e independiente de la creencia misma. Es el creyente quien otorga, adicionalmente, importancia a su creencia.

Si el valor de la creencia es distinto del contenido de la creencia, entonces no está justificado apelar a aquella como legitimadora de la importancia de sí misma. No puedo decir que la creencia religiosa tiene valor solo porque el sistema religioso dice que lo tiene. Es el creyente quien otorga valor a su creencia. Y es por ello que no puedo exigir que los otros también otorguen la misma importancia a *mi* creencia porque no todos nos preocupamos por lo mismo ni le damos la misma importancia a los mismos objetos o creencias. El punto central es que la creencia religiosa no tiene un valor absoluto porque el valor depende, en últimas, de cada creyente.

II

¿Por qué razón debemos tolerar la creencia religiosa del otro?

Arriba había dicho que uno de los objetivos de mi texto era mostrar que no hay razones para creer que hay religiones más verdaderas que otras. Todo mi trasfondo es una suerte de deformación de la intuición kantiana de que los objetos de creencia religiosa no son objetos con condiciones de verificabilidad. A continuación me interesa mostrar que, dada la imposibilidad de establecer la objetividad del valor de la creencia, si fundamos nuestra creencia en la libertad de conciencia, no podemos no defender la tolerancia religiosa.

Empecemos examinando el concepto de conciencia del ser humano. Esta es una “preciosa facultad interna para indagar sobre las bases éticas de la vida y sobre su sentido último” (Nussbaum 23). Esta facultad está presente en todos los seres humanos; aunque puede equivocarse, es una de las fuentes de la dignidad humana. Se puede pensar, siguiendo a los estoicos, que la conciencia humana es inmune a todo tipo de afección externa; pero en realidad la conciencia humana es algo muy vulnerable que, por tanto, merece todo nuestro cuidado y atención. Una violación a la conciencia es un tipo de irrespeto “profundo y violento”.

La conciencia, al guiar el sentido de la vida de cada persona, es aquello que determina la *identidad* de una persona. La conciencia es lo que permite que un ser humano se configure a sí mismo como un determinado tipo de persona. De modo que una violación a la conciencia es también un ataque a la persona misma. Sucede que, en general, la perspectiva religiosa del ser humano es algo estructural y esencial para la configuración de su identidad. Ya se trate de un creyente de cualquier culto, un ateo, un escéptico o un agnóstico, la conciencia sobre la religión es un elemento fundamental de la vida humana. Así que un ataque a la posición religiosa de un ser humano es, por extensión, un ataque a su conciencia y, por tanto, a su identidad.

Libertad de conciencia y creencia religiosa

Como ya habrá sospechado el lector, a lo largo de este texto he asumido la idea de un creyente autónomo, es decir, una persona que se ha *comprometido voluntariamente* con una determinada creencia. Esto ha sido así porque considero que la creencia religiosa es legítima cuando el creyente, haciendo uso de su libertad de conciencia, *elige* comprometerse. Haciendo uso de esta libertad, el creyente religioso se *compromete* con su creencia y en este sentido establece el valor de su creencia religiosa dentro de su marco evaluativo.

Si lo que fundamenta mi creencia religiosa es mi libertad de conciencia, entonces todas las creencias religiosas, por diversas que sean, que se fundamenten en esta libertad de culto también están legitimadas. Y con esta idea ya se puede explicar por qué debemos tolerar las creencias religiosas de otras personas. Hay tres aspectos que deben ser enunciados. Primero, no se puede pretender que esta libertad de conciencia solo aplique para unos privilegiados pero excluya a otros. La libertad de conciencia es un derecho recíproco: si yo exijo el derecho a la libertad de conciencia religiosa, no tiene sentido negársela a los otros, porque eso sería una muestra de incoherencia racional conmigo mismo. Así que la libertad de conciencia religiosa solo tiene sentido si es una libertad *igual* para todos.

Segundo, es paradójico que un creyente se ampare en la libertad de conciencia y al mismo tiempo pretenda imponer su visión religiosa a otras personas. Es paradójico porque una creencia impuesta por coacción es lo más alejado de la libertad de conciencia, pues no tiene sentido hablar de libertad coaccionada. Además, como ya se dijo, una creencia religiosa sin libertad de conciencia no es propia de un creyente autónomo.

Tercero, siguiendo la intuición de Frankfurt, el valor de una creencia depende fuertemente de razones personales. Deslegitimarla o rechazarla es un ataque a los marcos evaluativos y estructuras de jerarquización de una persona; y, en ese sentido, deslegitimar una creencia implica atentar contra un aspecto esencial de la *identidad personal* del creyente. Si nos preocupa respetar la identidad de una persona, deberíamos preocuparnos por respetar también sus creencias religiosas.

III

Con esto ya puedo extraer la tesis central de este texto. Pienso que existe una profunda relación entre libertad de conciencia y tolerancia religiosa. Cuando se traza una distinción entre religiones verdaderas y falsas, inmediatamente surge un duelo divino para encontrar al dios campeón. Pero si podemos deshacernos de esa odiosa jerarquía entre religiones, y si además una creencia religiosa es adoptada de manera

autónoma por el creyente, entonces la religiones estarían igualmente legitimadas. Esto ya sería suficiente para respetar la existencia de otras religiones. Pero aún hay más: el creyente autónomo, que por definición basa su creencia en la libertad de conciencia, no puede no ser tolerante con otras religiones porque el único sentido real de libertad de conciencia es la libertad de conciencia igual para todos. Así que si se defiende la libertad de conciencia religiosa, no se puede no defender la tolerancia. Inversamente, solo a través de la tolerancia religiosa puede florecer la libertad de conciencia para todos.

Nota final: en la presentación pública de este texto se me ha criticado la pérdida de un “compromiso con la verdad objetiva” de tal o cual creencia religiosa, ya que si perdemos los criterios para justificar la verdad de una creencia, entonces todas las creencias estarían en igualdad de condiciones. Considero que una cosa es la *justificación objetiva* de una creencia religiosa y otra la *justificación psicológica* de la creencia. La certeza subjetiva no puede contar como razón válida para otros, no es una justificación objetiva. En cambio, la ausencia de validez objetiva sí puede afectar la psicológica. Para algunos, la ausencia de validez objetiva puede llevarlos a abandonar una creencia; para otros, con una fuerte certeza subjetiva en su creencia, esta ausencia de justificación es una excusa para buscarla. Así que una persona puede *querer creer* que su religión es verdadera, a pesar de que sea consciente de que su creencia no tiene *por el momento* suficiente validez objetiva (no son pocas las ocasiones en las que tenemos creencias fundamentadas en nuestros deseos). Lo que sería un error es que un creyente deduzca la validez objetiva a partir de la validez subjetiva. Lo que no sería un error es que un creyente viva de acuerdo con su convicción o que intente enseñar y convencer a otros de la verdad de su creencia. Por supuesto que un creyente puede emprender un proceso de evangelización a través del cual genere o active una disposición a esta certeza personal. Obviamente sería muy lamentable, como sucede comúnmente, que el miedo, la promesa del premio o el autoengaño sean los medios usados para generar esta convicción religiosa en las personas.

Bibliografía

- Dostoyevski, F. *Los hermanos Karamázov*. Trad. Augusto Vidal. Madrid: Cátedra, 2005.
- Frankfurt, H. *La importancia de lo que nos preocupa*. Trans. Verónica Inés Weinstabl y Servanda Maria de Hagen. Madrid: Katz, 2006.
- Henderson, B. “Open Letter to Kansas School Board.” *Church of the Flying Spaghetti Monster*. Web. 28 Feb. 2013. <http://www.venganza.org/about/open-letter/>
- Henderson, B. *The Gospel of the Flying Spaghetti Monster*. New York: Villard Books, 2006.

Margalit, A. "The Ring: On Religious Pluralism." *Toleration: An Elusive Virtue*. Ed. David Heyd. New Jersey: Princeton, 1996. 147-157. <http://dx.doi.org/10.1515/9781400822010.147>.

Nussbaum, M. *Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto*. Trad. Patricia Soley-Beltran. Madrid: Katz, 2011.