

AL FINAL DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSO-TEOLÓGICA.
PRESENTACIÓN DEL LIBRO DE MARÍA DEL OLMO, *MANUEL FRAIJÓ*
Y *JAVIER SÁBADA. UN DIÁLOGO ENTRE DOS FILÓSOFOS DE LA*
RELIGIÓN

AT THE END OF THE RELIGIOUS-THEOLOGICAL EXPERIENCE. PRESENTATION
OF MARÍA DEL OLMO'S BOOK, MANUEL FRAIJÓ Y JAVIER SÁBADA. UN
DIÁLOGO ENTRE DOS FILÓSOFOS DE LA RELIGIÓN

FERNANDO MIGUEL PÉREZ HERRANZ

Universidad de Alicante

fer.miguel@hotmail.com

Resumen

Este artículo realiza un análisis pormenorizado del libro "Manuel Fraijó y Javier Sádaba. Un diálogo entre dos filósofos de la religión" de María del Olmo y publicado por la editorial Tecnos. El libro estudia la propuesta epistemológica sobre filosofía de la religión y la reflexión particular sobre la materia y sus grandes temas, de ambos filósofos españoles.

Palabras clave: Filosofía de la Religión, Filosofía contemporánea española.

Abstract

This article performs a detailed analysis of the book "Manuel Fraijó y Javier Sádaba. Un diálogo entre dos filósofos de la religión" by María del Olmo and published by the publishing house Tecnos. The book studies the epistemological proposal on philosophy of the religion and the particular reflection on the matter and its great subjects, of both Spanish philosophers.

Keywords: Philosophy of the religion, Spanish Contemporary Philosophy.

Hace aproximadamente un año nos reuníamos en esta misma aula para presentar el anterior libro de María del Olmo, *Tomás Pollán y Javier Sádaba. Perpendiculares y paralelos*. Y como entonces, agradezco la generosidad de María

por invitarme a participar en su nueva obra. También en esta ocasión, del Olmo ha cruzado a dos filósofos —Manuel Fraijó y a Javier Sádaba— en sus perfiles de *filósofos de la religión*, subrayando el oficio de *filósofo* frente al de teólogo, por un lado, o de antropólogo, sociólogo o psicólogo, por otro.

Si en el acto de la presentación de un libro —decía entonces—, puede esperarse encontrar alguna razón o razones en las palabras del presentador que inviten a leerlo, yo trataría de estimularles por la vía de entender la experiencia de la que somos testigos y que estamos viviendo tras la singularidad histórica que podemos fechar entre la conferencia de Wannsee, en la que se acuerda la «Solución final / definitiva» (*Endlösung*) para el pueblo judío en Europa (1941) y el Concilio Vaticano II (1962-1965) y cuyo centro habría sido el fin de la Segunda Guerra Mundial (1949). Un momento histórico que, en cierto modo, significa la clausura de esa Europa cuyos inicios se confunden con el mito de los orígenes de la civilización cristiana —la figura de Jesús de Nazaret—, que, tras dos milenios de recorrido, cumpliendo la profecía de Nietzsche, ha llegado a su fin. Y ese fin está ocurriendo ante nuestros ojos. Ya nada —y menos aun la *religión cristiana*— volverá a ser «como antes».

Y precisamente por sentir que nos encontramos al *final de la experiencia religioso-teológica* asociada al cristianismo, no puede dejar de extrañarnos que en esta ya larga entrada del siglo XXI —que está viviendo sucesos inimaginables a finales del siglo anterior—, nos apliquemos a la presentación de un libro sobre *Filosofía de la Religión*, cuando parecía que «la religión» había quedado relegada a una mera categoría de la Antropología, de la Sociología, de la Psicología o de la Cultura, o quizá simplemente a un fenómeno cuasi marginal, o, menos aun, a un objeto confinado a la curiosidad profesional del historiador o del erudito. Pues, una vez que el Estado absorbe las creencias, los valores y aun la legitimidad misma de las religiones, la religión desaparece, difuminada entre las formas de la conciencia subjetivas «Cada uno tiene la religión por la que opta / prefiere / apetece / conviene», que se identifica, en última instancia, con la máxima social: «Cada uno tiene la moral que elige».

1. Filosofía de la religión.

Desde esta perspectiva, el primer valor que encontramos en el libro de María del Olmo es la valentía de enfrentarse a la cuestión religiosa *in recto*, sin subterfugio alguno. Y hacerlo, además, desde la perspectiva de la Filosofía, encarando el

riesgo de hablar de *Filosofía de la Religión* (en adelante, FR) y no de *Antropología, Sociología o Psicología de la Religión*; ni siquiera de *culturas religiosas*; y menos aún, de *neuro-religión*, nombres todos ellos más seductores, atractivos o promocionales.

El concepto de *religión*, cualquiera sea la definición intensional que se elija, ha de fijar un núcleo extensional. Por Religión ha de entenderse la relación de los seres humanos con los *númenes* realmente existentes: los dioses, los ángeles o los demonios, los espíritus, etc. Porque si no partimos de este núcleo *numinoso*, hablaremos de cualquier cosa menos de religión.¹ No llegaríamos muy lejos si nos acomodáramos a una definición puramente negativa: la religión como superstición o como falsa conciencia, como enseñaban los jóvenes hegelianos, Bruno Bauer o Ludwig Feuerbach; o como impostura sacerdotal, al modo de Eugène Sue, para quien la religión no era más que el efecto de un siniestro plan de los jesuitas para dominar el mundo.²

De manera que una FR se ha de distanciar de todas aquellas disciplinas que traten de explicar la religión en términos de otra cosa, no solo de la Ideología, sino de toda Teología dogmática —de los axiomas de cada una de esas religiones—, o de las propias ciencias: de las ciencias humanas —Etnología, Antropología, Sociología...—; o de las ciencias naturales —Teoría de la Evolución, Neurofisiología...—. La Filosofía de la Religión habría de integrar todos los fenómenos y referencias religiosos bajo un concepto filosófico: ontológico: la realidad de las religiones; gnoseológico: la verdad de la religión; y ético o comunicacional: los valores de la religión. Porque una filosofía de la religión ha de discriminar, ante todo, la *verdadera religión* de la *falsa religión*, de sus apariencias (como una filosofía de la ciencia ha de discriminar la ciencia de las pseudociencias, de los saberes que se hacen pasar por científicos). Solo estableciendo las condiciones de la verdadera religión estamos haciendo filosofía de la religión.³

¹ Cf. Gustavo Bueno, *El animal divino*, Oviedo, Pentalfa, Segunda edición de 1996.

² Eugène Sue, *Le juif errant* (1874-5), traducido en Akal, *El judío errante*.

³ Un concepto construido en paralelo con el de *verdadera filosofía*. Así, el leibniziano J. J. Brucker en su *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*, 5 vols. (1742-1767) —considerada como la auténtica fundación de la Historia de la Filosofía—, tiene como objetivo dar a conocer los caracteres que distinguen una *filosofía verdadera* de una *filosofía falsa*, a la vez que muestra el tortuoso proceso para alcanzar el conocimiento de la verdad y de la felicidad.

Pues bien, aquí encontraríamos el segundo gran mérito del libro de María del Olmo: la búsqueda de esa «verdadera religión». Y el hilo de Ariadna que la guía por el complejo laberinto que generan sus lecturas, la conduce al centro mismo de las grandes interrogaciones que se han visto obligados a abrir los hombres y las mujeres más sensibles de todos los tiempos, y en especial, de los cristianos: desde la racionalización de los primeros herejes que cuestionan ciertas definiciones de Dios, Jesús, la Encarnación o la Trinidad; pasando por la impertinencia crítica de los franciscanos que siguen la *devotio moderna* o por la energía existencial que desborda a luteranos y calvinistas, pero también a jansenistas y jesuitas; y, tan cerca y tan lejos ya de nosotros, las reformas sucesivas desde el Vaticano I de Pío XI (1869) hasta el Vaticano II de Juan XXIII (1962-65).

2. Los filósofos Fraijó y Sádaba: «Lucha entre conciencias cristianas».

Los protagonistas del libro de María del Olmo —Manuel Fraijó y Javier Sádaba— se encuentran dibujados como caminantes de ese laberinto en el que se adentran, buscadores incansables de la *verdadera religión*, frente a los más cómodos, ¡y rentables! reduccionistas sociológicos o antropológicos, que se bastan con manejar datos, no experiencias. Es conveniente, por tanto, presentar ante todo las biografías de Sádaba y Fraijó que del Olmo nos narra como un episodio que me atrevería a incluir en ese enorme combate que se produce entre las conciencias religiosas, y que podríamos formular, en este caso, como el «combate entre conciencias cristianas».

Recordemos que ambos estudiaron con los jesuitas: Fraijó en Córdoba, y aun recibió la ordenación sacerdotal; Sádaba en Comillas. Un joven lector quizá quede extrañado por este combate tenaz y tormentoso de los protagonistas; es posible que no entienda bien el porqué de toda esa argumentación enmarañada y aun tortuosa que a la vez que la generan los envuelve. María del Olmo muestra al lector toda esa atmósfera de combate religioso y espiritual, si familiar a las gentes de mi generación, en gran medida ajena a la generación actual. En todo caso, el EPÍLOGO despeja alguna duda, al contextualizar este combate en la dura y difícil situación de la posguerra española. Convendría, sin embargo, insistir también en la no menos dura y difícil situación europea. Porque si la España en la que respiraban nuestros autores era aquella regida por el nacional-catolicismo, hay que recordar que Tubinga y Roma, donde Fraijó y Sádaba encuentran la «libertad», eran la Tubinga pos-nazi y la Roma pos-fascista, no dos edenes

democráticos puros e inmaculados, como muchas veces se piensa gratuitamente desde España. Nuestros protagonistas viven los conflictos de ese cruce que las situaciones anómalas de la España franquista y de la Europa democrática posterior a la Segunda Guerra Mundial, catalizadas por el *aggiornamento* que propuso el Concilio Vaticano II. Un acontecimiento que revolucionaba las referencias intelectuales de tantas personas, hombres y mujeres, cercanas a la Iglesia de Roma, y al que cada cual respondió como «Dios le dio a entender». Intelectualmente, Fraijó sale de su sueño dogmático a través de un filósofo hoy desconocido, Amor Ruibal; y Sádaba, por medio de Wittgenstein, del que oye hablar en un curso de doctorado en Salamanca...

Fraijó y Sádaba se habían licenciado en teología y filosofía, algo que entonces era bastante habitual, dado que la filosofía oficiaba de *ancilla teologicae*. La teología había encontrado en Alemania un campo de cultivo inmenso, desde la filosofía de la historia diseñada por Hegel y centrada en el cristianismo, pasando por las discusiones sobre la figura de Jesús (Hegel, Strauss, Renan, Nietzsche...)⁴ o la hermenéutica de Friedrich Scheleimacher, hasta llegar a la teología liberal, la teología dialéctica o la polémica entablada entre dos teólogos protestantes de excepcional relieve. Por un lado, Karl Barth (1886-1968), para quien la Palabra de Dios ni podía reducirse a estímulos de meros sentimientos, ni podía ser absorbida por la especulación filosófica: la Palabra es Revelación. Barth seguía la senda de la *kénosis* paulina o del vaciamiento absoluto de Sí; de la experiencia de la Encarnación de Kierkegaard; y del *mysterium tremendum et fascinans* de Rudolf Otto, que recupera el objeto puro de la teología: lo *numinoso*. Para Barth, Dios se revelaba como un misterio inabarcable que *repele* al ser humano mostrándose como el «enteramente Otro», de modo que suponer la fe como algo personal es apropiarse de Dios por parte del hombre, cuando, al contrario, es Dios quien pone en crisis al *homo religiosus*. Y por otro lado, Rudolf Karl Bultmann (1884-1976), que realiza una neutralización del cristianismo (y que nos recuerda la neutralización del judaísmo que llevó a cabo doscientos años antes Spinoza). Bultmann cuestiona la figura de Jesús, analiza los evangelios sinópticos, crítica los milagros, distingue entre creencia y comprensión, etc. Para aquella generación, la polémica Barth-Bulmann en teología significó lo que para la nuestra, la polémica Manuel Sacristán / Gustavo Bueno en filosofía.

⁴ G. W. F. Hegel, *Historia de Jesús* (1797?); David Friedrich Strauss, *La vida de Jesús* (1835), Ernest Renan, *La vida de Jesús* (1863); Friedrich Nietzsche, *El Anticristo* (1888)...

No podemos seguir aquí el recorrido de nuestros dos protagonistas, pero el lector puede hacerse una idea de la dureza conceptual con la que tuvieron que bregar. Valga un botón de muestra: Fraijó marchó a Münster atraído por K. Rahner, teólogo centrado en la esperanza; también conoció a Josef Pipper y a Willi Oelmüller, que buscaba una síntesis entre filosofía y teología; también a J. B. Metz y su preocupación por las víctimas...; a Hans Küng lo descubrió en Tubinga, etc.

3. La cortesía del filósofo: la claridad del hilo conductor de María del Olmo.

Si partir del *núcleo numinoso* de la religión y buscar los criterios de la *verdadera religión* son aspectos conceptuales muy meritorios y loables, el tercer aspecto que destacaría del libro de María del Olmo es la espléndida claridad y sobriedad con las que expone y explica la muy espinosa y problemática cuestión religiosa: la complejidad del campo religioso, trenzado con elementos tan variados como las ceremonias, los templos, las instituciones religiosas, los testimonios, los mártires, la teología, las argumentaciones... María del Olmo va mostrando todos estos elementos con una claridad expositiva (didáctica) y una agilidad intelectual (conceptual) que, a pesar de haber leído, entre otros escritos, su tesis doctoral, no ha dejado de sorprenderme durante la lectura del libro que nos ocupa. En sus manos, nuestros dos filósofos van quedando entrelazados sin ningún artificio; no necesita recurrir al fácil recurso de inventarse un *deus ex machina* que explique las insuficiencias del texto. Porque del Olmo posee a la vez el arte inteligente de saber seleccionar los problemas fundamentales como el arte didáctico de mostrarlos al lector perfectamente digeridos y estructurados.

4. ¿Qué es filosofía de la religión (FR)?

Como Sádaba arranca de Hume, de los *Diálogos sobre la religión natural*, puede desvincular la FR de la teología: la religión será entendida como una cuestión «radicalmente humana». Al distanciar la filosofía de la religión y su teología, Sádaba reflexiona sobre la religión como sobre cualquier otro objeto: el arte, la ciencia, la moral...; de manera que al transformar la religión y proyectarla sobre el *eje circular* de las relaciones entre los humanos, abandona, en principio, el *eje radial* de la relación hombre / númenes. La religión es pensada como una cuestión radicalmente humana, como lo son el arte, la ciencia o la moral. Pero

esta es una posición muy peligrosa, porque se coloca, paradójicamente, en el punto de vista de Dios: vuestros dioses, parece decirnos, son solo elucubraciones psicológicas, funcionales, apariencias; es decir, parece apartarse del problema filosófico de la discriminación entre falsa / verdadera religión: «Si yo no creo en mis dioses (que son los verdaderos), ¿cómo voy a creer en los vuestros (que son falsos)?».

De esta manera, la FR para Sádaba se definiría por un sumatorio de funciones (☒): de la historia de las religiones, de la antropología cultural, de la filosofía moral y de la filosofía lingüística. La FR se configuraría, entonces, como una «cartografía de las creencias religiosas». Fijémonos en esta proposición: no de todo el hecho religioso, sino solo de las creencias, que es una aguda estrategia para arrebatar a los clérigos su pretendida especialización en FR. Y así, Sádaba puede defender una FR acoplada a la *praxis vital* e interesarse de manera especial por la vida democrática, la vida de los derechos humanos, de la conciencia individual desde el nacimiento a la muerte, de la vida en que sea posible *ser feliz* o *eudamónia* (Aristóteles): tanto la «vida buena», éticamente valiosa, como la «buena vida», placentera y gozosa. En una vida en la que han de intervenir la salud, el amor, el trabajo, la política y aun la eutanasia y los servicios paliativos. Y entonces la sociedad habría de limar ciertas asperezas (nacionalismos, corrupción, codicia...) para alcanzar una vida cotidiana estable y enriquecedora. Una filosofía que Sádaba ha realizado desde el espacio público, pues no solo ha escrito y publicado multitud de libros —*La vida buena* (2009), *El amor y sus formas* (2011), *No sufras más* (2012)—, sino que ha participado en polémicas de periódicos o reflexionado en alta voz en medios como la radio o la televisión. Mas, en todo caso, a lo largo de toda su extensa producción (que del Olmo recoge en la bibliografía), Sádaba va más allá de su mentor Wittgenstein y provee a las creencias (una combinación de emociones, sentimientos, imágenes y símbolos) de un contenido intelectual. Sádaba no pierde nunca el contacto con lo numinoso: "Lo que realmente caracteriza a una creencia religiosa en sentido estricto es que ese pequeño pero decisivo núcleo intelectual intenta referirse a algo extra mundano".

Por su parte, Fraijó ha escrito muchísimas obras y artículos sobre el tema que nos ocupa (recogidos también por del Olmo en la bibliografía), entre los que son de

destacar *Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad* (1994) y *Dios, mal y otros ensayos* (2004). Para el cordobés, es obligado hacer una historia de la religión, que vaya en paralelo con la historia de la filosofía hasta el siglo XVIII, momento en el que se empieza a argumentar según la figura que Gustavo Bueno llamaba «inversión teológica»: se deja de hablar de Dios y se habla desde el punto de vista de Dios. Fraijó, a diferencia de Sádaba, arranca del «giro antropológico» de Kant, en su *La religión dentro de los límites de la mera razón*, de Lessing, de Hegel... La FR se define ahora también por el «descubrimiento de otras religiones», por la pluralidad de religiones, que conduce a la cuestión de discriminación de las «verdaderas» religiones de las «falsas», de la superioridad de unas religiones sobre otras, así como a ciertos acontecimientos singulares: la Reforma y la crítica bíblica, las Guerras de Religión, el descubrimiento de nuevos mundos... De todo ello, se sigue que la FR se definiría también como un sumatorio (Σ): del hecho religioso, de la sociología de la religión, de la psicología de la religión y de la historia de las religiones. Ahora bien, siempre se ha de tener presente el vector numinoso que orienta todo este saber: "Las preguntas últimas..., esa realidad totalmente diferente que recibe muchos nombres". Y en otro lugar escribirá: "Pero, sea lo que fuere, la religión incluye la historia de los dioses, de los hombres y del universo" (*Conferencias Aranguren*).

5. El tejido expositivo de María del Olmo.

Como puede comprobar el lector, a medida que avanza el libro se incrementan los niveles de lectura de la FR. Para una rápida mirada, podemos desplegar todo el lienzo que nos ha ido presentado María del Olmo, acompañada siempre con la cortesía del filósofo, clara y distintamente. En primer lugar, un lenguaje objeto de lo numinoso; y a partir de él, una serie de metalenguajes que esquematizo así:

- *LO*: El lenguaje objeto de la religión es el *numen*: los animales, las constelaciones, el dios aristotélico, el dios judeocristiano...;
- *LM1*: el primer metalenguaje de las religiones: ceremonias y liturgias, templos, sacerdotes...;
- *LM 2*: el segundo metalenguaje: las creencias recogidas o bien en libros, o bien en testimonios de los misioneros, de los mercaderes, de los soldados...;
- *LM 3*: el tercer metalenguaje: las interpretaciones de las religiones del Libro: saduceos o fariseos...; cristianos católicos o reformados...; suníes o chiíes...;

- *LM 4*: el cuarto metalenguaje: las polémicas de la Reforma, desde los franciscanos espirituales, Lutero, Calvino..., pasando por el *Kulturkampf* (*combate cultural*) de Otto von Bismarck contra la Iglesia Católica (1871-1878); hasta la Gran Catástrofe de la Segunda Guerra Mundial, que se separa del optimismo histórico del progreso también en teología... Los debates entre los teólogos Karl Barth (*Carta a los romanos*) y Rudolf Karl Bultmann (*La historia de la tradición sinóptica*)...;
- *LM 5*: el quinto metalenguaje: las propias concepciones de Sádaba y de Fraijó en el contexto del cruce: Iglesia nacional-católica española y Vaticano II;
- *LM 6*: el sexto metalenguaje: la reflexión de María del Olmo, que ordena y vincula el lenguaje objeto con sus metalenguajes y que de manera muy elegante establece los límites del discurso de Sádaba y Fraijó: "Me resulta difícil comprender cómo puede tratar la FR con el concepto de gracia" dice en la pág. 139. Y un poco más tarde: "A mí lo que más me maravilla es que en el siglo XXI se sigan concediendo indulgencias a cambio de cosas como hacer el camino de Santiago o el Jubileo..." (pág. 163) "Quiero destacar la explicación que da Fraijó sobre la primacía de la teología en Occidente durante siglos, porque él la califica de meritoria para el cristianismo, a mí me parece que es un hecho clave para entender también el desvío en el mensaje original del Jesús histórico" (pág. 253)...;
- *LM7*: Y, por qué no, la meta-reflexión del lector —esta misma presentación que hago aquí y ahora— que, seducido por la lectura, también quiere participar en las respuestas ante tantas preguntas abiertas.

6. El combate filosófico-religioso de Fraijó y Sádaba: la senda de la verdadera religión.

Puestos los cimientos en los dos primeros capítulos del libro, pueden levantarse ya con confianza algunas plantas del edificio que ha de albergar los materiales de la *verdadera religión*. De la mano de María de Olmo los lectores podemos ir comprendiendo todo el esfuerzo de Javier Sádaba por clarificar el conjunto de creencias en el que se ha movido desde su iniciación en el seminario, una comunidad que entra en crisis siendo él un joven muchacho y cómo va perdiendo el sentido de lo sagrado. Un esfuerzo que comparte Manuel Fraijó: "Necesitaba decirme a mí mismo algunas cosas a propósito del cristianismo", resume con claridad en *El cristianismo. Una aproximación* (1997/2000). El combate está programado desde hace dos mil años en el atrio de la Cristología y el título lo

ganará quien sepa explicar con mayor consenso el enigma *JesuCristo*, el paso del Jesús histórico al Cristo de la fe de sus discípulos, con su sorprendente corolario: la resurrección. María del Olmo persigue la estela que la conducirá hasta ese subrepticio lugar.

7. Cristianismo y otras religiones.

Si, como hace Sádaba, se parte de la religión como creencia, los peligros que le acechan para llegar a buen puerto son múltiples. Porque si bien las creencias se sustentan en la razón, lo hacen de manera *sui generis*. Creemos en esto o en aquello, si nos ha sido de utilidad para la supervivencia, y así se lo trasmitimos a nuestros herederos; o creemos en esto o en aquello, si pertenece a la estructura neurofisiológica de nuestro cerebro, una tesis que puede defenderse a partir de las patologías psicológicas de sus fundadores: Pablo o Mahoma. La religión sería, entonces, una condición antropológica, una posibilidad humana. La religión puede ser una figura de la falsa conciencia, pero el lenguaje sobre el Más Allá, la muerte, la inmortalidad, el sentido de la vida... es sobrevivencial e incluso neurofisiológico. Este aspecto es determinante: quienes nieguen la religión como falsa creencia no pueden hacer FR.

Además —seguramente es necesario recordarlo en nuestros tiempos—, la creencia de cuño cristiano no es ni fideísta ni sentimental: es *argumentativa*, *racional* y más aun, *hiperracional*. De esa racionalidad se origina, precisamente —para algunos de manera paradójica, para otros, beligerante—, el choque de la Iglesia cristiana con la modernidad, con la revolución científica y con sus consecuencias: desde los procesos de secularización hasta las revoluciones sociales. El fideísmo no sería sino un límite de esa racionalización para tiempos de crisis (Pedro Damiani en el siglo XI ya afirmaba que la filosofía, es decir, la racionalización, era «hija del diablo»). El cristianismo, a través de la Iglesia, se encuentra por su historia con la necesidad de re-argumentar las creencias religiosas, en general, y la suya propia, en particular (verdadera y falsa religión), una y otra vez, mientras nos encontremos en el territorio de búsqueda de la verdadera FR.

Habría que analizar, en consecuencia, todos los metalenguajes argumentativos que va proponiendo la estructura religiosa. Es habitual comenzar por las ceremonias, el culto... (ML1); continuar por los fundadores, la organización eclesial... (ML2); pasar al estudio de los textos sagrados —naturales o

revelados—, a los individuos e instituciones que formulan el canon a seguir y discriminan entre ortodoxia y herejía, a los hermeneutas y sus discursos... (ML3); y, en fin, todos estos niveles quedarán atravesados por la posición vital misma del filósofo de la religión (en este caso Sádaba y Fraijó), cuestión no menor, pues la experiencia del filósofo de la religión, como la del poeta o la del artista, no puede quedar fuera de la propia obra.

Esta última consideración puede extrapolarse a gran parte de los hombres y mujeres, clérigos —sacerdotes y monjas— y seculares, que vivieron la crisis del Vaticano II. ¿No es habitual observar el *dogmatismo negativo* de muchas personas de la generación de nuestros protagonistas? Al desacreditar a la religión como falsa conciencia, la suya, por contraposición, se erige en la verdadera conciencia, que se sitúa por encima de los creyentes y se pavonea de su superioridad moral. No es extraño que haya muy pocos filósofos que oficien de filósofos de la religión, que son quienes quedaron dentro de la argumentación aceptando la primera premisa de lo numinoso (LOO). Ni siquiera hay tantos como podríamos imaginar dentro de la misma Iglesia, al desplazar la religiosidad al arte prudencial de la vida en comunidad. Recuerdo cómo en los años setenta instigaba a un amigo seminarista con quien charlaba animadamente sobre cuestiones evangélicas. Él, siempre bondadoso, se protegía de mis maliciosos ataques mediante una definición rotunda del sacerdocio: «actitud dinamizadora de la vida cristiana». Y soslayaba, con gran elegancia, el nivel ontológico de la religión. Pues, en definitiva, lo que le importaba eran los fieles, sus hermanos, no Dios.

Por esta razón, y más allá del nivel de erudición de nuestros autores, a quienes reconocemos y admiramos sus amplios conocimientos sobre la historia del pueblo judío y sus contactos con el mundo helenístico (Alejandría) o sobre los vínculos sociológicos entre los movimientos cristianos y organizaciones políticas y pragmáticas, en especial el caso «Pablo de Tarso», nos interesa el nivel de su compromiso: si la argumentación se decanta por la «situación sociopolítica» (Sádaba), o por las consecuencias, por el «sufrimiento de los discípulos» (Fraijó). Y, como consecuencia, cómo les afecta el acontecimiento por excelencia en el que ambos compromisos confluyen: la Resurrección de Jesús.

De la definición de la figura de Jesús, el Cristo, se derivan los dogmas centrales del cristianismo, no solo la Resurrección: Encarnación, Virgen María, Trinidad, Eucaristía... ¿Cómo se establecieron los dogmas? ¿Por qué se rechazaron otras posibilidades? Las polémicas alrededor de la *Cristología* pueden parecer hoy un ejemplo más de las menospreciadas discusiones bizantinas, pero la

combinatoria recorrida por los primeros teólogos cristianos es una muestra de investigación exhaustiva de todas las posibilidades abiertas entre los dilemas que surgían alrededor de la figura de Cristo: un ser divino o no divino, por una parte; un ser humano o no humano, por otra. Así, si los docetistas enseñaban que Cristo solo por apariencia (*doceiko*) puede ser considerado hombre, los ebionitas defenderán que Jesús era hijo natural de José y María, elegido para ser Hijo de Dios; si los arrianos suponían una naturaleza divina de Cristo semejante a la de Dios (*homoiousian*), no igual (*homoousian*), los apolinaristas considerarán que Cristo era de naturaleza humana, agraciado por un Logos divino en vez de humano; y había muchos más: los nestorianos, los eutiquianos, los pneumatómacos... ¿Pura palabrería? Puede sorprender al profano, pero de la solución que se diera al «problema de la *iota*» en la palabra *homoiousian* dependía la forma de gobierno en la Tierra.⁵

En todo caso, ¿por qué estas polémicas no interesan al hombre europeo de hoy? ¿Es síntoma de que ha sucumbido la religión en manos de otras grandes metáforas, tomadas de la ciencia, por ejemplo? Pero ¿acaso los problemas que plantea la biología molecular: clonación, monocigóticos, siameses, quimeras, hermafroditas..., no remiten a su vez al modelo cristológico? Es cierto que ni Sádaba ni Fraijó hablan de la desaparición de la religión, sino del desplazamiento de lo sagrado. Las religiones de hoy son difusas, eclécticas, invisibles. Se encuentran disueltas en lugares como Silicon Valley; en las expectativas de la *New Age*; entre neognósticos o raelianos, entre integristas, fundamentalistas o fanáticos; en múltiples formas de taoísmo y otras prácticas orientales... Mas ¿es posible la perdurabilidad del cristianismo sin Dios? Para Fraijó sería imposible, al identificar la esencia del cristianismo con sus orígenes, aun cuando esa afirmación ha de matizarse: habrá cristianismo mientras no se identifique el mensaje de Cristo con la Iglesia. ¿Se entiende mejor por qué las relaciones divino / humano de los cristólogos sigue rigiendo la argumentación?

Ahora bien, escaparse de la Iglesia y de sus apremios y coerciones no significa eludir los conceptos religiosos del cristianismo. ¿Qué hacemos con la Resurrección, con la Inmortalidad, con la Gracia? Permítaseme un pequeño comentario. María del Olmo cita un texto del teólogo dominico Edward

⁵ Recomiendo la sencilla, pero muy aguda, presentación del asunto que realiza Barrows Dunhan: "La elaboración de las herejías", *Héroes y herejes*, vol. 1, Barcelona, Seix Barral, 1969, pp. 115-147.

Schillebeeckx, autor de *Jesús. La historia de un viviente*, que explica la Resurrección a partir de la Gracia (págs. 156 y ss). ¿Es un vínculo gratuito? En absoluto; la relación Gracia-Resurrección pertenece a la lógica de los conceptos, al juego lógico Diferencia e Igualdad. Pues a la diferencia ontológica que introduce Dios en el mundo «mediante la economía de medios de la creación», como hubiera dicho Nicolás Malebranche, se hace necesario, por simetría, la igualdad ontológica, la igualdad para todos en el Edén, que es la promesa misma de felicidad eterna; de ahí el lugar central que ocupan en el cristianismo los pobres, los marginados o los vencidos. De modo que toda confrontación con el cristianismo que pretenda su clausura, se obliga a ofrecer la igualdad en la Tierra, como hacen desde el comunismo al consumismo. En esta sociedad de iguales, como en el Paraíso, no habrá pobres, desde luego; pero tampoco serán necesarios los mediadores, esta vez los políticos que han reemplazado a los sacerdotes.

8. Admiraciones existenciales.

Naturalmente, una religión con dos mil años de existencia, tan racional y argumentativa, que ha tenido que hacer frente a revoluciones científicas y tecnológicas extraordinarias (en Astronomía, en Física, en Biología...) ha de realizar esfuerzos enormes para solventar problemas que, a la altura del saber que ha logrado la ciencia de nuestro tiempo, se presentan extraños, si no extravagantes, absurdos o ridículos; así, el geocentrismo cosmológico o el fijismo de las especies. ¿Cómo unir ciencia y religión histórica? Quizá habría que realizar una operación completamente inversa: habría que destacar la genialidad de algunas de las respuestas como la cuestión de la predestinación paulina o la Gracia agustina y la diferencia ontológica del mundo; el Dios ordenador de Tomás de Aquino o el Dios desconectado del mundo de Duns Scoto, etc. Toda esa positividad de las religiones es ocultada estratégicamente por la barbarie del uso político que se hace de ellas. Y donde mejor puede apreciarse el contraste de lo negativo y lo positivo de las religiones históricas es bajo la forma de la Religión comparada.

En primer lugar, sin duda, el *judaísmo*, al que el cristianismo ama y odia a la vez, pues si por un decreto divino inefable ha profetizado al propio cristianismo, es necesario que el *judaísmo* se disuelva en la Buena Nueva. Más ¿cuál de los dos? ¿El *judaísmo* de Palestina y Babilonia centrado en el texto hebreo o el *judaísmo* alejandrino helenizado? Etc.

En segundo lugar, el *Islam*, la religión que integra lo sagrado y lo secular, defensora de un teocentrismo que invade y rige toda la vida de los seres humanos. Una religión pura que, en tanto genuina actitud religiosa, se convierte en un sorprendente paradigma para los fenomenólogos. Una religión que si bien fascina por su pureza religiosa, mueve a la desconfianza por su totalitarismo existencial y aun de toda diferencia ontológica individual.

Judaísmo, cristianismo e islamismo han estado siempre en continuo debate. El caso con más amplia y profunda repercusión en la historia de Occidente fue, seguramente, la respuesta que dio el cristianismo al neoplatonismo de Averroes y que provocó una extraordinaria reacción, una verdadera revolución filosófica (y por tanto, científica y política), en el intento de asimilación del averroísmo por parte de Tomás de Aquino y de su repudio por parte de Duns Scoto. En el judaísmo, la crítica racionalista se alarga desde Maimónides a Baruch de Spinoza. En el Islam, el averroísmo no arraigó y se ha mantenido durante siglos como religión pura; hoy se encuentra en plena ebullición, y la obra de pensadores críticos como Mahmud Mohamed Taha, Mohamed Charfi o M. A. Yabri aún espera ser desplegada.

Pero son las *religiones orientales* las que, por su exotismo, nos llegan seductoramente, revestidas con un halo de misterio o de reserva. La lectura que suele hacerse desde Occidente del Budismo, del Taoísmo o del Jainismo, tan atrayentes como «religiones ateas», permiten hacerlas converger más o menos forzosamente con el ateísmo occidental. Aunque no parece que vaya mucho más lejos de ser un paralogismo más, con el fin de anular el núcleo mismo de la religión: lo numinoso, que arrastra, a su vez, una de las características ontológicas del ser humano: el «sufrimiento», el sufrimiento que los hombres nos procuramos unos a otros. "Todos los hombres se odian naturalmente unos a otros" decía Pascal (*Pensamientos* 210/451). Antes de viajar a Oriente, quizá convendría vacunarse con un capítulo de la historia de Occidente. A partir del concepto de «tiempo eje» de Jaspers, habría que recordar que las escuelas éticas pos-socráticas —megáricos, cínicos, cirenaicos, escépticos, epicúreos, estoicos...— y las religiones místicas helenísticas han tratado exhaustivamente la cuestión de la felicidad y de la suavización del sufrimiento. Pero el problema no es el de extender el cuidado de sí al cuidado de los otros seres humanos, para concluir con el abrazo de todas las formas vivientes, de «hacerse uno con la Naturaleza», sino el de resolver el problema de la relación entre los propios hombres. (Y de ahí su conexión con la Política). Porque el axioma decisivo del

sentido de la vida se ve desbordado por otro más potente: «*Navigare necesse est, vivere non necesse*». El cristianismo ofreció una respuesta contundente que, sin discusión, fue la que tuvo mayor incidencia en la cultura europea. Ya José Ferrater Mora explicaba en *Las crisis humanas* cómo el cristianismo se había puesto a la cabeza de los movimientos que entonces competían —platónicos, estoicos, hedonistas, religiones místicas...—, y que se inclinaron hacia la interioridad: los cínicos resistían mediante el desprecio al mundo; los hedonistas, con el temor; los estoicos, con la felicidad; y los neoplatónicos, con la huida. Pero ninguno de ellos fue capaz de ofrecer una solución «real» a los problemas que llevarían al imperio romano a su disolución.⁶ Fueron los cristianos quienes, al colocarse a su cabeza, lanzaron hacia adelante al deshilachado imperio romano; y con una fuerza inigualable se autopostularon como el verdadero Sujeto de ese Imperio, y absorbieron a todas las demás fuerzas sociales, políticas y económicas, hasta lograr cristianizar todos los territorios que llamamos hoy Europa u Occidente.

Mas, curiosamente, las interrogaciones se nos abren y nos dejan al borde del abismo: ¿Por qué atraen con tanta fuerza las religiones orientales? ¿Por qué esa mirada a Oriente, más allá de la expansión de China por el mundo globalizado? ¿No será, acaso, que el cristianismo se ha agotado como posibilidad para dar cuenta de los problemas del hombre? ¿Por qué camino habría de ir o qué camino habría de reconstruir la Religión en la época actual al menos para los europeos? ¿Qué materiales serían necesarios? Y así sucesivamente.

Pues bien, quizá algunas respuestas podrían trazarse desde los grandes temas que nos propone María del Olmo en el último de los capítulos de su libro. Entre todos los temas propios de la FR, María del Olmo elige el tema «Dios y el Mal», el vínculo entre la Ética y la Religión, y la esperanza de la Espiritualidad, y nadie puede decir que sea una elección arbitraria, pues incide en los problemas nucleares de la FR clásica.

9. Dios y el Mal.

⁶ José Ferrater Mora, *Las crisis humanas*, Alianza, Madrid, 1983. Las escuelas filosóficas antiguas, con sus sinergias, sus técnicas del yo y sus «ejercicios espirituales» entre maestros y discípulos, no pudieron con el amor (*ágape*) cristiano. Cf. Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía*, Siruela, Madrid, 2006.

El problema del Mal fue el tema gnóstico por excelencia: el Mundo ha sido creado pésimamente y está organizado deplorablemente. Fue el cristianismo de Pablo, continuado esencialmente por Agustín, la respuesta más contundente al gnosticismo. Agustín resuelve la cuestión de manera recta: el mal es merecido por el pecado, consecuencia de la libertad del hombre, de su conocimiento del bien y del mal. La referencia de *Génesis* parece concluyente:

Y dijo Jehová Dios: He aquí que el hombre ha llegado a ser como uno de nosotros, conociendo el bien y el mal. Ahora, pues, no sea que alargue su mano y tome también del árbol de la vida, y coma y viva para siempre, por tanto, lo sacó Jehová Dios del huerto de Edén, para que labrase la tierra de la que fue tomado. (*Génesis* 3, 22-23)

¿Cómo interpretar esa libertad? ¿Es libertad individual o de especie? Si la preocupación de Sádaba es el *Sentido de la Vida*, lo que le abre una puerta a las religiones orientales, la preocupación de Fraijó es el *Sentido de la Historia* (sobre el que realizó su tesis doctoral) y lo mantiene en la reflexión cristiana. La transformación, en el sentido algebraico del término, es decisiva: no es lo mismo vivir la religión desde el sufrimiento del *sujeto de la existencia* que desde el sufrimiento del *sujeto de la historia*. Pero el horrible acontecimiento de la Shoah ha cambiado tan intensamente los términos de la cuestión, que el problema se ha ido desplazando hacia su ocultamiento por una sociedad volcada en el consumismo y, en los últimos años, atrapada en una montaña de palabras en las llamadas *redes sociales* que imposibilitan la discriminación entre la verdad y el fraude, el engaño, la confusión, la mentira...

Fraijó analiza las dos grandes tradiciones sobre el Mal. El Mal de la tradición paulina, continuada por Agustín, que parte de las ideas del pecado original y de la responsabilidad del hombre que opta desde su libertad; este Mal significa la caída del género humano, que pasa de una vida feliz en el Edén a una vida llena de sufrimientos; el Mal es el castigo de un Dios justo que es, sin embargo, bueno y redentor. Y el Mal de la tradición sinóptica, que parte del mal inmerecido, del mal des-gracia, del Mal de las víctimas en lugar del Mal de los culpables; solo el reino de Dios podría dar fin al mundo del Mal-desgracia con la llegada de Jesús a la Tierra.

Pero la figura de ese Dios bondadoso se quebrará en los tiempos modernos. Primero, a partir del acontecimiento terrible que fue el terremoto de Lisboa de 1755, y que puso en guardia a los dos grandes intelectuales del momento: si

Voltaire acusa a Dios de esa des-gracia, Rousseau encontrará la causa de la catástrofe en la irresponsabilidad humana. Después, con el horror de la Shoah: ¿Cómo Dios ha permitido un suceso tan horrendo?: "Después de Auschwitz no se puede seguir reclamando el señorío de Dios. Dios no pudo evitar, ni remediar lo que allí ocurrió." *¿Y por qué habría de evitarlo?*, podríamos responder con otra interrogación: ¿Acaso los antiguos dioses no habían ofrecido a los griegos el arte de la política, según nos cuenta Platón en el *Protágoras*? ¿Acaso el Dios cristiano no había ofrecido a los europeos los dones de la racionalidad, de la política, del arte, de la ciencia, de la filosofía? ¿No contaban los europeos con las Utopías, la Ilustración y el Socialismo? ¿No será que el gran pecado del hombre es la *soberbia* de quien pretende ser como Dios y ejercer de criterio último sobre la vida y la muerte? ¿Acaso no se ha construido ya el puente que lleva de la ciencia a la biopolítica? ¿Hay límites para los poderosos? ¿Acaso puede hacerse cargo la Ética de todos los problemas?

10. Ética y Religión.

La tensión entre la Ética y la Religión no es baladí. Si hasta las Guerras de Religión de los siglos XVI y XVII la Ética cedía la iniciativa a la Religión, como parte suya (Ética \square Religión), la violencia desatada en su nombre exigió un cambio de prioridades. Fraijó dice en un texto que merece ser rescatado para reflexionar sobre él:

Llegó un momento en que Europa tuvo que prescindir de la religión para no sucumbir. Las guerras de religión amenazaban con devastarlo todo. Y la Iglesia creó una Inquisición que prendía fuego a pensadores y disidentes. La religión se convirtió en un penoso capítulo de ambigüedades y contradicciones. Fue ella la que labró su propia secularización.

Habría que matizar mucho esta cuestión, porque es obligado tener presente los vínculos entre las iglesias reformadas y la formación de los Estados naciones (Países Bajos, Francia...) en su lucha contra el Imperio español, etc. Pero, en lo que nos afecta, interesa recordar que la secularización se produjo no solo en las instituciones, sino en el terreno de los mismos valores éticos. Durante el siglo XVIII, la Ética se igualaba a la Religión (Ética \square Religión), paso previo a la separación prácticamente radical en el siguiente siglo entre ambas (Ética \cap Religión = \square). Un proceso que concluirá con la Religión convertida en una parte

«subjética» de la Ética, que, en el límite, quedaría reducida al conjunto vacío ($\text{Ética} \cap \square = \text{Ética}$).

¿Hay alguna manera de reconciliar Ética y Religión? Fraijó apunta a la Esperanza como virtud puente, cercana a otras figuras como el Mesianismo o el Ángel de la Historia, tan querido por Walter Benjamin: "Cuando está en juego lo que nadie puede garantizar, la esperanza de los humanos, la ética y la religión aúnan sus esfuerzos". La Ética se ha enfrentado, acabando siempre derrotada, a la desesperanza, al dolor y la muerte y, sobre todo, a las víctimas de la historia.

¡Las víctimas! ¡El máximo obstáculo para la reivindicación de una Ética absoluta! ¿Cómo puede desconectarse la Ética de la Religión si la Ética se define a la escala del individuo, del sujeto corpóreo racional?⁷ La Ética no puede acoger a las víctimas; para salvar la barbarie se basta la Moral, buena administradora de los intereses del grupo: nacional, partidista y aun religioso: la moral católica, la moral calvinista, la moral suní... Esa confusión entre Religión y Moral es lo que dificulta que la Ética pueda configurarse más allá de una simple mundanización de la moral religiosa. Y adivinamos que hemos entrado en otra escena.

Pues si hasta aquí las palabras de María del Olmo han ido fluyendo como las aguas de un río caudaloso que atraviesa una gran llanura y el espectador las ha percibido mansas y sosegadas, ahora se percata de las muchas corrientes y turbulencias que alberga su interior y que, sorpresivamente, desbordan su cauce,

⁷ La distinción entre Ética y Moral por Gustavo Bueno en *El sentido de la vida* y Alberto Hidalgo en *¿Qué es esa cosa llamada ética?* toma como parámetro la escala corpórea individual: la Moral se refiere a estructuras que envuelven a los sujetos corpóreo-individuales, cuyo límite inferior o punto de partida es ya la vida pública y su campo semántico el del formalismo, la autonomía o la justicia atributiva en defensa del grupo. La Ética, por su parte, se refiere al conjunto de principios que controlan la conducta humana en tanto que centrada en el cuerpo individual y su campo semántico será el de la autoestima, reciprocidad, solicitud o justicia distributiva para cada uno. Esta distinción ha sido marginada gratuitamente por la distinción de la filosofía analítica que define a la Ética como ciencia de la Moral, que, entre otras cosas, impide entender el problema de las víctimas. Foucault, a quien se suele citar como autoridad para todo, se encuentra más cerca de Bueno e Hidalgo. Véase: "Por «moral» entendemos un conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como pueden serlo la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etc. [...] Conviene a lo que podríamos llamar la *determinación de la sustancia ética*, es decir, la manera en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral". Michel Foucault, *Historia de la sexualidad II*, Madrid, Siglo XXI, 1987, pp. 26-27.

hasta entonces disciplinado y apacible. En el último tramo de este capítulo (págs. 231-238) nos topamos con un recodo que cambia el plano de raíz, y el río se transforma en un cuadrilátero en el que se disputa un asalto extremadamente combativo y duro entre los púgiles filósofos Wittgenstein y Sádaba, y la propia autora, enfrentados los tres a la Muerte como límite último de la Ética. Se pelea por llegar a ese mundo ignorado (*ignoramus/ignorabimus*) que se encuentra más allá del ring, ese lugar desconocido, pero del que se sospecha su existencia, pretendiendo, al mismo tiempo y sin paradoja, que el propio combate deje de serlo y se transforme en la vida del hombre que lucha por su felicidad. ¿Cómo es posible ser feliz durante ese asalto que se prolonga toda la vida y cuyos púgiles nunca oirán la campana que le ponga fin? Después de estas páginas de combate en el límite, y si el lector necesita un momento de inflexión, puede recurrir a la música, quizá al *esquerzo* final de *Resurrección*, la segunda sinfonía de Mahler, en el que resuena modulado el poema del mismo título de Friedrich G. Klopstock: «*Wieder aufzublühn wirst du gesät!* / ¡Para florecer de nuevo has sido sembrado! ... *Es geht nichts verloren* / De ti, nada se pierde»...

11. Espiritualidad.

Pero a estas alturas de la historia española, ¿quién se atreve a creer en un mundo que se prolongue «más allá del horizonte de las focas»? Tras años de desmitificación y de ilustración, ¿cómo enfrentarse a la Resurrección, si no es por la vía de la Técnica, del desarrollo de las ciencias? Los proyectos son múltiples: transhumanismo, cyborg, extropismo... El rector de una universidad norteamericana afirmaba, con la naturalidad de las verdades evidentes, que a partir de un futuro inmediato (¿2025?), la gente elegiría si quería morir o no. ¿Sobrevivirán las religiones al positivismo, al nihilismo, al cientificismo, al consumismo? ¿O todo quedará en un espiritualismo más o menos configurado a escala del consumidor? ¿Religión sin Dios? La inmortalidad ¿un cruce de laboratorio, quirófano y elección?

El ser humano puede ser o no ser religioso, pero no puede dar de lado lo inmaterial —escribe Fraijó—. Se rechaza la idea de Dios, pero se reclama, con razón, lo inmaterial, lo espiritual, lo inefable.

Más allá de la tradición, ¿podrá suplirse la religión por una ambigua

religiosidad, un vago misticismo, una vaporosa espiritualidad? Si la espiritualidad suple a las religiones, entonces, podrá afirmarse con Fraijó que «Dios queda a la sombra de las religiones?» Y, entonces, el término *espiritualidad* se abriría a sus múltiples sentidos: este dirigido hacia la interioridad, aquel, hacia lo trascendente; uno dirigido hacia el número, otro hacia el Arquetipo... Sentidos todos ellos nacidos al calor de la filosofía, que los enfrenta a la Materia: desde el pitagorismo, el platonismo, el gnosticismo, el plotinismo, el dualismo cartesiano... O nacidos al calor de la ciencia: la espiritualidad e incluso el misticismo a la luz de las neurociencias... Y tantos otros sentidos asociados a la psicología de autoayuda...

¿La Religión desaparecerá por la vía de la discusión con la mística natural de Wittgenstein o la mística atea de Tugendhat? ¿Resistirá a la escala racional corpórea del hombre? Es muy interesante el parágrafo que elige María del Olmo sobre la mística-religión de Sádaba: "Pequeño por no ser sino algo efímero. Y grande porque nos podemos medir con todo lo que existe" (*La religión al descubierto*), que es el trasunto mismo de la Filosofía, cuyo eslogan lo tenemos resumido en Pascal:

Por el espacio el universo me comprende como un punto; por el pensamiento soy yo quien lo comprende. *Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends.* (*Pensamientos* 113/348)

En Fraijó no hay tanto una propuesta de espiritualidad como una descripción de la religiosidad y de la espiritualidad contemporáneas. Las religiones, parece, vencen a su núcleo numinoso, a Dios mismo. Decae la fe en Dios y crece el interés por las religiones. Sin Dios, ¿qué quedará en un continente de milenaria tradición monoteísta? Fraijó hace un calado histórico para mostrar este «eclipse de Dios»: la singularidad del mensaje cristiano frente la filosofía helenística; la Teodicea en el siglo XVII, que problematiza la divinidad; el silencio sobre Dios de los filósofos de mayor eco del siglo XX, Heidegger o Wittgenstein, y de las corrientes filosóficas más atendidas: el nihilismo, el sociologismo, el antropologismo... Fraijó, lo destaca María del Olmo, se sorprende de que hoy se prescindiera serenamente de Dios, sin los desgarros interiores de tiempos pasados. ¿El fin de la experiencia religioso-teológica? ¿Cómo es la religión sin Dios?

Como cualquier otro aspecto de nuestra época, la Religión se define por la *primacía del yo*. Así que la función de la religión podría ser asumida por la música

o por la poesía, por el encuentro de armonías o estéticas para alcanzar la paz interior, o, quizá, la autorrealización. El yo escinde la fe en Dios de la religión. De la identificación con la pasión de Jesús desde la Oración en el Huerto a la Crucifixión, el yo toma una actitud contemplativa basada en el sentimiento, en la conciencia de una armonía universal, asumiendo un monismo reconfortante, consolador. Ahora bien, al excluir a Dios, el yo no encuentra lugar para la «salvación» (lo que hace más injusto si cabe el sufrimiento de las víctimas). En nuestro tiempo, los rasgos más enérgicos de la religión milenaria han desaparecido. ¿Qué nos queda, sino una «religión invisible», que continúe moviendo los hilos de las conductas? El hombre, tras los acontecimientos del siglo XX, clausurados por el Concilio Vaticano II, no puede sino buscar otras fuentes de energía espiritual. Y así nos encontramos con nuestros protagonistas: inquieto Fraijó por la actitud religiosa actual; expectante Sádaba ante el nuevo territorio de una religiosidad novedosa...

12. Conclusión.

La cuestión que ha planteado María del Olmo con esta claridad y aparente facilidad, me parece, es lo que llamaba Jürgen Habermas el *teorema de la modernidad*, que afecta a toda la Europa cristiana y de manera específica a España: el programa de racionalización espiritual y social que, a consecuencia de la Segunda Guerra Mundial y de la Guerra Civil española con el triunfo del nacionalcatolicismo, hubo de replantearse de raíz, y cuyo motor revulsivo procedió de la misma Iglesia, concretamente del Vaticano II, que pretendió adaptar sus dogmas al mundo moderno (*aggiornamento*): reforma de la liturgia, libertad religiosa, ecumenismo, presencia de los laicos... Tras el Concilio, la lucha entre conciencias cristianas significó no tanto la pregunta por la religión, sino por el *modo de salir de la religión oficial*, llena de argumentaciones judeocristianas y de dogmas que allí saltaron hechos pedazos.

Pero ¿cómo deshacerse de todo el bagaje lingüístico-conceptual que ha generado el cruce judeo-helenístico y, luego, cristiano? No se pueden abandonar alegremente conceptos tan decisivos para el funcionamiento de la sociedad como *moralidad y responsabilidad; emancipación y cumplimiento; autonomía y justificación; historia y memoria...* El campo semántico que abarcan estos términos es muy amplio, tanto en extensión como en intensidad, y afecta a otros muchos conceptos, aun cuando parezcan ajenos, que concurren en el núcleo

mismo de nuestra sociedad, comenzando por el concepto clave de *Democracia*.

Solo algunos pensadores —el caso de nuestros protagonistas Fraijó y Sádaba—, se mantuvieron en el territorio de la FR, lo que les ha permitido enfrentarse con solvencia a todos estos temas, abandonados por quienes offician de intelectuales, una vez que se había perdido la tensión religiosa en España, pero también en buena parte de Europa. Y, llevando el argumento a las propias sociedades laicas y posmodernas, en los Estados que, al garantizar las libertades éticas para todos los ciudadanos, han de garantizar también la libertad religiosa a formas de pensamiento que no sean absolutamente laicas, pues, como dice Habermas, no podrá negarse a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni se podrá negar el derecho a realizar contribuciones en lenguaje religioso a las instituciones públicas. Pues si bien es cierto que la historia de Europa nos enseña que, tras la Paz de Westfalia (1648) la separación entre Política y Religión permitió salir de unas guerras continuas que conducían a la aniquilación,⁸ no es menos cierta otra enseñanza: que la autonomía de lo Político condujo a Europa a una no menor barbarie en el siglo XX: las dos Guerras Mundiales, la Shoah, el bombardeo de poblaciones civiles y destrucción de ciudades, etc. La filosofía ejercida por Sádaba y Fraijó puede reflexionar así sobre los orígenes religiosos y puede entrar en diálogo más fácilmente con una Teología que, a su vez, busca fundamentos racionales en las sociedades posmodernas. Y, en consecuencia, orientan en la vida cotidiana (*Saber vivir*), en el arte de vivir sin la tradicional red moral, epistemológica y ontológica que amparaba y protegía a la Religión ante las dificultades y aun catástrofes que sufrimos los individuos en la vida ordinaria...

Las cuestiones que nos propone María del Olmo a través de su recorrido por la FR es ese combate de ex creyentes, ex sacerdotes, ex seminaristas y ex monjas contra la red conceptual y vivencial de la que se sale por la vía de la negación brusca o total, que es la posición de la mayoría de aquellos hombres y aquellas mujeres, que a menudo llegaron a ocupar las posiciones con mayor responsabilidad de la Reforma política que culminó con la Constitución de 1978. Otra respuesta fue la de quienes, como Sádaba y Fraijó, se batieron valientes y

⁸ «Será entonces cuando una Europa desgarrada por el conflicto que supuso la Guerra de los Treinta Años verá en la disociación entre religión y política la única tabla de salvación a la que podía aferrarse para evitar su aniquilación total». Julián L. Lozano Navarro, *La compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 26.

desbordados tantas veces en ese combate eterno entre Jacob / Israel y el Ángel (*Génesis* 32, 22-30). Sádaba así lo ha reconocido, en palabras que recoge María del Olmo en su introducción:

Es lo que siempre he hecho: asediar a la religión, intentar arrancarle sus mejores secretos, relacionarla con esferas afines como la ética, y analizar su articulación en los diversos credos existentes, sobre todo en los monoteístas. (pág. 18).