

UNA PROLONGADA NAVEGACIÓN POR EL TEMA RELIGIOSO. CONVERSACIÓN CON MANUEL FRAIJÓ

Javier San Martín y Juan José Sánchez

51

Llama la atención que tu primera obra publicada, anterior incluso a la apretada síntesis de lo que fue tu tesis doctoral sobre la teología de Pannenberg (*El sentido de la historia*, 1986), estuviera dedicada a la opción de Jesús por los empobrecidos, por las víctimas (*Jesús y los marginados*, 1985). ¿Fue algo casual, circunstancial, o se anunciaba en ello ya una vena original de tu pensamiento teológico y, tal vez incluso, filosófico?

Espero (y deseo) que el hecho de que mi primer libro estuviese dedicado a la relación de Jesús con los marginados no fuese nada «casual» ni «circunstancial». Ni Jesús, ni los marginados (en alguna de sus múltiples manifestaciones o expresiones) se han ausentado nunca de mi andadura intelectual y espiritual.

El libro *Jesús y los marginados* es fruto de mi etapa de profesor de Teología fundamental en la Universidad Pontificia de Comillas. Durante varios años impartí clases de «cristología fundamental» y «revelación» en la Facultad de Teología. Clases que, recién concluido mi doctorado en la Universidad de Tubinga, me «cedió», con su habitual generosidad, el profesor Joaquín Losada (él pasó a ocuparse de la eclesiología). Entre paréntesis: hace ya unos años que Joaquín Losada no está entre nosotros, pero su recuerdo me acompaña sin cesar. Siempre estaba donde se le necesitaba, pero, sin alardes, como quien pasaba por allí por casualidad... Fue un amigo muy querido y un gran maestro.

La década de los años setenta del siglo pasado conoció un auge cristológico sin precedentes. Solo en el año 1974 aparecieron las cristologías de Küng, Kasper, Schillebeeckx, Duquoc y González Faus. Esta última difundió entre nosotros hondo saber teológico y profunda espiritualidad. Todas estas cristologías, a las que muy pronto se unirían las de Jon Sobrino y Leonardo Boff, sin olvidar la que en 1975 publicó Olegario González de Cardedal, fueron muy sensibles al tema de la marginación. Y es que no es posible pensar a Jesús de Nazaret sin los suyos y, aunque los suyos fuimos todos, lo fueron de forma privilegiada los más desfavorecidos de entonces y de hoy.

Es, pues, comprensible que mi libro, tan deudor de todos los que acabo de citar, hiciese sitio a los marginados. Me atrevería, sin embargo, a decir que no evoqué a los marginados porque previamente lo hubiesen hecho grandes maestros; circunstancias personales me familiarizaron tempranamente con el lado amargo de la pobreza y el sufrimiento. No hubiera podido, pues, olvidarme en mi primer libro de los que, en mayor medida que yo, se asoman al abismo del dolor y la escasez. Nadie lo ha dicho mejor que Bloch: «El estómago es la primera lámpara que reclama su aceite».

Personalmente he procurado distinguir siempre entre pobreza y marginación. Es posible, por ejemplo, discutir el grado de pobreza material de Jesús; pero de lo que no cabe duda es de que sufrió la muerte de un marginado, de un excluido de las lindes protectoras de la sociedad del momento. A un ciudadano romano se le hubiese ahorrado el trance amargo de la cruz.

En *Jesús y los marginados* dediqué bastantes páginas a la presencia universal de la marginación. Intenté meditar sobre el sentido de la vida, ensombrecido siempre por la amenaza de la muerte. Es la misma muerte que obligaba a Bloch a teñir su esperanza de luto. Aquel ser esencialmente esperanzado que fue Bloch, tan tenazmente empeñado en «corregir», a golpe de esperanza, la sombría analítica existencial de Heidegger, tuvo finalmente que reconocer el carácter «enlutado» de la esperanza. Y, entre el «ser para la muerte» de su paisano Heidegger y su propia «esperanza enlutada», no descubro ningún gran corte diferencial, a no ser este: mientras la filosofía de Heidegger practica una esencial fidelidad a la dramática ecuación entre ser y tiempo, es decir, a la caducidad del ser, su gran contrincante filosófico, Bloch, parece olvidar con frecuencia el luto de su esperanza y se atreve a alumbrar optimistas constelaciones de sentido.

Y, si vuestra pregunta se interesa por mi visión personal, os diría que mi telón de fondo es Heidegger y mi recurso para vivir mira, todo lo intensamente que las circunstancias permiten, hacia Bloch. No es posible «funcionar» bajo la permanente presencia de los «crespones negros» -otra metáfora blochiana-, pero, si se prescinde del luto, se corre el riesgo de convertirse en mero usuario banal de la vida. En ese caso se «funciona», pero no se vive en profundidad. Muchas personas, entre las que me gustaría encontrarme, procuran gestionar con eficacia los afanes diarios, pero en su fondo más recóndito saben de sinsentidos últimos, de marginación inevitable y final. La muerte, expresión suprema de marginación, es tan teológica como filosófica. Es posible incluso que la prueba de fuego de cualquier filosofía o teología sea su discurso sobre la muerte.

En esa primera obra descubrimos ya, desde luego, una preocupación que atravesará, nos parece, tu entera producción: la cuestión del fundamento, y por tanto de la verdad, del cristianismo -de la esperanza cristiana- y de la religión frente a la posición crítica atea. No es lo más común en un libro dedicado a Jesús de Nazaret... ¿Se anunciaba ahí el teólogo fundamental, incluso el filósofo de la religión?

El tema de la verdad del cristianismo, de su fundamento último, es para mí un viejo conocido. Siempre me pareció desmesurada la promesa cristiana. Pero, al mismo tiempo, me resulta de un enorme atractivo. Hay dos «reacciones» frente a la verdad del cristianismo que me cuesta comprender. La primera es la de los cristianos, digamos «convencidos», a los que esa verdad les parece algo «obvio», casi evidente. Evocan, por

ejemplo, la resurrección de los muertos como quien te cuenta una película que acaba de ver y que le ha gustado. Por cierto: una actitud bien diferente de la que adoptó en la última etapa de su vida nuestro querido e inolvidable maestro Aranguren: dejaba la pregunta por la verdad de la «otra vida» en puntos suspensivos... Fue la última estación, titubeante y dubitativa de un itinerario religioso que había comenzado bien arropado por la seguridad y la firmeza en las convicciones religiosas que las austeras y místicas tierras abulenses favorecían. Pero en el camino fueron surgiendo dudas, quebrantos, oscuridades, soledad, preguntas, noches oscuras, muertes que dejaron huella. Peldaños, en definitiva, hacia los puntos suspensivos... Cristiano profundo, siempre inclinado sobre el misterio del mundo y del ser humano, Aranguren no abarató la «otra vida». La dejó en su sitio, allí donde recobra toda su dignidad, en los puntos suspensivos... La «otra vida» no se acopla con evidencia alguna. Su nombre es «esperanza». La llaman así incluso los «ortodoxos»; cuanto más el inquieto «heterodoxo» que fue Aranguren.

La segunda reacción que tampoco puedo compartir es la de la negación airada y precipitada que practican algunos ateísmos actuales. Prefiero una negación más sosegada, a poder ser, aderezada con algún resquicio de duda, de perplejidad interrogante. A J. Habermas no le resulta sorprendente «el hecho de que a alguien que, desde una perspectiva filosófica, adopta la posición de un ateísmo metódico, se le planteen las mismas cuestiones que a un teólogo». Cuestiones que, en cambio, tal vez no se planteen a un ateísmo bronco, teñido de una militancia más apresurada que reflexiva.

Afirmaba Goethe que el conflicto entre la fe y la increencia constituye el tema más hondo, incluso el único tema de la historia universal. Es, sin duda, un gran asunto, con tal de que ambos contrincantes prometan fidelidad a la recta argumentación y a las buenas razones. Carece de sentido, en cambio, orquestar una especie de pugna entre los escuadrones de la finitud -los increyentes- y las huestes de la Trascendencia -los creyentes-. Uno se siente más «en casa» con fórmulas de contundencia rebajada como las de G. Vattimo: «creo no creer» o «no creo creer». Considero que dejan más a salvo la especificidad metodológica del ámbito en el que nos movemos. Y más «en casa» todavía me siento cuando recuerdo lo poco que le agradaba a K. Barth la contraposición entre creyentes e increyentes. Barth sentía que no podía

tanto en mi docencia como en mis libros me he sentido interiormente más interpelado por la responsabilidad que por la crítica; consciente, eso sí, de que, a veces, la crítica puede ser un imperativo ineludible de la responsabilidad. Pero reconozco que me entristece la crítica practicada como sistema, a veces casi como forma de vida.

Casi todos los comentaristas de mis libros coinciden en señalar su idoneidad para los no creyentes. «Cristianismo para ateos» titularon los amigos de la revista portuguesa jornal Fraternizar su reseña de mi libro *El cristianismo. Una aproximación. Y es que, al destacar solo lo esencial, los mínimos imprescindibles, tal vez se favorece el diálogo con la otra frontera. Un cristianismo no dogmático puede despertar el interés de los increyentes no dogmáticos. Entre paréntesis: un cristianismo no dogmático no es un cristianismo sin dogmas; es, más bien, un cristianismo que razona y argumenta la herencia recibida, que intenta esclarecer la desmesura de sus promesas. Es posible un discurso no dogmático sobre el dogma.*

Por tales derroteros ha discurrido, creo, lo que vosotros llamáis mi «apologética crítica». Si hubiese que asignar un «mérito» a mis libros, yo señalaría el siguiente: a través de ellos se han ocupado de la religión y del cristianismo personas no creyentes que, de otra forma, tal vez nunca lo hubieran hecho. También me consta que se han sentido bien con su lectura los que, como el autor, aún no han aprendido a afirmar ni a negar. Son los que mantienen un incómodo balanceo entre el «sí» y el «no» a la fe cristiana.

Puestos a sacarle el mayor juego posible a la filosofía de la religión, permite que te preguntemos si no convendría hoy, ante el desafío del pluralismo religioso, hablar ya, o también, de una «filosofía de las religiones». No es necesario solo «pensar la religión», es hora también de «pensar las religiones», de pensar el significado de la historia de las religiones, de su radical pluralismo, de su verdad y de su relativismo... Aunque pudiera ser solamente un capítulo de la filosofía de la religión, y tú, de hecho, le has dedicado más de un estudio («Religión y religiones», capítulo VII de *A vueltas con la religión*, 1998), parece que no se ha hecho aún con la intensidad y profundidad que se merece...

Me preguntáis si, además de «pensar la religión», no habría que «pensar las religiones» y esbozar una «filosofía de las religiones».

Creo que estáis en lo cierto; otra cosa es que lo que proponéis sea factible. Veamos. Lo primero que conviene destacar es que no existe «la religión»; la religión solo se da «en las religiones». No podemos partir del postulado de que en el cristianismo confluye lo mejor de las restantes religiones. Un estudio comparativo entre ellas revela una asombrosa, y rica, heterogeneidad. Es cierto que anida en todas ellas un denominador común, un inconfundible «aire de familia», pero también salta a la vista el carácter único e irrepetible de cada una de ellas. Dicho de otra forma: no existe ningún «tipo ideal» de religión al que deban adaptarse las demás. Me viene a

la memoria la conocida afirmación de Schillebeeckx: «Hay más verdad en el conjunto de todas las religiones que en una sola religión aislada». Algo que aplica también al cristianismo: insiste en que existen experiencias religiosas válidas y ricas que el cristianismo, «debido a los

acentos específicamente peculiares que Jesús mismo puso», desconoce y es incapaz de tematizar.

Una teoría filosófica de las religiones tendría que partir de la ilimitada variedad de estas. No cabe duda, por ejemplo, de que el islam salvaguarda mejor la unicidad de Dios que el cristianismo; a su vez, la insistencia cristiana en la dimensión personal será siempre un sano correctivo frente al vacío impersonal del budismo; asimismo, la distinción cristiana entre lo finito e infinito puede enriquecerse con la superación hinduista de la dualidad entre Brahman y Atman; y las religiones proféticas, con su insistencia en la acción transformadora, pueden aprender mucho de la pasión contemplativa de las religiones místicas. Y a la inversa.

Salta a la vista que no es tarea sencilla «pensar» un universo religioso tan complejo, fruto de tradiciones muy diversas, surgidas en escenarios muy diferentes y a lo largo de muchos siglos. Un ejemplo: ni siquiera ha sido posible ponerse de acuerdo sobre si el budismo es una religión «sin Dios». Buda ofreció silencios y sonrisas a los que le pedían asertos y formulaciones doctrinales. Fue un iluminado, un guía, un místico, un valedor del silencio y el retiro, un defensor de la compasión, un crítico de la voluntad de vivir, un amante de la interioridad y la meditación. Pero no se preocupó de dotar al budismo de perfiles doctrinales definidos. Lo suyo no fue el dogma sino la sabiduría.

Por tanto, en una «filosofía de las religiones» resultarían complejas las «agrupaciones». Me pregunto si no habría que alumbrar varias filosofías de las religiones: de las proféticas, de las místicas, de las sapienciales... De hecho el surgir de las religiones universales corrió paralelo con el nacimiento de los grandes sistemas filosóficos.

Permitidme una observación que pone de manifiesto la dificultad de elaborar una «filosofía de las religiones». Existen, aproximadamente, unos tres mil pueblos o tribus africanos y cada uno de ellos tiene su propio sistema religioso. John Mbiti, en su obra *Entre Dios y el tiempo. Religiones tradicionales africanas* (1990) señala que es más fácil aproximarse a estas religiones que identificar la filosofía que les subyace. En realidad, religión y filosofía forman una estrecha unidad: «Allí donde se encuentra el africano, allí está su religión». Y su filosofía.

Finalmente: os remito a John Hick, *God has Many Names*, que tiene las ideas sobre este tema mucho más claras que yo, especialmente en el capítulo VI. Entre nosotros es justo mencionar los esfuerzos que A. Torres Queiruga viene dedicando al análisis del pluralismo religioso.