

# Javier Sádaba y la filosofía de la religión: ¿una cuestión existencial?

María del Olmo

Grupo de investigación *Humanismo Europa*. Universidad de Alicante

1. Estado de la cuestión y recepción de la obra de Sádaba
2. El pensamiento de Sádaba sobre Filosofía de la Religión
3. Conclusiones

Javier Sádaba se ha declarado agnóstico<sup>1</sup> en muchas ocasiones y desde ese credo afirma, en comunión con su gurú Wittgenstein, que nos rodea el misterio. Fue, precisamente Ludwig Wittgenstein quien dijo que “aunque todas las posibles preguntas de la ciencia recibiesen respuesta, ni siquiera rozarían los verdaderos problemas de nuestra vida”. Nosotros podemos especular sobre la naturaleza de los verdaderos problemas en los que pensaba el filósofo e imaginar que, seguramente, tenía que ver con la pregunta por el sentido de la misma vida. Si este artículo lograra desentrañar por qué ha interesado a Javier Sádaba la Filosofía de la Religión<sup>2</sup>, asunto central en el conjunto de su reflexión, quizás esa respuesta nos conteste algunas de las grandes preguntas colectivas.

113

MAYO  
2015

Me parece fundamental, en este comienzo, no perder el hilo de la idea de misterio insinuada porque aceptar el misterio como componente de la existencia creo que implica un determinado modo de estar en el mundo. Como explicó Wittgenstein es imposible hablar del misterio que nos rodea con el lenguaje convencional, ese espacio, como el del amor, es territorio de lo expresivo y los poetas lo dominan. Se ha hablado extensamente del instante crucial en que filósofos y poetas bifurcaron sus caminos, sin embargo, en mi tesis doctoral sobre Javier Sádaba me he atrevido a plantear si los unos y los otros se reencontraron en Wittgenstein. Creo que el texto de Heidegger “¿Para qué poetas en tiempos de penuria? también habla de ello:

<sup>1</sup> Sádaba ha definido recientemente así el agnosticismo: “Este tipo de agnosticismo, defendido entre nosotros por Tierno Galván y que se inspiraría en Hume, se limita a sostener que no sabe nada de lo que supera las capacidades intelectuales humanas. Es, probablemente, la forma más honesta de ser agnóstico”. Sádaba, Javier. *Seminario “La Religión y sus formas”*. Sede de la Universidad de Alicante, 2- 3 de marzo 2015.

<sup>2</sup> Sádaba ha escrito un artículo con ese título: SÁDABA, Javier. Por qué interesa a un agnóstico la Filosofía de la Religión. *Bajo palabra*. Revista de filosofía, 2009, n° 4. Págs. 21-32.

Los tiempos no son sólo de penuria por el hecho de que haya muerto Dios, sino porque los mortales ni siquiera conocen bien su propia mortalidad ni están capacitados para ello. Los mortales todavía no son dueños de su esencia. La muerte se refugia en lo enigmático. El misterio del sufrimiento permanece velado. No se ha aprendido el amor. Pero los mortales son. Son, en la medida en que hay lenguaje. Todavía se demora un canto sobre su tierra de penuria. La palabra del rapsoda preserva todavía la huella de lo sacro.<sup>3</sup>

Estoy convencida que el filósofo que acepta el misterio y lo cuenta ha vuelto a reunirse en su alma filosofía y poesía.

## 1. Estado de la cuestión y recepción de la obra de Sádaba

La contextualización del artículo requiere un sucinto repaso al estado de la cuestión, al panorama de la Filosofía de la Religión en la historia reciente de nuestro país. José Antonio Estrada en su artículo: “Corrientes actuales de Filosofía de la religión”, tras indicar que en “la edad de plata de la cultura española” solo destacó Unamuno, señala que en las últimas décadas se ha realizado un enorme esfuerzo de recepción de las más importantes corrientes europeas. Habla, incluso, de la homologación de la filosofía española con la europea propiciada por la ausencia de una “filosofía “nacional” y de tradición moderna propia”. Para él este hecho “ha facilitado la internacionalización de la filosofía española, marcada por una apertura ecléctica. No ha habido grandes aportaciones propias y originales, con algunas excepciones, como Zubiri”<sup>4</sup> Pero si la Filosofía de la Religión en la España contemporánea cree que su filósofo más relevante es Zubiri, de esa raíz se desvincula Sádaba, a pesar de que algunos asocien a Zubiri con el segundo Wittgenstein.<sup>5</sup> Zubiri en su reflexión se acerca a la

<sup>3</sup> HEIDEGGER, Martin. *¿Para qué poetas?* México: UNAM, 2004.

<sup>4</sup> ESTRADA DÍAZ, Juan Antonio. Corrientes actuales de Filosofía de la religión. *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 50, 2010. Pág. , 43-54

<sup>5</sup> GONZÁLEZ, Antonio. Aproximación a la filosofía de la religión de Xavier Zubiri. *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano*, 2000, no 203, p. 123-133. Para Zubiri, la intelección, el sentimiento y la volición poseen una radical unidad. Solamente en la unidad de los tres podría hablarse de un hecho plenamente tal. Pues bien, conviene no olvidar que este hecho que engloba intelección, sentimiento y volición no es otro que la acción. Esto

teología, él parte de Dios o de la experiencia religiosa como constitutiva del ser humano en su Filosofía de la Religión. Diego Gracia subraya que “para Zubiri, por el contrario, la religación es algo previo, algo dado en patencia originaria, y que por ello pertenece a la experiencia primigenia de todo ser humano.”<sup>6</sup> Para Sádaba no, veremos más adelante que él entiende esta experiencia como “posibilidad” y habla de “predisposición” desde las neurociencias.

Sin embargo es importante insistir en el asunto de la Teología porque es decisivo en la reflexión de J. Sádaba y explica, aún más, la distancia que le separa de Zubiri. Él defiende que la Filosofía de la Religión debe hacerse desvinculada de cualquier teología, y de cualquier religión positiva. Lo explica en su libro “Lecciones de Filosofía de la Religión”:

No es sencillo distinguir la religión de la teología. Por otro lado, es fundamental tener en cuenta tal distinción pues, en caso contrario, se viene abajo cualquier intento por obtener alguna luz en el laberinto de la religión./.../Pero demos por supuesto, que hay ‘algo así’ como la religión. Ésta podría consistir en un conjunto de actitudes que se podrían, a su vez, caracterizar de alguna manera. Wittgenstein le decía a su amigo Drury que él no podía por menos de abordar cualquier cosa –y se entiende que entre esas cosas estaría todo lo profano– si no era desde el punto de vista religioso. Ahora bien, Wittgenstein no sólo no profesó creencia concreta alguna sino que pensó toda su vida, y lo puso de manifiesto en las lecciones que dio sobre la creencia religiosa, que era absurda la teología. Hubiera coincidido con Bakunin cuando éste llamaba a la teología ciencia del absurdo.<sup>7</sup>

El filósofo explicita su argumentación al plantearse quién puede enseñar Filosofía de la Religión. Le parece difícil que lo pueda hacer un creyente en una religión positiva: “No es intelectualmente libre para poder opinar sobre la religión, especialmente sobre la que él mismo práctica. De ahí que más que enseñar religión lo que hará es adoctrinar.” Se entiende más cuando describe al creyente en su libro “El perdón”: “Este se orienta en el mundo de tal manera que su decisión última, respecto a cualquiera de sus actos y creencias, está por encima y es anterior a cualquier significado. Su creencia religiosa expresa una forma de vida total.”<sup>8</sup>

---

confluiría con la idea del segundo Wittgenstein según la cual el significado de las proposiciones religiosas, como de cualquier otra proposición, no se puede considerar al margen de la praxis en la que éstas surgen.

<sup>6</sup> GRACIA, Diego. Zubiri y la filosofía de la religión (1934-1944). *The Xavier Zubiri Review*, vol. 8, pág. 59-92. “la religación de Zubiri no es el mero trasunto idiomático de la yección heideggeriana, sino un concepto que, viniendo de aquél, es claramente distinto. Zubiri ha iniciado ya su rectificación crítica de Heidegger, y ha comenzado a rescatar el orden trascendental para la causa del haber o de la realidad.” A Sádaba también le conmovió “Ser y tiempo” de Heidegger, lo narra en su autobiografía. Pero Heidegger no fue su interlocutor en su reflexión sobre Filosofía de la Religión como lo fue para Zubiri. Sádaba ahí dialoga principalmente con Hume y con Wittgenstein.

<sup>7</sup> SÁDABA, Javier. *Lecciones de filosofía de la religión*. Mondadori, 1989.

<sup>8</sup> SÁDABA, Javier. *El perdón: la soberanía del yo*. Barcelona: Paidós, 1995. Pág. 35

Este posicionamiento, espinoso en nuestro país donde Filosofía de la Religión y Teología se suelen entremezclar, le ha valido algunas críticas.<sup>9</sup>

Si regresamos al contexto, la indagación de la información relevante sobre la contribución de Sádaba a la disciplina me ha ofrecido interesantes datos sobre ella y sus autores, y me ha convencido de la exigua investigación existente. G. Bolado indica que en los “Filósofos Jóvenes” se dieron dos líneas epistemológicas, una es la de Sádaba:

Javier Sádaba ha ensayado una filosofía analítica de la religión, *more wittgensteniano*, en sus Lecciones de Filosofía de la Religión (1989), que se contentan con describir y analizar el lenguaje de los creyentes, intentando clarificar la racionalidad propia de ese juego lingüístico. Filosofía de la Religión no es teología natural, de la misma manera que cabe pensar en un hombre religioso, agnóstico, sin compromiso social con ninguna manifestación religiosa concreta.<sup>10</sup>

Estrada dedica el segundo epígrafe de su artículo a la filosofía analítica de la religión y explica la aportación de Sádaba sobre el “análisis terapéutico del lenguaje religioso”:

En España ha tenido relevancia Javier Sádaba, combinando el concepto de progreso y de objetividad de la ciencia, que hace a la religión culturalmente irrelevante, con el análisis terapéutico del lenguaje religioso. Se aliena en la perspectiva de un ateísmo semántico y busca salvar las formas del lenguaje religioso, en cuanto lenguaje inefable que habla del sentido de la vida. Se adhiere a la definición de la religión como «un cuadro inteligible del mundo», resaltando la importancia de la epistemología y la lógica, para clarificar conceptos claves como el de Dios. De ahí, el carácter decisivo de la contrastación empírica, que desencadena la problemática sobre el carácter poético y metafórico, más que cognitivo, de las afirmaciones religiosas.

116

MAYO  
2015

<sup>9</sup> IRAEIA, Juan Ramón. La religión en clave hispana y Filosófica. Reseña del libro GÓMEZ CAFFARENA, José (ed.): *Religión. Enciclopedia Iberoamericana de filosofía*, vol. 3, Madrid, Trotta / CSIC / Sociedad Estatal V Centenario, 1993. *Isegoria*, nº 10, 1994: “Seríamos ciertamente demasiado incautos si partiéramos, como parece hacerlo Javier Sádaba en su contribución, de una diferencia esencial entre teología y filosofía de la religión, la primera ciñéndose a un análisis interno a una religión particular, la segunda al análisis externo a la religión en general. Esta distinción, que analíticamente es tan válida como banal, contraviene la realidad socio histórica de la filosofía de la religión y, sobre todo, la caracterización de la filosofía misma, que se convertiría en dogmática por exceso de celo analítico. Un síntoma: prácticamente todos los colaboradores del volumen llegan a la filosofía, a la reflexión sobre la religión, desde la teología. Parece, por tanto, más plausible pensar que ese deslizamiento (en primer lugar de las disciplinas, pero también de los hombres) es el destino y avatar de la teología misma.” Véase también la introducción de Fernando de Haro al libro: BORGHESI, Massimo. *Posmodernidad y cristianismo: ¿Una radical mutación antropológica?* Madrid: Encuentro, Pág. 11 y 33

<sup>10</sup> BOLADO, Gerardo. *Transición y recepción: La Filosofía Española en el último tercio del siglo XX*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo / Centro Asociado a la UNED en Cantabria, 2001. Edición digital autorizada para el Proyecto Ensayo Hispánico. Capítulo 7. Sorprende lo escueto de la referencia bibliográfica a J. Sádaba porque, como veremos, su producción intelectual sobre la materia es amplísima.

El artículo “La filosofía de la religión en España: ¿un nuevo resurgir?”, de G. Amengual analiza lo ocurrido en nuestro país desde 1970 hasta hoy. Destaca los estudios de teólogos cristianos, otra prueba de la dificultad que entraña romper la asociación Teología-Filosofía de la Religión. Para él, las obras de E. Trías y F. Duque, que califica como de “talante metafísico”, son síntoma del resurgir de esta filosofía. Al resto los cita de pasada (no a todos), vinculándolos a la recepción del pensamiento de Wittgenstein sobre la religión:

Y en España ha tenido buenos investigadores como Josep Lluís Blasco, Victoria Camps, Javier Sádaba, Isidoro Reguera, Josep M. Terricabras, que, incluso en los casos de no dedicarse expresamente al tema de la Filosofía de la Religión, creo que en conjunto señalan una línea de continuidad en profundidad que, teniendo raíces profundas, se muestra también hoy en renovada vitalidad y fecundidad.<sup>11</sup>

Pero cuando Amengual describe lo que se hizo en la década de los setenta, causa extrañeza el siguiente párrafo:

Otra fuente de crítica de la religión era el neopositivismo lógico o filosofía analítica. A pesar de la gran recepción que tuvo, y de que libros como el de A.J. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica* (1936) se usaron como catecismo-escoba de creencias religiosas, apenas hay estudios de Filosofía de la Religión.

Precisamente en 1977 se publica el libro de Sádaba: “Lenguaje religioso y filosofía analítica” y su primer capítulo: “El lenguaje religioso y su carencia de significado” comienza con el subcapítulo: “Carnap y Ayer,” en el que recorre el pensamiento de ambos neopositivistas. Sobre esta obra de Sádaba, primera de la materia publicada en España, Gustavo Bueno, en su libro: “El animal divino”, cuando habla de la tendencia a recuperar el concepto de una “teología natural”, dice: “Contamos también en español con la excelente exposición de Javier Sádaba: “Lenguaje religioso y filosofía analítica. Del sinsentido a una nueva teoría de la sociedad”<sup>12</sup>

Por último, menciono la tesis doctoral de Avelino Revilla: “A vueltas con lo religioso: un diálogo teológico con Javier Sádaba, Fernando Savater, Victoria Camps, Eugenio Trías”<sup>13</sup> y su artículo sobre el tema: “Diálogo con la cultura filosófica agnóstica en España”<sup>14</sup>. No quiero dejar de citar el libro homenaje a Manuel Fraijó: “Pensando la religión. Homenaje a

<sup>11</sup> AMENGUAL, Gabriel. La filosofía de la religión en España: ¿un nuevo resurgir? En *Diálogo filosófico*, 2004, vol. 20, nº 58. Pág. 4-36.

<sup>12</sup> BUENO, Gustavo. *El animal divino*. Oviedo. Pentalfa, 1996. Pág. 48.

<sup>13</sup> REVILLA, Avelino. *A vueltas con lo religioso: un diálogo teológico con Javier Sádaba, Fernando Savater, Victoria Camps, Eugenio Trías*. Caja Duero, 2001.

<sup>14</sup> REVILLA, Avelino. “Diálogo con la cultura filosófica agnóstica en España”. En *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano*, 2005, nº 221, pág. 91-116.

Manuel Fraijó”,<sup>15</sup> en él colaboran casi todos los que en España han dicho algo sobre la materia.

En cuanto a la Filosofía de la Religión dentro de la Universidad española, la primera cátedra en la que se imparte, a finales de los ochenta, es la Cátedra de Ética de la Universidad Autónoma de Madrid que ocupa J. Sádaba<sup>16</sup>. Además, es importante subrayar que en 1992, en el volumen III del libro “Materiales para una filosofía de la religión”<sup>17</sup>, Sádaba publicaba un trabajo con el título: “La Filosofía de la Religión en la Universidad española” describiendo la situación académica. Incluía interesantes observaciones sobre su recepción en los alumnos y terminaba con una propuesta sobre su docencia.<sup>18</sup> Considera en él que debe ser una “filosofía mínima”: “Significa que debe reunir las notas mínimas para que sea una filosofía que se aplique con éxito a la religión, sin caer en extravagancias, o irrumpir en territorios que le son vedados”. Establece sus características en respuesta a las preguntas “quién, cuándo, cómo y dónde”:

Respecto a quién ha de enseñar religión, hay que plantearse, en suma, los mismos problemas o parecidos a v.g. quién ha de enseñar la historia de la cultura, de las ideologías o de cosas semejantes/.../Respondamos ahora al *cómo* y *dónde*/.../Lo más justo, probablemente, es dotar de cierta independencia a un apartado que podría titularse ciencias de la religión, su historia y su filosofía/.../¿*Dónde* hay que enseñar la religión y sus problemas? En cualquiera de los centros públicos en donde se enseñan el resto de las materias. Más de uno moverá la cabeza señalando que hay ya bastantes disciplinas/.../o que la religión siempre será un caballo de Troya para los intereses que nada saben de ilustración. Puede ser -e incluso suele ser- verdad lo que hemos puesto en boca del descontento. Solo que es verdad no tanto por la religión sino por la falta de claridad, cerrazón de unos y otros o por la dificultad de definir un fenómeno sin que interfieran intereses que oscurezcan el asunto.<sup>19</sup>

118

MAYO  
2015

Finaliza Sádaba con el “cuándo”, recurriendo a Hume, cuya influencia en su reflexión sobre la materia es decisiva. Recoge un fragmento de “Los Diálogos sobre la Religión

<sup>15</sup> SAN MARTÍN, J. SÁNCHEZ, J.J. *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*. Madrid: Trotta, 2013.

<sup>16</sup> Sádaba cuenta que en la Universidad Autónoma de Madrid existía la asignatura Filosofía de la Religión pero no una cátedra sobre la materia, sin saber dónde ubicarla fue incluida en su Cátedra de Ética. La segunda cátedra, ya específica, es la de Manuel Fraijó, Cátedra de Filosofía de la Religión e Historia de las Religiones en la UNED.

<sup>17</sup> GÓMEZ CAFFARENA, José y MARDONES, José María (eds.): *Materiales para una filosofía de la religión. I: Cuestiones epistemológicas. II: La tradición analítica. III: Estudiar la religión*, Barcelona, Anthropos / CSIC, 1992-1993.

<sup>18</sup> Anteriormente, en 1989, le había dedicado atención en su libro: “Lecciones de Filosofía de la Religión” al hablar de “Las dificultades pedagógicas de la Filosofía de la Religión”.

<sup>19</sup> En su artículo: “Por qué interesa a un agnóstico la Filosofía de la Religión”. *Revista Bajo Palabra*, 2009, distingue entre Filosofía de la Religión y Ciencia de la Religión: “La Filosofía de la Religión no es Ciencia de la Religión. No investiga directamente el amplísimo hecho religioso sino, lo repetimos, las creencias religiosas. El hecho religioso es un conjunto enormemente amplio, que incluye desde las procesiones o el culto a las reliquias hasta los códigos morales o las ceremonias de los sacerdotes. Este conjunto es el que exploran las Ciencias de la Religión /.../Dentro de tal conjunto se encuentra lo que es su núcleo; es decir, las creencias religiosas a las que hemos hecho referencia.

Natural” en el que el fideista Demes expone el método de educación de sus hijos estableciendo como orden cronológico: lógica, después ética, seguida de física y, al final “la naturaleza de los dioses”.

Uno suscribiría tal programa si se refiere a lo que puede ser un programa de estudios avanzados. /.../porque las filosofías que reflexionan sobre aspectos complicados y conflictivos de la actividad humana han de estudiarse una vez que el alumno tenga el instrumental metodológico y los conocimientos históricos necesarios para no perder el tiempo. Ocurre, sin embargo, que en nuestras sociedades, laicas de nombre pero aun profundamente impregnadas de las religiones dominantes, el niño es introducido desde el principio, en la religión.<sup>20</sup>

La lectura de estos trabajos evidencia el esfuerzo de Sádaba por articular teóricamente la disciplina, cuyo estatuto epistemológico establece en su libro: “Lecciones de Filosofía de la Religión”<sup>21</sup>. Su propuesta académica la realiza en el texto citado: “La Filosofía de la Religión en la Universidad española”. Empieza hablando de la pobreza de los estudios universitarios de entonces, situación que poco ha cambiado. Continúa exponiendo los contenidos a integrar el programa de la asignatura y concluye con su propuesta. Su programa contiene tres partes: la primera, más abstracta, define el rango epistémico de la materia, situándola dentro de los estudios filosóficos. La segunda, más histórica, se remonta “al nacimiento de la filosofía desde las categorías religiosas que la preceden” en Mesopotamia estudiando “la evolución histórica de la religión” más próxima al alumno: “desde allí, podrá dar los saltos que considere de interés a otras culturas y religiones. Si de esta forma encuentra una cierta universalidad en las conductas de las religiones será *a posteriori* y no prejugado, de antemano, el problema.” En la tercera parte propone estudiar a los filósofos dedicados a la Filosofía de la Religión: desde los rudimentos de Lucrecio o Cicerón, pasando por la Modernidad donde él defiende que surge a partir de Hume. Distingue otra parte donde vincula Ética y Religión:

Las relaciones entre ética y religión. Podrían constituir una cuarta parte. O ser estudiadas por medio de los autores que se seleccionan en la tercera. Una vez más, es cuestión de gustos y de suerte para acertar. Por mi parte me voy a referir a tres problemas que se presentan en la confrontación entre ética y religión.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Óp. Cit. pág. 39-41.

<sup>21</sup> SÁDABA, Javier. *Lecciones de filosofía de la religión*. Mondadori, 1989.

<sup>22</sup> SÁDABA, Javier. La filosofía de la religión en la universidad española. En *Estudiar la religión: materiales para una filosofía de la religión III*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, 1993. Pág. 141-151. La relación ética-religión la ha vuelto a tratar en el seminario “La Religión y sus formas”: “Tal vez sea instructivo recordar que ha habido quien ha sostenido la extravagante postura de que la religión y la ética son incompatibles. Si se da la moral no se da la religión. Y viceversa porque estarían a niveles distintos. La moralidad sería la vulgaridad de la repetición de lo universal mientras que la religión saltaría por encima de ella y nos individualizaría al máximo. Nos convertiríamos en caballeros de la fe. Fue Kierkegaard quien defendió esta

Por último, recuerda la poca presencia de la disciplina en la Universidad española, plantea sus sugerencias considerando la autonomía de la institución, ofrece la experiencia docente de su departamento y propone crear un Instituto de Filosofía de la Religión.

## 2. El pensamiento de Sádaba sobre Filosofía de la Religión

Si intentamos averiguar cuál ha sido la contribución de Javier Sádaba a la Filosofía de la Religión, es preciso partir de las causas de su interés y de su descripción de la materia:

Se trata de estudiar, desde el filosofar propio de quien reflexiona sobre una determinada materia, el hecho religioso. De manera análoga a como se reflexiona, con las diferencias correspondientes, acerca de la ciencia, la moral o el arte. Y hay que distinguirla de lo que recibe el nombre, en reciente bautizo, de Teología Filosófica. En esta se discuten los temas teológicos con armas filosóficas. En realidad es la continuación de la vieja Teología Natural que se resiste a fenecer.<sup>23</sup>

En su autobiografía: “Dios y sus máscaras” cuenta las motivaciones que le llevaron a realizar su tesis doctoral: “El concepto de filosofía en L. Wittgenstein y su aplicación al lenguaje religioso”, ellas nos explican qué es lo que le ha impulsado a dedicar su atención, largamente, a esta disciplina:

Tres motivos se cruzaban en la elección de la tarea. Por un lado, mi entusiasmo por la filosofía de Wittgenstein. En segundo lugar el interés por aplicar dicha filosofía a un lenguaje tan complicado como el de la religión y por aprovechar las breves pero decisivas incursiones que el mismo Wittgenstein hizo en la religión. Finalmente, mis conocimientos de la religión cristiana. Pero no sería sincero si no añadiera que a los conocimientos que el estudio y la práctica del cristianismo me habían dado debía sumarse un interés especial por la religión. Se me iba haciendo clara la grieta que separaba la especulación teológica, siempre al borde del absurdo y tantas veces admirable cuando lucha con el misterio, de la llana y lisa religión<sup>24</sup>.

Su abundante producción intelectual sobre Filosofía de la Religión muestra el peso específico que el hecho religioso ha tenido en su vida biográfica y filosófica. Ya su tesis giraba en torno a él y desde entonces no lo ha abandonado nunca. Entre su prolífica bibliografía destacan sus libros: “Qué es un sistema de creencias”<sup>25</sup>, “Lenguaje religioso y filosofía analítica”<sup>26</sup>, “Filosofía, lógica y religión”<sup>27</sup>, “Saber morir”<sup>28</sup>, “Lecciones de filosofía

---

intolerable doctrina. Y el ejemplo terrible que utilizó fue poner a Abraham como figura religiosa por excelencia ya que está dispuesto a matar a su hijo Isaac porque Dios se lo ordena. Suena a marciano.”

<sup>23</sup> SÁDABA, Javier. *Seminario “La Religión y sus formas”*. Alicante, Sede de la Universidad, 2-3 de marzo, 2015.

<sup>24</sup> Op. Cit. Pág. 178.

<sup>25</sup> SÁDABA, Javier. *Qué es un sistema de creencias*. Salamanca: Editorial Mañana, 1978.

<sup>26</sup> SÁDABA, Javier. *Lenguaje religioso y filosofía analítica: (del sinsentido a una teoría de la sociedad)*. Barcelona : Fundación Juan March, 1977

de la religión”<sup>29</sup>, “El hombre espiritual”<sup>30</sup>, “De Dios a la nada”<sup>31</sup>; el prólogo a “Las observaciones a la Rama dorada de Frazer” de Wittgenstein<sup>32</sup>. Sus capítulos en libros colectivos como: “Incidencia del judaísmo en la problemática actual del mal”<sup>33</sup>, “Filosofía de la religión y sentido de la vida”<sup>34</sup>, “El catecismo de nuestros padres”<sup>35</sup>, “La influencia de la religión en la sociedad española”<sup>36</sup>. Sus artículos: “Religión y marginación”<sup>37</sup>, “La religión y sus formas,”<sup>38</sup> “El ateísmo en la vida cotidiana”<sup>39</sup>, “La fe de los incrédulos”<sup>40</sup>, “¿Es posible una Filosofía de la Religión?”<sup>41</sup>, “El retorno de la religión en la posmodernidad”<sup>42</sup>, “Entre exigencia de conocimiento y libertad de razón (Lecciones sobre "Filosofía de la Religión" de Hegel)”<sup>43</sup>, “Sobre la religión según Sánchez Ferlosio”<sup>44</sup>, “La religión contra la burocracia”<sup>45</sup>, “Religión: filosofías, creyentes y milenaristas”<sup>46</sup>, “Mi idea de religión”<sup>47</sup>, “Dios ante el fin de siglo”<sup>48</sup>, “Crítica general al fundamentalismo”<sup>49</sup>, “Por qué interesa a un agnóstico la filosofía

<sup>27</sup> SÁDABA, Javier. *Filosofía, lógica y religión*. Salamanca: Sígueme, 1978.

<sup>28</sup> SÁDABA, Javier. *Saber morir*. Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1991.

<sup>29</sup> SÁDABA, Javier. *Lecciones de filosofía de la religión*, Madrid: Mondadori, 1989.

<sup>30</sup> SÁDABA, Javier. *El hombre espiritual: ética, moral y religión ante el nuevo milenio*. Barcelona: Martínez Roca, 1999.

<sup>31</sup> SÁDABA, Javier. *De Dios a la nada: las creencias religiosas*. Espasa Calpe, 2006.

<sup>32</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig; SÁDABA, Javier (trad. y prólogo). *Observaciones a "La rama dorada" de Frazer*. Tecnos, 2008.

<sup>33</sup> SÁDABA, Javier. Incidencia del judaísmo en la problemática actual del mal. En *El mal: irradiación y fascinación*. Serbal, 1993. Pág. 224-229.

<sup>34</sup> SÁDABA, Javier. Filosofía de la religión y sentido de la vida En *Religión*. Madrid: Trotta, 1993. Pág. 211-222.

<sup>35</sup> MIRET MAGDALENA, Enrique; SÁDABA, Javier. *El catecismo de nuestros padres*. Barcelona: Plaza y Janés, 1998.

<sup>36</sup> SÁDABA, Javier. *La influencia de la religión en la sociedad española*. Madrid: Libertarias, 1994.

<sup>37</sup> SÁDABA, Javier. Religión y marginación. En *El Viejo Topo*, nº 27, diciembre 1978.

<sup>38</sup> SÁDABA, Javier. La religión y sus formas. En *El Viejo Topo*, extra nº 5, 1979. Pág. 45-48.

<sup>39</sup> SÁDABA, Javier. El ateísmo en la vida cotidiana, En *Revista de Occidente*, Madrid, nº 2, julio-septiembre 1980. Pág.39-52.

<sup>40</sup> SÁDABA, Javier. La fe de los incrédulos. En *Herria 2000*. Eliza, Bilbao nº 33, abril 1981. Pág. 38-41.

<sup>41</sup> SÁDABA, Javier. ¿Es posible una Filosofía de la Religión?, En *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, Universidad Autónoma de Barcelona, nº 2, 2º semestre de 1981. Pág. 5 – 11.

<sup>42</sup> SÁDABA, Javier. El retorno de la religión en la posmodernidad. En *Pliegos de estraza*, Madrid, abril 1984. Pág. 5-14.

<sup>43</sup> SÁDABA, Javier. Entre exigencia de conocimiento y libertad de razón (Lecciones sobre "Filosofía de la Religión" de Hegel). En *La Gazeta del Libro*, Madrid, nº 17, 2ª quincena de febrero de 1985. Pág. 22.

<sup>44</sup> SÁDABA, Javier. Sobre la religión según Sánchez Ferlosio. En *El Urogallo*, Madrid, nº 11, marzo 1987. Pág. 11-13.

<sup>45</sup> SÁDABA, Javier. La religión contra la burocracia. En *Misión Abierta*, Madrid, nº 3, junio 1987. Pág.53-61.

<sup>46</sup> SÁDABA, Javier. Religión: filosofías, creyentes y milenaristas. En *Pensamiento de los Confines*, nº 8, Primer Semestre de 2000, Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Pág. 50-54.

<sup>47</sup> SÁDABA, Javier. Mi idea de religión. En *Herria 2000*. Eliza, Bilbao, nº 179, 2002. Pág. 28.

<sup>48</sup> SÁDABA, Javier. Dios ante el fin de siglo. En *Revista Nómadas*, Madrid: Universidad Complutense, nº 0, 2003.

<sup>49</sup> SÁDABA, Javier. Crítica general al fundamentalismo. En *Ágora. Papeles de Filosofía*, Universidad de Santiago de Compostela, Vol. 22, Número 2, 2003. Pág. 193-206.

de la Religión”<sup>50</sup>. El “Seminario virtual de Filosofía” de la Asociación Bajo Palabra<sup>51</sup>. La conferencia: “El futuro de la religión: ¿Vuelve Dios?”<sup>52</sup>. Entre todo ello, su autobiografía: “Dios y sus máscaras” tiene un lugar destacado. En ella su reflexión sobre el hecho religioso se entremezcla con su relato en primera persona, realizando un retrato, riguroso y preciso, de la religiosidad española de los años 1940 a 1970, fruto del rancio y oscuro catolicismo de la época.

Si nos adentramos en el análisis de su reflexión debemos comenzar planteándonos qué piensa Sádaba que es la Religión. En su libro: “De Dios a la nada”, fiel a su afición a la etimología recurre a ella aludiendo a las dos acepciones del término: «parece que hay que darle la razón a Cicerón y “religión” vendría de *re legere* o leer atentamente, y no de *re ligare* o “religar”»<sup>53</sup>. Su elección etimológica define una visión de la Religión, ya que los teólogos conservadores se decantan por *re ligare*, siguiendo a Lactancio, en el sentido de religar al hombre con la trascendencia.<sup>54</sup>

En la delimitación que realiza sobre tan difuso concepto, se observa, también, su perenne dedicación a la tarea de explicar a Wittgenstein, con quien coincide en la comprensión global de la materia. Sádaba dialoga con Wittgenstein constantemente y en ese diálogo destaca la luz que le ofreció en este campo, particularmente evidente en la “Introducción” que hizo a sus “Observaciones a “La Rama Dorada” de Frazer”. Indica que para Wittgenstein la religión está marcada por la seriedad, define a los seres humanos y responde al afán por salvarnos de las “inclemencias de la vida”:

<sup>50</sup> SÁDABA, Javier. Por qué interesa a un agnóstico la Filosofía de la Religión. En *Bajo palabra. Revista de filosofía*, 2009, nº 4, p. 21-32.

<sup>51</sup> SÁDABA, Javier. *Seminario de Filosofía*. Asociación “Bajo Palabra”. UAM, 2009. <https://www.youtube.com/watch?v=A9aaDQhr2G4> (Cons. el 16/5/2014)

<sup>52</sup> SÁDABA, Javier. *El futuro de la Religión ¿Vuelve Dios?* Univ. Politécnica Valencia. Alcoy 23 de noviembre de 2013.

<sup>53</sup> Óp. Cit. Pág. 28.

<sup>54</sup> Sobre la etimología de religión también habla en el inicio de su libro: *El perdón: la soberanía del yo*. Barcelona: Paidós, 1995 y en el Seminario “La religión y sus formas”: “Agustín de Hipona pensaba que provenía del latín “religare”, estar atado, depender de alguien. Todavía hoy, y con evidente interés, hay quien sigue los pasos del santo. El lingüista francés Benveniste tendría razón Cicerón cuando escribió que la procedencia hay que buscarla, más bien, en el término “relegere”, releer, estar atento a los deberes del culto. Y ya, de manera más sofisticada y solitaria, Graves creía que su origen está en “rem legere”, cantar, bailar y rodear con hechizos a la Diosa Madre. Se trataría de un residuo tan bello como mitificado de la Vieja Europa. En cualquier caso, y al margen de otras etimologías menos probables, se puede suscribir lo que, con cierta audacia, afirmaba el modernista Sabaté según el cual hemos heredado la palabra de uno de los pueblos menos religiosos conocidos.

En Wittgenstein la religión es un sentimiento; un sentimiento que anhela lo que no puede. Y un sentimiento que no ha de dejarse engañar por las formalidades de la inteligencia /.../ Volvamos de nuevo, al juego de lenguaje que nos interesa: el mágico- religioso. Como vimos en este caso no es que los humanos se expresen religiosamente porque están poseídos por una determinada creencia que sería, así, la causa explicativa de su comportamiento. De lo que se trataría, más bien, es de que ante determinados acontecimientos del mundo se reacciona simbólica y expresivamente sin que la verdad o la falsedad sean los factores esenciales.<sup>55</sup>

Ambos filósofos entienden la religión como territorio propicio para averiguar quién es el hombre, como válvula de escape ante los límites e imponderables de la existencia, como sentimiento, y como espacio privilegiado en el que poder simbolizar lo que no puede ser expresado de otra manera. Este breve sumario responde, también, al interrogante formulado al comienzo, ya que insinúa las claves para deducir el enorme interés que la disciplina ha suscitado en Sádbaba. Él diferencia el hecho religioso de la religión en sentido estricto, en ella “hemos de considerar con detenimiento las creencias religiosas y el culto en el que toman cuerpo. Son los dos pilares sobre los que se asienta todo el edificio de las religiones”.<sup>56</sup> Volveremos a ello.

La primera cuestión que se plantea Sádbaba al afrontar este reto filosófico parece ineludible: “¿Es posible la Filosofía de la Religión?” La contesta con un artículo titulado así, que inicia con una revisión a las dos posturas dicotómicas que dificultan una respuesta afirmativa a la pregunta:

Sin mucha artificialidad, se podría decir que hay dos posturas o tendencias —desde ahora tendencia A y tendencia B— en Filosofía de la Religión. La una es sumamente pretenciosa. La otra arruina la Filosofía de la Religión. Para la primera todo es Filosofía de la Religión. Para la segunda nada es Filosofía de la Religión. Digamos de entrada que, ambas me parecen desorbitadas<sup>57</sup>

Sádbaba define esta filosofía como una disciplina nueva que fue puesta en marcha por Hume<sup>58</sup>, a pesar de sus discrepancias al respecto con otros autores.<sup>59</sup> En su conferencia: “¿Por qué es éticamente importante la Filosofía de la Religión?” puntualizaba que: “Hegel es el

<sup>55</sup> Óp. Cit. Pág. 21-23.

<sup>56</sup> SÁDABA, Javier. “Seminario “La religión y sus formas”. (ya citado)

<sup>57</sup> SÁDABA, Javier. ¿Es posible la filosofía de la religión? *Enrahonar: quaderns de filosofia*, 2006, nº 2. Pág. 5-11.

<sup>58</sup> Sádbaba prologó el libro de Hume: *Historia natural de la religión. Diálogos sobre la religión natural (1757/1779)*. Salamanca: Sígueme, 1974.

<sup>59</sup> Entre ellos con G. Bueno.

primero que utilizó la denominación de Filosofía de la Religión, bueno antes un jesuita”<sup>60</sup>. Sádaba sostiene convencido que Hume es el primero que realmente hace Filosofía de la Religión y lo argumenta: “porque Hume es consciente de que tiene un objeto que es la religión y desde la filosofía la está criticando”. Este punto es crucial para él: el filósofo ha logrado separarse de la religión, convirtiéndola en objeto de reflexión. Además, en su libro “Lecciones de Filosofía de la Religión” destaca que Hume halla una función moral en esta filosofía:

Si la religión suele degenerar en fantasías, delirios y persecuciones, una vaga religión, moderada por una sana filosofía escéptica servirá -según él- para ahuyentar aquellos fantasmas y producirnos menos sufrimientos. Hume, en buen epicúreo, no olvidará que la filosofía ha de curar las heridas del alma. Por eso, y al margen de su difuso deísmo o de su concepción de una filosofía en la que la pasión lleva siempre ventaja a la razón, podemos quedarnos con esta tarea que, al final, le reserva a la filosofía con respecto a la religión.<sup>61</sup>

En el Seminario de Filosofía: “Bajo palabra,” Sádaba expone con detalle su posición sobre la complejidad del ángulo de observación de la disciplina. Considera errática su ubicación en la Teología porque la Filosofía de la Religión es una reflexión que se hace desde dentro de la Filosofía sobre el hecho religioso. Sostiene que hay que colocarla en la raíz antropológica del ser humano, que es el que proyecta sus fantasías, sus dudas y sus miedos en la Religión. En su artículo “Wittgenstein: conservador o progresista” explica esta raíz desde la concepción wittgensteniana del hombre como animal ritual o ceremonial. Esta localización de lo religioso es una de las diferencias fundamentales entre Sádaba y otros pensadores. Desde esa perspectiva cree que es una materia importantísima para conocer al ser humano: sus “miedos y esperanzas” y que explica por qué “estamos siempre dispuestos, como decía Hume, a tomar una pértiga para lanzarnos al más allá”. En esta realidad construye Wittgenstein su frase: “lo entiendo y no lo entiendo”, Sádaba la explica en su libro “De Dios a la nada” y ayuda a comprenderle:

Wittgenstein /.../entiende/.../ que el individuo desee que exista un Dios que lo ampare y tenga misericordia de él, o que le premie en un futuro interminable, por las buenas obras realizadas en este mundo./.../Con nuestros deseos, imaginación y fantasía, intentamos colmar las necesidades y los lujos que somos capaces de idear. /.../en un segundo nivel no les entiende; concretamente en un nivel en el que el individuo toma como verdad contante y sonante lo que en un primer nivel quedaba en el terreno

<sup>60</sup> SÁDABA, Javier. *¿Por qué es éticamente importante la Filosofía de la Religión?*, Universidad Nacional Autónoma de México, 14-17 de noviembre, 2011. [Repositorio de la Facultad de Filosofía y Letras. UNAM.http://ru.ffyl.unam.mx:8080/jspui/handle/10391/3942](http://ru.ffyl.unam.mx:8080/jspui/handle/10391/3942) (Cons. el 16/8/2014)

<sup>61</sup> Op. Cit. Pág. 41.

de los anhelos. Lo que no entendemos, en fin, es como fundamenta sus creencias, porqué las cree, cómo es capaz de basarse en razones tan débiles.<sup>62</sup>

Para Sádaba el núcleo duro de esta filosofía, como de la religión, son las creencias religiosas y da tres razones para justificar el enorme interés que tiene la investigación en el campo de las creencias religiosas: considera difícil entender nuestra historia cultural sin conocer la historia de la religión, piensa que la religión es el mejor salvoconducto para interpretar las imágenes que nos hemos dado para enfrentar los problemas y, por último, defiende que tiene valor en sí misma: “en la raíz de la religión se dan cita los problemas más básicos, se toca el tono vital más decisivo y se pone a prueba la apertura o no a las ganas de vivir.”<sup>63</sup>

Pero apunta que lo que realmente caracteriza a la creencia religiosa en sentido estricto “es que ese pequeño pero decisivo núcleo intelectual<sup>64</sup> intenta referirse a algo extramundano. Se afirman supuestas verdades que, reveladas, nos abrirían a una vida “post mortem” que es radicalmente distinta a la que, como lote, nos ha tocado en la existencia terrestre”<sup>65</sup> Y que “nuestra estructura predicativa del lenguaje” nos faculta para poder tener creencias. En su intento por delimitar los contornos de la disciplina defiende que la Filosofía de la Religión tiene dos características específicas, la primera, su permanente autocuestionamiento necesario:

Lo es por la misma naturaleza de la creencia religiosa. Esta, como expectativa y proyección que no encuentra ante sí sino los hechos mudos del mundo, tiene toda la movilidad de lo simbólico, se hace impermeable a las contraargumentaciones lógico-empíricas y cuando se considera llena de contenido está pronta a caer en las mayores vulgaridades. Es, pues, (por esencia), provisional.<sup>66</sup>

Y la segunda, su prolongación interdisciplinaria ya que considera que debe “nutrirse y estar impregnada de otros conocimientos”: la antropología cultural que “servirá para

<sup>62</sup> Op. Cit. Pág. 108-109. En esa reflexión se inscribe la anécdota que Sádaba contó de una conversación con J. L. López Aranguren sobre la creencia o increencia en Dios, en su conferencia: “Moral, erotismo y deseos”. Interpelado por Aranguren le respondió: “Para mi Dios es necesario e imposible.” SÁDABA, Javier. *Moral, erotismo y deseos*. Sede Ciudad de Alicante. Universidad de Alicante. 9 de mayo 2014.

<sup>63</sup> Op. Cit. Pág. 14-15.

<sup>64</sup> Precisamente el núcleo intelectual que le atribuye a la creencia será uno de los pocos puntos de discrepancia con Wittgenstein.

<sup>65</sup> SÁDABA, Javier. Seminario “La Religión y sus formas”. Alicante: Sede de la Universidad, 2 y 3 de marzo 2015.

<sup>66</sup> Art. Cit.

relativizar nuestros conceptos, romperlos y así ampliarlos”, la historia de las religiones, el estudio de lenguaje religioso y “finalmente, la ética y la filosofía política han de encontrarse emparentadas con la Filosofía de la Religión.”

En el mismo artículo se pregunta: “¿Para qué la Filosofía de la Religión?”, su respuesta casi es lírica: “Como Heidegger cuando preguntaba: “para qué poetas”, nosotros podemos repetir “para qué filósofos de la religión”. Y contestar también que para seguir recordando lo que se quiere olvidar, para negarnos a las ficciones tranquilizadoras, para mantenernos vivos.” Pero su respuesta no debe inducirnos a error, porque a los “elitistas” que defienden que el arte sustituye a la religión, siguiendo a Goethe: “Quien posee Ciencia y Arte también tiene Religión; quien no posee una ni otra, ¡tenga Religión!”, les expone sus objeciones:

O todo lo que decimos es una cuestión puramente verbal, esto es, estamos llamando religión a lo que otros llaman poesía, arte o lo que sea, o es una cuestión real, y realmente también se podría probar que la misión que encomendamos a la Filosofía de la Religión la cumplen mucho mejor y sin confusiones adicionales la poesía, el arte o lo que sea. Pues bien, si es una cuestión verbal, entonces la disputa es irrelevante. El asunto no va de palabras.../Y si la cuestión es empírica, entonces está por probar que la poesía, el arte o lo que sea cumple con lo que en este trabajo hemos venido proclamando. Si así fuera, la Filosofía de la Religión estaría de más pero dudo que alguien nos demuestre que ese campo está bien cubierto por otras artes o ciencias. Hasta que no nos convenzan podemos —y hasta debemos— hacer Filosofía de la Religión.

126

En la conferencia: “El futuro de la Religión: ¿Vuelve Dios?” estableció además las diferencias determinantes entre el hecho religioso y la experiencia artística por sublime que esta pueda ser y habló de los “autonomistas”:

En las creencias religiosas se hacen afirmaciones sobre entidades divinas o sus mandatos que en modo alguno coinciden con el resto de las disciplinas, incluso en aquellos que mantienen una religiosidad de mínimos, agnóstica, natural, los sentimientos propios de esa actitud no se subsumen sin más en los de la moral, en el arte o en las ciencias. De ahí que la mayor parte de los estudiosos de nuestros días se declaren autonomistas, es decir, defensores de un ámbito autónomo que es el de la Religión y que debe estudiarse en cuanto tal.<sup>67</sup>

Pero, en el artículo que analizamos plantea otra cualidad distintiva y esencial de esta materia: “El dinamismo especial de la Filosofía de la Religión” cuyo sujeto es lo soterrado, lo reprimido, lo oscuro contra “la simplicidad de los mediodías”:

---

<sup>67</sup> Conferencia citada.

Una Filosofía de la Religión, empeñada en defendernos de las apariencias y de la imposición machacona de ver el mundo *solo* de una manera, ha de alinearse entre los descontentos ante lo que se nos ofrece y con las expectativas ante algo desconocido y en cuanto desconocido también abierto a la desesperación. Sumidos en la pregunta.

Para Sádaba al final del estudio de la Filosofía de la Religión, es preciso evaluar las religiones, exponer el juicio del filósofo moral comprometido: “hay que dar la palabra, con la modestia que tiene la palabra filosófica, pero sí tiene esa función moral, crítica”. Él, como veremos, la da al analizar cada caso concreto.

Otra interrogación que en los últimos tiempos se ha planteado gira en torno a la vuelta de Dios. Esta cuestión que nos afecta de manera especial, la desarrolló, también, en la conferencia: “El futuro de la religión: ¿Vuelve Dios?”. Analizó las teorías de los maestros de la sospecha que defendieron el fin de la religión: Freud, Nietzsche y Marx y sostuvo que cuando la secularización de occidente parecía definitiva y les daba la razón, renace la religión, quizás con rostros diferentes, pero fruto de las mismas angustias que nos siguen atenazando hoy. Estableció tres causas fundamentales de este renacimiento: El fracaso de la ilustración, el aislamiento del hombre moderno, la neurosis de nuestra sociedad.

Un aspecto importante de su trabajo trata sobre la Historia de la Religión, disciplina auxiliar de esta filosofía y esta ha centrado su interesante libro “De Dios a la nada”, estudio comparatista de las distintas religiones, con una rigurosa investigación antropológica y hermenéutica, precisa, clara y bella. Además, en él realiza un minucioso examen a la Filosofía de la Religión en Hume. Inicia su estudio de la Religión, cruzada la frontera entre la prehistoria<sup>68</sup> y la historia, deteniéndose en la teogonía sumeria: el *Enûma Elish*, relato fundacional sobre la creación del mundo. Piensa que nos explica cómo la razón se impuso sobre la religión mesopotámica y los dioses se deshicieron como ídolos de barro. Sádaba continúa su labor exegética explorando el texto literario “filosófico” de nuestros orígenes, que más le fascina: la “Epopeya de Gilgamesh”. Su interpretación permite imaginar el crucial momento de la historia de la humanidad, en el que comenzaba a operar nuestra capacidad reflexiva. Ante el asombro primigenio que nos produjo la existencia: “cuando nos quedamos

<sup>68</sup> En esta obra y en su libro “Saber morir” habla sobre el primigenio sentimiento religioso en los albores de la humanidad.”

extasiados ante el mundo”<sup>69</sup> elaboramos, por primera vez, las grandes preguntas, que nos han acompañado hasta hoy.

El libro prosigue analizando los diferentes credos rígidos para acabar en las religiones orientales. No oculta su interés por el taoísmo y su admiración por esa religión minoritaria que es el jainismo, “la religión atea” y adelantándose a las objeciones que puedan hacerse a la combinación religión y ateísmo, explica que:

En el jainismo, a pesar de que se llegan a ofrecer fuertes pruebas contra la existencia de Dios, se cree en la inmortalidad de las almas que, a diferencia del budismo, no perderían, más allá de este mundo, la conciencia. Lo importante, en suma, para poder hablar de creencia religiosa es que dichas creencias se proyecten en el Más Allá, rompiendo los límites espacio-temporales.<sup>70</sup>

Se ocupa de las tres grandes religiones de libro: judaísmo, islamismo y cristianismo, vinculadas, en mayor o menor medida, al fundamentalismo. Pero ¿qué entiende Sádaba por fundamentalismo? En su libro “La vida buena” explica que: “en sentido estricto consiste en tomar al pie de la letra los libros revelados. Es reactivo y se opone radicalmente al progreso, a la visión racional del mundo. El fundamentalista no razona, está seguro de sus convicciones y de los errores de los demás.”<sup>71</sup>

- El judaísmo le interesa porque considera que “el estudio de la religión monoteísta hebrea es sustancial para nosotros, puesto que somos, en buena parte sus herederos.” Además, confiesa su curiosidad personal ya que sus orígenes familiares se encuentran en la judería de Estella. Hay varios aspectos del análisis de Sádaba que son importantes. La primera cuestión reside en la “novedosa” condición monoteísta del credo judío: “Su idea de un Dios trascendente, su énfasis en lo que nos supera y su entrega confiada a Aquel al que se dirigen sin nombre ni imagen rompe el politeísmo de los sumerios. Rompe, en realidad, la actitud más natural de la mayoría de los pueblos, que tienden a ser politeístas”.<sup>72</sup> Aunque sorprende su convencimiento de que la actitud más natural es la del politeísmo cuando los credos

<sup>69</sup> SÁDABA, Javier. *La vida en nuestras manos*. Madrid. Ediciones B, 2001. Pág. 155.

<sup>70</sup> También en su artículo de *Bajo Palabra. Revista de filosofía* II Época, N° 4 (2009): 21-32.

<sup>71</sup> Op. cit. Pág. 74.

<sup>72</sup> Op. cit. Pág. 59

monoteístas dominan el mundo, nos explica que el politeísmo está latente manifestándose en forma de profetas, santos, etc.<sup>73</sup>

Otro dato decisivo que recalca es la introducción del tiempo futuro en la conciencia de la religión hebrea<sup>74</sup> y, a partir de ella, en todos nosotros:

Ese Dios será el que salve en un futuro a su pueblo. La diferencia en este punto es fundamental. Porque las religiones, en general, con su mitología miran al pasado, se basan en lo ya acontecido. En el caso judío aparece el futuro y así, la historia. Aparece un dinamismo de ruptura profética, en palabras de Weber, que da todo su sello a esta religión centrada en un único Dios.<sup>75</sup>

- En cuanto al islamismo dice Sádaba que Islam acostumbra a traducirse por “sumisión” y que hacia el islamismo nos sentimos cercanos y lejanos, cercanos por lo que conocemos de sus gentes y de su arte, y lejanos porque “es un desafío a la racionalidad filosófica. O, lo que es lo mismo, a nuestra manera de mirar el mundo.” De los rasgos que singularizan al islamismo entre las religiones de libro subraya su absoluta revelación, se entrega tal como lo ha escrito la mano de Dios: “El Ser Supremo, por medio del ángel Gabriel, le redactará el Corán /.../ Pero cosa decisiva, el ángel le enseña o muestra un libro. El Corán no es redactado, desciende ya escrito del cielo.”<sup>76</sup> Sádaba considera que representa el fundamentalismo más extremo y puro porque, en primer lugar, se trata de “un monoteísmo antiidolátrico, exclusivo, puesto que nada está fuera de Dios, e inclusivo, ya que todo está en Él.” Destaca que el poder del Dios del Islam es tal “que incluso el mal es creado por Dios. En este punto la diferencia con el cristianismo es notable”. Y un poco más adelante afirma: “Si uno desea observar el fundamentalismo en estado puro, debería mirar al islamismo. Todo está en Alá y el resto, en sentido estricto, desaparece como una sombra. /.../el judaísmo y el cristianismo son parientes descarriados que han hecho degenerar el mensaje monoteísta.”<sup>77</sup> En segundo lugar, por el siguiente rasgo distintivo: “más peligroso es el principio de fidelidad a la tradición. Mahoma /.../va a consagrar costumbres ancestrales preislámicas, que como es

<sup>73</sup> Lo señala al hablar del Islam: “es un monoteísmo estricto, que niega de modo total el politeísmo. Otra cosa es que tal monoteísmo no se respete en la práctica. De ahí que abunden los ángeles, los santones o se rece a la Virgen María. La venganza de lo reprimido y lo que por un lado se quita, por otro se pone.

<sup>74</sup> Sádaba también ha tocado el tema del mal en el judaísmo en un artículo: SÁDABA, Javier. Incidencia del judaísmo en la problemática actual del mal. En *El mal: irradiación y fascinación*. 1993. Pág. 224-229.

<sup>75</sup> *Ibid.* Pág. 68. Sobre el más lejano futuro del que hablan las religiones Sádaba en su libro “La vida en nuestras manos” dedica veinte páginas a “Notas sobre el mito de la resurrección”. *Op. Cit.* Pág. 81-100.

<sup>76</sup> *Ibid.* Pág. 89-90.

<sup>77</sup> *Ibid.* Pág. 102.

obvio, pueden ser inaceptables y tan graves e inmorales como "la ablación del clítoris" o "la lapidación de las adúlteras".

Sádaba señala una contradicción importante dentro de este credo extremadamente monoteísta: "A pesar de este poder omnímodo divino, el hombre es libre. El Islamismo esquiva aquí un problema semejante o aún mayor al que surge en el cristianismo con el mal. Y es que si somos libres, algo escapa —la voluntad— al poder de Dios".<sup>78</sup> Por último, otra característica que destaca del Islam es la imposibilidad de exégesis y la casi inexistencia de teología: "el Corán no se presta a que se desarrolle una teología como sucede, por ejemplo, en el cristianismo. Y es que si la palabra de Dios viene ya totalmente confeccionada, no existe hueco o lugar para la interpretación"<sup>79</sup>. La explicación que ofrece sobre la historia del Islam permite comprender la raíz de muchos de los enrevesados y eternos conflictos internacionales en ese eje geográfico.

- Inicia su análisis del cristianismo subrayando que si Jesús de Nazaret es un judío, el cristianismo germina "dentro del Imperio Romano, y más concretamente, allí donde se habla griego. De ahí que podamos afirmar que el cristianismo surge helenizado". Lo significativo aquí no es la geografía si no que toda una potente cultura se encuentra escondida en ese lugar, por ello, subraya que los primeros escritores cristianos emplean "las formas literarias griegas. Así utilizan para expresarse epístolas o cartas, hechos, enseñanzas (*didajé*)". La retórica griega no es aséptica, en su trasfondo se halla la intención de persuadir, así, advierte Sádaba, y esto es determinante: "se busca un modelo ejemplar para que ayude a la imaginación y a la voluntad a obrar bien. Y es obvio que se ha producido ya un desplazamiento de consecuencias decisivas de la lógica griega a la retórica cristiana". Añade que en este momento se sitúa la escuela de los neopitagóricos: "su símbolo era la *gamma* griega o cruce de caminos, el bueno y el malo, el auténtico y el inauténtico," y es adoptado por el cristianismo a lo largo de toda su historia. Esta dualidad poderosa, la confrontación permanente entre el bien y el mal, nos ha acompañado generando un desasosiego histórico y colectivo, obviando que la verdadera realidad humana está conformada por zonas intermedias. El reconocimiento de este escenario más gris y sensato, tal vez hubiera evitado que la herencia judeo-cristiana constituyera, en parte, una pesada losa que nos aplasta. Sádaba lo explica así: "La diferencia entre el

---

<sup>78</sup> Ibid. Pág. 100.

<sup>79</sup> Ibid. Pág. 104.

cristianismo y las escuelas citadas estriba en que frente a los movimientos filosóficos helenos, el cristianismo se presenta claramente como un movimiento religioso-teológico. No quiere apaciguar el alma sino proponer la salvación total”.<sup>80</sup> El radical dualismo entre bien y mal, que divide el mundo entre buenos y malos, y el carácter dogmático del cristianismo “construido” son elementos con fácil deriva hacia el fundamentalismo. A este respecto en su libro “El perdón” apunta que Wittgenstein nos enseñó a pensar superando los extremos: “Nos enseñó a pensar sin caer en esencialismos, haciéndonos más atentos a las concatenaciones, a los enlaces intermedios, a los parecidos que no, por eso, son iguales”<sup>81</sup>. La teleología cristiana y nuestro Principio Antrópico, también son puestos en entredicho por el Sádaba filósofo de la Religión, que compromete su palabra.

Explica, asimismo, la influencia helenista en la configuración de la primera teología cristiana, mezclada con la tradición judía, esa teología que acaba reconfigurando al Jesús hombre del Evangelio, en Dios y hombre, dos naturalezas en una persona, y proclamando el incomprensible dogma de la Trinidad. Habla de Pablo de Tarso y de su reflexión se deduce que se inclina hacia la tradición que sostiene que el cristianismo proviene más de la ingeniería intelectual de este, que del Jesús, judío sencillo, sobre el que se construyó el mito más grande de la historia de occidente. Sádaba salva el personaje Jesús de Nazaret y con él lo mejor de la religión de la fraternidad de los orígenes. En su libro: “Dios y sus máscaras” afirma que comparte: “la idea de Jesús de la teología de la liberación, independientemente de que me guste o no su teología. Se trata de una persona increíblemente interesante que se atreve a luchar contra la inercia, el poder idiota y los que de la costumbre han hecho un imperio.”<sup>82</sup>

En relación con los monoteísmos y sus fundamentalismos, ha tratado detenidamente la vinculación entre religión y violencia, más allá de los hechos terribles a los que asistimos en nuestros días. En su conferencia “Ética, filosofía y espiritualidad”, ha señalado una violencia, quizás más sutil, la omisión que se hace cómplice de la violencia, interesante aspecto que supera el fácil análisis del terrorismo islámico:

---

<sup>80</sup> Op. Cit. Pág. 130.

<sup>81</sup> Op. Cit. Pág. 55

<sup>82</sup> Op. Cit. Pág. 117.

Dejando de lado el monoteísmo radical que constituye al islamismo y que rezuma, en demasiados casos, violencia, la religión cristiana, al menos parcialmente, no está siendo ajena a las luchas de nuestros días. El catolicismo y el protestantismo poco han hecho, más bien todo lo contrario, por unir a las comunidades en Irlanda del Norte. La antigua Yugoslavia se ha desangrado ante nuestros ojos en medio de Obispos y Popes. El exterminio entre Hutus y Tutsis, manifestación de una violencia casi incomparable, se ha llevado a cabo en la evangelizada Ruanda. No se trata, obviamente, de situar la causa de los conflictos en la religión. De lo que se trata es de enmendar la supuesta buena voluntad de los que piensan que el cristianismo contiene un lote de sana espiritualidad, envuelta en sus símbolos, tan grande que tapa las muchas atrocidades que en su nombre se han cometido.<sup>83</sup>

Sádaba, como hemos insinuado, defiende la buena salud del hecho religioso frente a todos los agoreros racionalistas que poblaron el siglo XIX y XX:

La religión goza de buena salud si por ello se entiende la aparición de libros a favor o en contra de la existencia de Dios, slogans en el mismo sentido que utilizan cualquier medio publicitario o las interminables discusiones sobre el tema, teñidas, la mayor parte de las veces, de una insoportable emotividad fanática. Si a esto añadimos las guerras, conquistas, invasiones o la justificación de la política en nombre de Dios, no hay más remedio que conceder que la religión, contra lo que pensó tanto espíritu ilustrado, se mantiene firme /.../ Y según el *World Christianity Encyclopedia*, en la actualidad se contabilizarían 10.000 religiones, el doble de las lenguas que se hablan en el mundo.<sup>84</sup>

Sostiene su base genética, como elemento perpetuado a lo largo de nuestra evolución, apoyado en la frase de I. Christen: “Si el sentimiento religioso está tan extendido eso quiere decir que, al menos en cierto momento, tuvo que conferir ciertas ventajas selectivas en la evolución de la línea humana”. En su artículo: “Por qué interesa a un agnóstico la Filosofía de la Religión” explica los motivos por los cuales lo ha mantenido la evolución: mitiga los instintos agresivos y depredadores, la ritualización de las conductas encauzaría la “energía destructiva” que es “socialmente nociva”:

El incesto, una sexualidad desbocada, el infanticidio, la reproducción o la contracepción llenas de arbitrariedad, encontrarían freno en la religión; una religión que se superpone a la siempre renqueante moralidad; sin contar los aspectos higiénicos, económicos o de convivencia en los que han insistido, de manera especial, los antropólogos.<sup>85</sup>

Pero esto no le lleva a concluir que el hecho religioso es constituyente de la naturaleza humana. Él sostiene que todos podemos ser considerados religiosos en el sentido amplio de las preguntas elementales de cada vida:

<sup>83</sup> SÁDABA, Javier. *Ética, filosofía y espiritualidad*. Barcelona, Institut Gestalt, 16-2-2015.

<sup>84</sup> SÁDABA, Javier. Por qué interesa a un agnóstico la Filosofía de la Religión. *Bajo palabra. Revista de filosofía*, 2009, nº 4. Pág.21-32. <http://www.redjif.org/bp/images/pdf/sadaba.pdf> (Cons. el 22-2-2014)

<sup>85</sup> Art. Cit.

Así, de dónde venimos, a dónde vamos o cuál es el origen y fin del mundo que habitamos. Son las clásicas preguntas o, mejor, pseudopreguntas, ya que no tienen contestación, de raigambre ignaciana o kantiana; o las pseudopreguntas del niño, a las que respondemos con evasivas. En fórmula clásica, de lo que se trata, en un paso más, es de si merece la pena la pena vivir o no, de si la vida, en suma, tiene sentido.<sup>86</sup>

Por eso defiende en su libro “Lecciones de Filosofía de la Religión” que se puede ser religioso sin profesar ningún credo: “Se puede afirmar que existe simplemente la religión sin que se tenga que hacer la afirmación consiguiente de que dicha actitud religiosa ha de convertirse en una creencia positiva.”<sup>87</sup> Decía al comienzo del artículo que Sádaba considera a la Religión como una posibilidad de lo humano y no como rasgo definitorio de nuestra condición. Recuerda a Tertuliano para explicarlo:

La apertura al misterio, la creencia en seres sobre naturales o, incluso, una vaporosa religiosidad son posibilidades de los humanos y nada más que posibilidades. Es necesario repetirlo una y otra vez porque en caso contrario aparece un cierto imperialismo religioso que, en ocasiones, nos invade desde la prepotencia de muchos creyentes. Tal prepotencia se expresa en frases como la célebre del hereje Tertuliano (antes Padre de la Iglesia): “*Anima naturaliter cristiana*”. /.../ Hemos insistido, y se desprende de lo que venimos exponiendo, en que la religión es una *posibilidad* humana. Conviene que precisemos este punto. Que es una posibilidad significa que podemos desarrollar la actividad religiosa, no que necesariamente lo hagamos.<sup>88</sup>

En su libro: “La vida en nuestras manos,” habla de la apropiación que la Religión y sus sacerdotes han hecho de esta posibilidad y defiende que podemos recuperarla y situarla exclusivamente en nuestras manos:

No tenemos que dar un paso o traspie trascendental que en su vuelo nos coloque en manos de algo que, primero, es creación de nuestra imaginación, y luego lo dotamos de una inexistente existencia. Pero si podemos respetar el deseo de cobijo y el no menor deseo de autoafirmación. De esta manera las vivencias religiosas se quedarían allí en donde deberían permanecer, en nosotros mismos.<sup>89</sup>

No debemos olvidar, por último y como ya hemos indicado, que también habla de “predisposición” desde las neurociencias: “La reciente disciplina Neuroreligión, antes aludida, está dados datos convincentes de que poseemos, genética y neuronalmente, una predisposición a ser, en distintos grados, religiosos.”<sup>90</sup>

<sup>86</sup> Ibid.

<sup>87</sup> Op. Cit. Pág. 25

<sup>88</sup> Op. cit. Pág. 16 y 27.

<sup>89</sup> Op. Cit. Pág. 268.

<sup>90</sup> Seminario “La Religión y sus formas” ya citado.

### 3. Conclusiones

Creo que en la dedicación de Sádaba a la Filosofía de la Religión se reconoce su voluntad intelectual de defender la posibilidad de lo religioso, experiencia que, señala, acompaña al ser humano desde el instante auroral en que comienza a dar culto a los muertos. Pero quiere ayudarnos a depurar lo religioso de la manipulación, la apropiación, etc. Es consciente de nuestra débil condición y de nuestra vulnerabilidad ante una religión que nos aleja del mundo prometiéndonos otra vida escatológica. En su obra “La vida buena” enumera nuestras debilidades: depresiones, estrés, dificultades para gozar, mediocridad política, promesas incumplidas, fracasos, que “son el fuelle para que prenda el fuego de una religión que, traspasando los límites de este mundo, propone una felicidad en el otro”.<sup>91</sup> Sin embargo, su denuncia de la manipulación de las religiones no impide la aceptación del hecho religioso en estado puro y afín a nuestra naturaleza, que, para él, comprometiéndolo su palabra, muestra su mejor cara en el agnosticismo<sup>92</sup> y la mística natural. Ambos conforman su opción personal. Sádaba en su defensa de la Filosofía de la Religión reivindica, como única perspectiva posible para construirla a la razón, pero cuando sale de ahí y se adentra en sí mismo para hablar de Religión se abraza, como uno más, al ser humano:

El misticismo natural la religiosidad que es respetuosa con los anhelos de los humanos, no se hunde en la pura melancolía, y tiene en cuenta nuestra frágil estancia en este mundo y la aceptación de que no saber nada del Más Allá muchas veces puede servirnos como una especie de reconocimiento mutuo, de apretar filas entre nosotros. /.../ esta actitud supondría una vuelta sobre nosotros mismos, y llamémosla religión o, mirando al futuro, actitud religiosa, una mirada al mundo como un todo, somos parte de un todo, y una moderación de los deseos desbocados, por medio de una voluntad que nos reconcilia con el mundo entero. Esta es la postura de mi admirado Wittgenstein o Tugendhat, a mí es la que más me satisface y creo que puede tener un futuro dentro del mundo muy desarrollado, abierto, racional y científico en el cual tenemos que movernos.

Sádaba ha aportado a la Filosofía de la Religión su conceptualización y sistematización, su desvinculación y autonomía frente a la Teología y su estudio de las ciencias auxiliares de la disciplina. Pero su trabajo sobre la Religión tiene, además, ese valor que afecta directamente a nuestras vidas. La explicación que en su reflexión ha dado a esa realidad posible para el ser humano, que nos ayuda a entendernos enfrentados a los imponderables de la existencia y sus misterios. Lo sustantivo que Sádaba aporta para la vida es que nos abre a la posibilidad sosegada y armónica de la experiencia religiosa sin angustias,

<sup>91</sup> Óp. Cit. Pág. 81.

<sup>92</sup> Sobre el agnosticismo en Sádaba ver además su interesante artículo: SÁDABA, Javier. Hanson y el agnóstico, en *Teorema*, Valencia, 1976, vol. 6, nº 3, 1976, pág. 435 - 454.

culpa, obligaciones, preceptos o mandatos de ningún credo. Esta vía permite vivir en libertad el hecho religioso desligado de cualquier esclavitud que suponga la adscripción a unas creencias religiosas y se une con la intensa y extendida necesidad de espiritualidad, que contemplamos, sin tener que esforzarnos mucho, en nuestro mundo.

Pienso que la mejor forma de concluir este artículo es recoger la propuesta que sobre la religión laica de la vida cotidiana hace el agnóstico Sádaba: “mantengo un agnosticismo que llamaría profundo, quiero decir que no digo que sé que no hay nada, como el ateo, lo que digo es que no sé nada, y respeto el misterio e incluso digo que la última palabra no está dicha, y ahí me quedo, eso entra también en ser seres de posibilidades.”<sup>93</sup> En su artículo: “Dios ante el fin de siglo” define así la religión de la vida cotidiana:

Pocos como L. Wittgenstein han entendido mejor este tipo de religión. Se trata de las pequeñas ceremonias que nos unen, siquiera fugazmente, a nuestros antepasados, nos reconcilian con el futuro incierto, nos hacen sensibles ante cualquier engaño que afirme venir del Más Allá y, sobre todo, nos posibilitan expresar el desamparo, la necesidad de correr juntos, la protesta ante la indiferencia del mundo y, en fin, el deseo de una felicidad merecida<sup>94</sup>.

Hay algo de místico en la idea de Sádaba, despojada la religión de todas sus adherencias, solo queda “la nada que conocemos y la que no conocemos”, ¿la nada de San Juan de la Cruz? Queda el misterio y el silencio.

<sup>93</sup> SÁDABA, Javier. *Vida Buena y ética*. Baketik (Centro por la Paz de Arantzazu), 2009.

<sup>94</sup> SÁDABA, Javier. Dios ante el fin de siglo. *Nómadas*, 1999, nº 099.

