

También es importante destacar las posiciones de nuestro autor frente al multiculturalismo y a la ideología de lo «políticamente correcto». Compartimos plenamente su postura en la oposición liberalismo/comunitarismo: la tolerancia debe respetar a los individuos, pero no las opiniones y creencias, que pueden y deben ser objeto de un libre examen crítico al que todas deben responder; igualmente no se puede sustituir los derechos de los individuos por los derechos de las etnias, las culturas o las comunidades reforzando el autoritarismo interno de las mismas, ya que esto convierte la sociedad en una se-

rie de guetos aislados y enfrentados entre sí; se debe asegurar a todos los individuos una serie de derechos que ninguna moralidad o cultura comunitarias puede pretender anular; una idea común de participación democrática y de justicia social tiene que situarse por encima de los diferentes y plurales ideales culturales de vida buena, de forma que el «orgullo de la ciudadanía» se imponga al «fanatismo de la pertenencia»; y el diálogo exige la secularización como presupuesto previo, ya que no puede haber un diálogo simétrico cuando una de las partes pretende tener la verdad absoluta de su lado.

DEMASIADO HONOR PARA EL PAPA WOJTYLA*

Manuel Fraijó

Debo reconocer que no me resulta fácil escribir este comentario. El libro de Flores d'Arcais es muy rico. Y está brillantemente escrito. Su estilo literario, que convierte en ameno lo árido y difícil, llega a encandilar al lector. Sin embargo, la amplitud de temas analizados por Flores d'Arcais obliga al comentarista a la siempre ingrata tarea de tener que seleccionar. Asumiendo, pues, el riesgo de la subjetividad, presente en toda selección, nos referimos a continuación a algunos puntos que, en mi opinión, vertebran el análisis del autor. Sobre ellos intentaré dialogar con Flores d'Arcais. Eso sí: dejando constancia de antemano de mi respeto y admiración por este brillante y bien trabado ensayo.

* Comentario sobre el libro de P. Flores d'Arcais, *El desafío oscurantista. Ética y fe en la doctrina papal*, Barcelona, Anagrama, 1994.

1. Cristianismo y Modernidad

Flores d'Arcais es un ardiente defensor de la Modernidad ilustrada. Frente al oscurantismo del papa Wojtyła, nuestro autor se decanta por la vieja herencia de las «luces». Y lamenta, con razón, que, sin haber ensayado a fondo las posibilidades que ofrece la Modernidad, nos hayamos declarado precipitadamente «posmodernos». Flores d'Arcais se une así al coro de los que reconocen que la Modernidad es un «proyecto incompleto» (Habermas), pero irrenunciable. Con todas sus deficiencias, la Modernidad es el logro por excelencia de Occidente. Es más: la actual crisis de la Modernidad indica que «Occidente todavía debe llegar a ser Occidente» (pp. 215 s.). Modernidad significa tanto como «autonomía», «capacidad de decir no», «emancipación individual»,

«sociedad abierta», «soberanía de los individuos», «democracia», «derechos civiles y humanos», «solidaridad y responsabilidad» y un largo etcétera. Y todo ello en clave concreta. Flores d'Arcais denuncia que Occidente «ha penalizado hasta ahora al individuo real en favor de la *ideología* individualista» (p. 210). Su propuesta es clara: no hablar del hombre, sino de «los hombres».

Frente a los beneficios de la Modernidad se alza la penosa hipoteca de la religión como «opio de los individuos». Me llama la atención la extrema pobreza con que Flores d'Arcais se acerca al concepto de «religión». Habla indistintamente de religión, cristianismo, catolicismo, fundamentalismo, integrismo, animismo... Para él es todo igual. Y, al parecer, la religión hay que entenderla como la entiende el papa Wojtyla. ¡Demasiado honor para el papa polaco!

Flores d'Arcais me podrá decir que su propósito se limita, como anuncia el subtítulo de su libro, a analizar el tema «ética y fe en la doctrina papal». Pero el lector percibe bien pronto que la obra es de más largo alcance. Abundan los pronunciamientos sustantivos y taxativos sobre el hecho religioso en general. Un ejemplo: «[...] la fe es un sucedáneo, una ilusión freudiana, ansia de consuelo para exorcizar la finitud» (p. 215). Evidentemente la religión es todo eso. Pero, ¿sólo eso? ¿Es correcto definir la religión sin escuchar a los grandes filósofos y teólogos que volcaron sus energías sobre el tema? Flores d'Arcais escribe en el siglo de los Bultmann, Barth, Tillich, Rahner, Schillebeeckx, Moltmann, Pannenberg y tantos otros. ¿Es correcto ignorarlos? ¿Nos podríamos permitir escribir sobre física ignorando a los grandes teóricos de la física? ¿Podríamos hacerlo remitiéndonos únicamente a la autoridad del profesor de física que tuvimos en el bachillerato? Sospecho que no. Y pregunto a

Flores d'Arcais: ¿por qué es lícito hacerlo en temas de religión?, ¿por qué tomar como autoridad al papa Wojtyla cuyos conocimientos teológicos no superan los propios de un misionero popular de hace cincuenta años? Pienso que la religión, como la Modernidad, merece mucha más atención. Tampoco en ella nos podemos ahorrar el esfuerzo conceptual. Y ello independientemente de las propias creencias. Mi alegato no es en favor de la creencia, sino de la objetividad. Protestaría con la misma fuerza si se distorsionara a Schopenhauer. Una mediana información teológica habría impedido a Flores d'Arcais pronunciamientos como éste: «Pero el catolicismo, sin embargo, va más allá porque pretende demostrar a Dios a través de una *necesidad* emotiva» (p. 160). El catolicismo no pretende «demostrar a Dios». Hace mucho tiempo que renunció a esa empresa imposible. *Asunto diferente es lo que pretenda Wojtyla...* Flores d'Arcais insiste, con razón, en que, para el papa, Kant y Voltaire están en el origen de todos los males que nos aquejan. Pero esto no vale para el catolicismo, que se reconoce en deuda con Kant. A partir de él sabemos —muchos lo supieron también antes— que no es posible demostrar la existencia de Dios. Incluso del denostado Voltaire le llegaron al catolicismo poderosos impulsos en temas de tolerancia y defensa de causas perdidas. Pero sospecho que estos matices son difíciles de percibir si se identifica «espíritu religioso» con «lógica clerical» o «integrismo» como hace Flores d'Arcais (p. 174).

Naturalmente, desde esta óptica, la religión se convierte en el gran enemigo de la Modernidad. Si el retorno de la religión «anula al individuo» y lo entrega en brazos de una mala alteridad, el choque entre religión y Modernidad está cantado. Pero, me pregunto de nuevo, ¿es justa esta apreciación?

Desde luego, la convivencia entre religión y Modernidad y, más en concreto, entre Modernidad y cristianismo, fue siempre tensa. Y ello a pesar de que una larga y, en mi opinión, correcta tradición filosófica destaca la «esencia cristiana» de la Modernidad. Los valores que abandonó la Modernidad se encontraban afincados en suelo europeo mucho antes de que el Renacimiento alumbrase la Modernidad. Y, aunque no en solitario, el cristianismo fue cuna de esos valores. El hombre que surge del movimiento cristiano originario afronta su destino bajo el signo de la libertad, la autonomía y la responsabilidad. Y la exigencia de fraternidad es, claramente, marca de la primera hora. Y tuvo que pasar mucho tiempo hasta que pobres certezas episcopales y papales sofocaron el rigor de la duda e incertidumbre que sacudía la fe de los primeros cristianos. El libro de E.R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, es buen testimonio de ello. Es posible incluso que «ser enteramente no cristiano significaría no pertenecer a esta cultura».

Por supuesto: existe también la tesis opuesta. En nuestros días la defiende con rigor H. Blumenberg entre otros. Según él, la Modernidad no se reduce a una secularización de los viejos temas cristianos. Si así fuese, la Modernidad habría expropiado al cristianismo y habría nacido bajo el signo de la ilegitimidad. No. La Modernidad es algo más que una reedición de los grandes temas cristianos. Es lo opuesto —*Gegenposition*, dice Blumenberg— a cristianismo. El hombre moderno es autoafirmación frente a un insoponible «absolutismo teológico». La Modernidad es una quiebra epocal —*Epochenbruch*— frente al cristianismo. Existe «discontinuidad» entre el cristianismo y la época moderna. La única continuidad que Blumenberg reconoce es la «hipoteca de

los problemas», pero no la de la permanencia de un sustrato cristiano. La única herencia que nos ha legado el cristianismo es la de las esperanzas que suscitó y no supo colmar. Y justo ahí comienza la tarea de la Modernidad: deberá ocupar el espacio que ha dejado vacío el cristianismo y ofrecer a nuestros grandes problemas respuestas más plausibles que las ofrecidas por una teología trasnochada. Sólo en un punto coinciden cristianismo y Modernidad: así como el cristianismo primitivo no pudo escapar a los problemas que le planteaba la Antigüedad, aunque algunos le eran ajenos, de la misma forma, tampoco la Modernidad puede volver la espalda a los temas que la fe cristiana ha dejado pendientes.

No es éste el lugar apto para dilucidar cuál de las dos posturas es, históricamente, más correcta. Pero ambas introducen un grado de complejidad del que parece carecer el análisis ofrecido por Flores d'Arcais. En ese sentido, me parecen más ajustadas a la realidad de los hechos. En efecto: lo que cantan los hechos es que ni la Modernidad acabó con el cristianismo ni el cristianismo logró frenar los impulsos de la Modernidad. Han sido como esos matrimonios que andan siempre a la gresca, pero nunca se separan. Y es que, en el fondo, Modernidad y cristianismo están mutuamente endeudados. Pienso que es difícil exagerar los beneficios que la religión cristiana ha recibido de la por ella tan denostada Modernidad. No nos engañemos: fue el arrollador empuje de la Modernidad lo que mitigó supersticiones, fanatismos e intolerancias cristianas; fue ella quien desacralizó fetiches e insoponibles fardos autoritarios; fue ella quien creó instrumentos de análisis crítico que, aplicados a las tradiciones cristianas, les otorgaron rigor y contribuyeron a su plausibilidad. Y fueron sus hombres más preclaros quienes, al convertir al cristianismo

en centro de su reflexión filosófico-teológica, acentuaron su dignidad y vigencia. Todo esto pone al descubierto la extrema miopía de una autoridad eclesial que, con el arrojo que otorga la ignorancia, se autofirmaba lanzando anatemas contra todo lo moderno. Un deporte que conoce y practica a la perfección el papa Wojtyla.

Por su parte, también la Modernidad puede mirar, agradecida, al cristianismo. Para bien o para mal, la religión cristiana es el almacén espiritual de Occidente. Fue ella la que, durante siglos, nos empujó. El resultado no parece, ciertamente, muy alentador. Pero tampoco sabemos dónde estaríamos si nos hubiesen configurado otras instancias. Eso sí: la Modernidad recibió del cristianismo una casa en ruinas. Todo se tambaleaba. Pero, al fin y al cabo, estaban puestos los cimientos, resistían algunas paredes y había andamios y materiales para iniciar una reconstrucción. Una reconstrucción ciertamente muy lenta y costosa. Pero siempre preferible a partir de la nada. Kant, y muchos otros, fueron conscientes de ello. Por eso prefirieron la herencia al derrumbe total.

Concluyo este apartado. Su finalidad era mostrar que la relación entre cristianismo y Modernidad es, en mi opinión, más rica y compleja de lo que trasluce la obra que comento. Suponiendo, naturalmente, que yo haya comprendido bien a Flores d'Arcais. Por supuesto: el cristianismo del papa actual es incompatible con la Modernidad. Pero ese no es el único cristianismo. Wojtyla es tan efímero y pasajero como los demás papas que le precedieron. No parece correcto identificar al cristianismo con él. Si el cristianismo fuese lo que predica el papa polaco, tal vez nunca habría llegado a articularse como religión. Y, desde luego, no habría llegado ni al primer concilio de Jerusalén. Es incluso probable que el papa polaco no

hubiese «tolerado» la pluralidad y divergencias de los cuatro evangelios. Los habría «sintetizado» en un gran catecismo de la Iglesia católica. Y un conocido teólogo, llamado Pablo de Tarso, se las habría tenido que ver con el banquillo de los acusados, tan eficazmente administrado por el cardenal Ratzinger.

2. ¿Arrasa Wojtyla?

El desafío oscurantista es un duro alegato contra el papa. Flores d'Arcais lo acusa de aprovechar los agujeros de la Modernidad para introducir su oscurantismo. La denuncia de los males de la Modernidad, «elaborada ayer por el púlpito de Frankfurt», es «reiterada hoy desde la cátedra de Pedro» (p. 27). Entre paréntesis: la comparación es de dudoso gusto. La noble Escuela de Frankfurt no coincide con el actual representante de la cátedra de Pedro ni en la denuncia de los males.

Pero, dejando a un lado los gustos, el análisis de Flores d'Arcais es lúcido y certero. El papa, consciente del «extravío» general que atraviesa Occidente, se ha propuesto recristianizarlo. Es un buen momento para los salvadores espontáneos, y Wojtyla se ha propuesto no dejar pasar su gran oportunidad. Su fino olfato le dice que puede «monopolizar la esperanza». El fracaso de los socialismos, la caída del muro de Berlín y la crisis de valores que sacude al viejo continente son caldo de cultivo para introducir mensajes fuertes y seguros. A ello se apresta Wojtyla. Su recristianización huele a Edad Media. Con talante de vencedor —el papa se adjudica el eclipse del comunismo y el derrumbe del muro— Wojtyla extiende su gran receta para Occidente: luchar contra el laicismo y elevar la moral católica a moral de Estado. Con las consiguientes concreciones: no al aborto, a la píldora, al preservativo, al divorcio, a la homosexuali-

dad. En definitiva: no a la emancipación de la tutela eclesiástica. La concreción puede alcanzar grados insospechados: los farmacéuticos son invitados a no vender preservativos.

Wojtyla lo tiene claro: en lugar de modernizar el cristianismo —tarea que asumió el concilio Vaticano II— desea cristianizar la Modernidad. Para ello es necesario impedir que la razón se emancipe de la fe y los concilios. Hay que inculcar al desconcertado Occidente que, sin una verdad trascendente, no hay normas seguras. Y, por supuesto, la verdad trascendente la administra la autoridad eclesiástica. De nuevo: la norma católica se convierte en ley de Estado. Imbuido de celo mesiánico, el papa no retrocede ante los excesos: el aborto es un infanticidio comparable a los hornos crematorios. El papa lleva a cabo una «excomunió global del mundo». Su única propuesta salvífica consiste en apelar a sí mismo. Se ha propuesto ocupar el espacio que dejaron libre tantas esperanzas desilusionadas. Ofrece sus «certezas» como solución. La duda, el disenso y la libertad están de más. Su lugar debe ocuparlo la obediencia a las normas emanadas de la Santa Sede. Wojtyla quiere curar los males del presente —los derivados de la Modernidad— reintroduciendo los males del pasado, es decir, los propios de una humanidad menor de edad, pendiente de los oráculos eclesiásticos del papa de turno.

Estas son, a grandes rasgos y reconstruidas libremente por mí, algunas de las acusaciones que Flores d'Arcais dirige al papa. Wojtyla es para él el exponente perfecto de un humanismo reaccionario e integrista. Y, sin embargo, considera que Karol Wojtyla «es el gran ideólogo, el único, de este final de milenio» (p. 221). Llega incluso a escribir que Wojtyla «arrasa» (p. 39). No comparto esta apreciación. Ni considero al papa el único

ideólogo de este fin de siglo ni creo que arrase. Wojtyla cosecha muchos aplausos, pero poca obediencia. Las multitudes que aplauden enfervorizadas su discurso integrista no siguen las pautas por él marcadas, al menos en Occidente. Esa religión especializada en temas de alcoba tiene pocos seguidores. Y, si en el Tercer Mundo los tiene, no se debe al discurso del papa, sino a la penuria y a la pobreza. Si en esos países sigue aumentando la natalidad no se debe a que sus habitantes sean fieles y obedientes a la doctrina papal, sino a la falta de medios e información.

En este sentido, considero que el éxito de Wojtyla es más mediático que doctrinal. Triunfa ante los medios de comunicación, que domina a la perfección. Se aplaude al actor, pero no al ideólogo. El capital intelectual que exhibe es exiguo y trasnochado. Nuestro paso por la Modernidad, por incompleto y titubeante que sea, nos impide retrocesos de esa magnitud. Podemos ser oyentes del papa, pero no ejecutores de sus consignas. El aplauso a su discurso contra el preservativo no está reñido, en Occidente, con el uso generalizado del preservativo.

El «arrasar» de Wojtyla es, pues, muy peculiar. Los contenidos de su mensaje no entusiasman. Es más: los cristianos más serios y comprometidos están deseando que pase la hora de este papa. Incluso muchos obispos lo consideran «una catástrofe para la Iglesia». Y es que el principal reproche que cabe hacer a Wojtyla es de índole teológica. Es, naturalmente, un tema en el que no entra Flores d'Arcais. Tampoco yo puedo hacerlo con el esmero que el asunto merecería. Quisiera, sin embargo, dejar apuntado que la bestia negra de este pontificado han sido los teólogos. Los más significativos han visto su hoja de servicios emborronada con procesos inquisitoriales, interrogatorios humillantes en los que no se respetan los más elemen-

tales derechos humanos, y retirados de la *venia docendi*. Y es que, desde el comienzo de su pontificado, este papa ha llevado a cabo una insoportable simplificación del cristianismo que la teología no tolera. El cristianismo no se reduce a un trasnochado recetario moral ni a exhortaciones a la paz más aplicables a la guerra de Troya que a la guerra del Golfo y demás conflictos de la hora presente. Wojtyła ha reinventado un cristianismo sin mordiente ni capacidad de transformación. En sus manos, el mensaje de Jesús palidece. Desea que el dogma no se roce con la exégesis de los textos bíblicos. Su inmovilismo teológico es llamativo. Y se ha rodeado de guardianes miopes del «depósito de la fe» que en todo lo que se mueve olfatean peligro y herejía.

En este contexto, el choque con los grandes teólogos estaba cantado. A Wojtyła no le ha temblado la mano al despedir o reducir al silencio a los hombres que más denodadamente se han esforzado por mostrar la plausibilidad del cristianismo. A Hans Küng, que le solicitaba una entrevista de media hora para exponerle sus razones, no lo recibió. A Karl Rahner le dedicó diez minutos. Finalizada la entrevista, Rahner comentó: «tuve la impresión de que no me escuchaba nadie...». Y es que este papa no necesita a los teólogos. Se las arregla muy bien con unos cuantos moralistas de la vieja y rancia escuela que le soplen la letra muerta de los antiguos y, para él, buenos tiempos pasados.

Espero que, desde este horizonte, el amigo Flores d'Arcais entienda mi «enfado» cuando constato que otorga a Wojtyła el inmerecido honor de fijar la esencia de lo cristiano. Lo de Wojtyła es «otra religión» difícil de reconocer desde la matriz cristiana. El cristianismo es difícil de asumir, pero no difícil de admirar. Contiene una insospechada profundidad de espíritu que, siglo tras siglo, hasta llegar a noso-

tros, filósofos y teólogos intentaron desentrañar. Lo de Wojtyła, en cambio, tiene poco que desentrañar. De ahí la conveniencia —la necesidad— de distinguir entre el papa actual y el cristianismo. Es lo menos que se merece el movimiento religioso puesto en marcha por Jesús de Nazaret.

3. La finitud, siempre blindada

Alguna vez he oído a Fernando Savater decir que no quiere que las religiones le arrebatan su muerte. La considera lo más suyo, un asunto muy personal en el que nada ni nadie debe inmiscuirse. Algo parecido afirma Flores d'Arcais: no desea que la religión le camufle la finitud. El miedo a la finitud es el principal filón de las religiones. Es más: «La totalidad de la historia de la filosofía moderna podría ser interpretada como incansable exorcismo contra la finitud, tantas veces encontrada e inequívocamente descubierta (por lo menos a partir de Kant), pero después inmediatamente traicionada y rechazada en la restauración del finalismo o de lo eterno...» (p. 219).

Las estrategias de fuga para huir de la «ineludible finitud» son múltiples. Flores d'Arcais señala algunas: racionalización, rechazo, consuelo, absolución, etc. El «horror por la finitud» busca refugio «en cualquier parte». Intentando escapar a la responsabilidad de ser dueños de nuestro propio destino, de ser creadores del sentido y de la norma, nos refugiamos «en los vínculos de la comunidad de tierra y de sangre, en las raíces de las creencias, en las nostalgias de una norma objetiva, en la ilusión de las equivalencias posmodernas» (p. 219).

La religión es uno de los factores que pretenden robarnos «la apasionante *tierra desolada* de la ineludible finitud». Habla de una finalidad e intencionalidad inexis-

tentes. El cosmos está vacío de sentido. No hay más sentido que el que nosotros podamos crear con nuestra irrenunciable libertad. Es inútil esperar nada de arriba. «No existe ningún misterio que revelar» (p. 218). Estamos solos. El mundo es nuestro. Ningún Dios puede dispensarnos de nuestra responsabilidad. No tenía razón Heidegger —Flores d'Arcais le llama el «hechicero de Messkirch»— cuando concluía que sólo un Dios puede salvarnos. La salvación procedente de un Dios sería un regalo envenenado ya que nos salvaría «de la responsabilidad y nos ofrecería una coartada» (p. 221).

Como observará el lector, el libro que comentamos es algo más que un análisis de la ética y la fe en la doctrina papal. Su autor posee una cosmovisión materialista que preside todo el *ductus* de la obra. Una cosmovisión en la que el azar se alza con el honor de ser la única explicación plausible del origen del hombre y del mundo. Flores d'Arcais hace suya la frase de Monod: «Nuestro número salió en la ruleta» (p. 155). Y, remitiéndose a Hans Jonas, concluye: «Cualquier sufrimiento *individual* y cualquier abuso de poder hacen inaceptable la hipótesis de un Dios al mismo tiempo justo y omnipotente» (p. 153). Y, si alguien se pregunta cómo han adquirido los seres humanos la capacidad de tener creencias morales, recibe de Flores d'Arcais y de François Jacob, a quien éste se remite, la siguiente respuesta: que contesten los biólogos (p. 165). Por último: al «delirante deseo de sentido que alimenta la religión» no hay respuesta. Flores d'Arcais se expresa con toda la claridad deseable: «Ahora *sabemos*, irremediablemente, la respuesta a la pregunta sobre el sentido: nada» (p. 218).

No tengo nada que objetar a esta visión materialista de la realidad. Es una de las posibilidades a las que es posible aferrarse en la búsqueda de un cuadro inteligible

del mundo. Lo que me llama la atención es que para Flores d'Arcais es *la única* posibilidad. Y me pregunto si la realidad ofrece asidero para tanta contundencia. Flores d'Arcais acumula, en apoyo de su decantamiento, numerosas citas de pensadores materialistas. Pero, uno esperaría, de un acérrimo defensor de la Modernidad como Flores d'Arcais, algún espacio para la duda. No es así. Su opción materialista carece de fisuras. Me sigo preguntando si esta contundente asertividad es compatible con la apasionada defensa de la Modernidad ilustrada llevada a cabo por Flores d'Arcais. La Modernidad vino después de la Edad Media, época de contundentes certezas y seguridades, de dogmas infalibles y de autoridades sagradas. La cultura moderna conmovió todo ese universo monolítico. Al proclamar la autonomía del sujeto y lanzarlo a la aventura de pensar y decidir libremente abrió, inevitablemente, las puertas a la duda. No parece posible pensar sin dudar. La duda epistemológica y ontológica parece, pues, la única respuesta razonable ante la complejidad de todo cuanto nos rodea. De hecho, Flores d'Arcais denuncia la incapacidad de la religión para dudar. Es uno de sus grandes reproches hacia Wojtyla. Por eso me sorprende que también él caiga en la trampa de la certeza. Las certezas de Wojtyla son de índole teológica; las de Flores d'Arcais de índole materialista. ¿No sería más acorde con la Modernidad reconocer que no vemos el cuadro en su totalidad y que ello nos impide los pronunciamientos definitivos sean estos de carácter teísta o materialista? ¿No nos invita la compleja realidad de la vida a un respetuoso escepticismo cargado de cautela, indecisión y perplejidad? ¿Cabe otra alternativa ante lo que Dilthey llamó «el espantoso enigma de la vida»? Preguntas y más preguntas.

Por último: he titulado este apartado

«La finitud, siempre blindada». Debo explicar este título. He tenido la impresión de que Flores d'Arcais teme que nos ahorraremos la finitud. Es, sobre todo, su gran reproche frente al hombre religioso. Sospecha que la religión está mal avenida con la finitud. Es muy bueno el capítulo que titula «El pecado de la finitud». En él habla del «horror a la finitud», del «pánico insoportable a la muerte».

En mi opinión, su temor es infundado. La finitud es un bien, o un mal, asegurado. Su blindaje es perfecto. Nadie nos la va a robar. Ni siquiera la religión. De hecho el cristianismo no promete la superación de la condición finita. Incluso los resucitados seguirán siendo seres finitos. Es más: la finitud alcanza al mismo Jesús resucitado.

Asunto diferente es el tema de cómo encarar la finitud. A diferencia de Flores d'Arcais, yo no tengo nada contra los que se rebelan frente a la finitud. Es más: creo que es una suerte que la humanidad no acepte resignada la finitud. Siempre será bueno rugir en la jaula, aunque no nos sea dado abandonarla. De hecho, la humanidad ha realizado pequeñas reparaciones de su finitud. Son parches, pero algo es algo. La finitud ha perdido algunas batallas. Vivimos mejor que en los tiempos de Alarico. Científicos y artistas, incluso filósofos y teólogos, lograron, a veces, que la finitud se batiera en retirada. Claro que siempre retorna. Y, al final de los finales, se viste de negro y, convertida en muerte, se resarce sobradamente de todas las pequeñas derrotas que hemos logrado infligirle.

Finalmente: creo percibir en el pensamiento de Flores d'Arcais una especie de heroicidad frente a la finitud. Rechaza contundentemente el «consuelo» que de-

terminadas instancias, sobre todo religiosas, ofrecen para hacer más llevadero el lastre de lo finito. Casi me atrevería a decir que, para Flores d'Arcais, el ideal es que todos nos operemos sin anestesia. Tiene grandes reparos frente a los narcóticos y, sobre todo, frente a su principal fabricante, la religión.

Hay mucho que admirar en esta sobria grandeza heroica que huye de las mitigaciones y del precio que se suele pagar por ellas. Flores d'Arcais desea permanecer erguido, sin muletas ni anestesia, ante lo inevitable de la condición humana. Entre nosotros teorizó y practicó esta hidalguía Tierno Galván. La reconciliación con la finitud fue su divisa.

Pero, la admiración de esta actitud no debe conducirnos a intentar generalizarla. Es tan difícil vivir y morir que no deberíamos reñir ni zandar a los que, carentes de fuerza, solicitan ayuda y algún género de subvención para llegar dignamente al final. Es posible que el ideal sea la entereza que no implora ni sabe de consuelos. Pero no es universalizable. «Alienación —escribe Flores d'Arcais— es el rechazo a aceptar nuestra condición de finitud» (p. 224). Es posible. Pero nadie escapa a una cierta dosis de alienación. El recurso a la religión para paliar o hacer soportable la finitud no es necesariamente más degradante que otras imploraciones de ayuda. Y casos habrá —es posible— en los que no sea degradante en absoluto.

Deseo concluir estas reflexiones agradeciendo a Flores d'Arcais su magnífico libro. Su contenido, rico y sugerente, dará que pensar a cualquier lector. Me gustaría no haber traicionado las líneas maestras de su pensamiento. Pero eso sólo él puede juzgarlo.