MARXISMO Y CRISTIANISMO EN DIÁLOGO

La Iglesia, al dirigirse al mundo de hoy, ha de tomar en consideración un fenómeno tal como el del comunismo marxista. Por lo mismo, el cristiano no puede contentarse con una caricatura del marxismo para desentenderse, así, cómodamente de lo que éste recrimina a nuestro vivir la fe --y, en consecuencia, a esta misma fe--. Sólo en un esfuerzo por comprender lo que él dice de si mismo y de nosotros, podremos hallar en esta nuestra fe (comprendida en su autenticidad y auténticamente vivida) el fundamento más radical de lo que el marxista afirma buscar sinceramente, creyendo tener que oponerse a la fe. El diálogo cristiano-marxista es hoy ineludible.

Presentamos, por ello, las reflexiones de R. GARAUDY sobre el tema. El destacado representante del comunismo francés expone lo que el marxismo significa para él genuinamente, relacionándolo con el cristianismo. Reconoce, por un lado, lo que éste ha aportado a la humanidad; e indica, por otro, las objeciones críticas que suscita también históricamente dicho cristianismo, incluso en nuestros días.

Ofrecemos, tras este primer articulo, algunas aportaciones de J.B. METZ como respuesta cristiana a la presente exposición de GARAUDY.

Christian-Marxist Dialogue, Journal of Ecumenical Studies 4 (1967) 207-222

Las estructuras dominan al hombre actual. La terrible fuerza de la prensa y de la publicidad, de la radio, el cine y la TV es utilizada para determinar el comportamiento de los individuos según estructuras dadas y esquemas prefabricados: se crean reflejos condicionados, reacciones masivas de cualquier tipo. Se olvida la dimensión creadora y de iniciativa que el individuo -como sujeto responsable- tiene en la historia.

El existencialismo -que nació como proclama de lo individual y subjetivo, y se robusteció como defensa de la responsabilidad personal, en unos tiempos de guerra, de totalitarismo hitleriano o de socialismo negador del individuo- está hoy a punto de desaparecer, precisamente por haberse traicionado a sí mismo. Incapaz de establecer -a partir de la *pura* subjetividad- una ciencia del hombre, el filósofo de la existencia se ha desengañado de sus ideas y de su actitud de protesta, que no conducía efectivamente a nada. Y se ha acogido al intento de erigir sistemas que incluyan instituciones, obras o credos y que den a la ciencia de lo humano una posición equivalente a la que ostenta la ciencia de la naturaleza y la técnica. La seducción de la estructura se ha extendido, así, a la filosofía, a la literatura e incluso a las costumbres...

MARXISMO Y CRISTIANISMO

Ante semejante situación inhumana, marxistas y cristianos han de defender juntamente los valores fundamentales del hombre.

El marxismo es un humanismo

El marxismo ateo -que es el ateísmo del s XX- es esencialmente un humanismo: rehúsa cualquier tentación de privar al hombre de su poder creador y autoconstructivo. Y no

parte de una negación, sino de un afirmación: la autonomía del hombre. Como dijo Marx, hace ya un siglo, "el ateísmo llega a la existencia del hombre a través de la *negación* de Dios. Pero el socialismo podrá prescindir de este rodeo: él es la *positiva* autoconciencia del hombre".

Cierto que el ateísmo marxista es heredero de las luchas que los ateos de los s XVIII y XIX sostuvieron en favor de la liberación del hombre y de su pensamiento. Es heredero del humanismo de Fichte y Hegel, restableciendo al hombre en la posesión de poderes tradicionalmente atribuidos a Dios. Y, heredero también del humanismo de Feuerbach, se opone a la religión que separa al hombre de la mejor parte de sí mismo, al proyectar sus virtudes y esperanzasen Dios. Pero se distingue de sus predecesores porque no mira la religión como una mentira inventada por déspotas o una ilusión de la simple ignorancia. Marx y Engels se han referido a las mismas necesidades humanas a las que respondía -por caminos oscuros- la religión.

La ambigüedad del cristianismo

La religión -para Marx- es *reflexión* sobre una miseria real y, a la vez, *protesta* contra dicha miseria.

Como *reflexión*, se presenta como explicación y justificación del orden existente. De ahí que sea generalmente utilizada como arma de dominio sobre las masas: el orden establecido es querido por Dios, el hombre ha de someterse y obedecer. El dogma del pecado original, por ejemplo, ha sido utilizado en este sentido: para San Agustín, "Dios introdujo la esclavitud en el mundo como castigo del pecado; suprimirla sería rebelarse contra su voluntad". La Iglesia asimismo ha santificado, como queridos por Dios, diversos tipos de dominio de clases (esclavitud, servidumbre, salario), y su "doctrina social" ha mantenido esta orientación. Semejante experiencia histórica, innegable, la resumía Marx lacónicamente: "La religión es el opio del pueblo".

Pero, como *protesta*, la religión lleva también a buscar un camino que nos libre de la miseria. Y, así, ya no es un modo de pensar sino de actuar, no una ideología sino una fe, un estar en el mundo activamente. En este sentido, la concepción marxista de la religión no debe ser reducida a lo de "opio del pueblo", aunque tal enunciado responde a una constatación histórica, verificable aún hoy ampliamente. El marxismo no habla de la religión de modo metafísico, sino como historiador y materialista: pretende conocer el papel que la fe puede juzgar bajo circunstancias históricas, a analizar científicamente. La tesis de que la religión, en todo tiempo y lugar, aleja al hombre de la acción, del trabajo y de la lucha está en contradicción con la realidad histórica. Siguiendo a Marx, es preciso descubrir el sentido humano y social que la religión oculta en su mismo gesto de dirigirse hacia el cielo de una salvación personal.

Papel del cristianismo en nuestra civilización

La sabiduría greco-latina era el intento de situar al hombre en relación a una totalidad de la que era parte (parte del cosmos o de la ciudad, en un orden de la naturaleza o de conceptos). El mundo era algo dado: conociendo su última realidad -fuera éste tangible

o inteligible, orden de la naturaleza o de conceptos-, el hombre lograba su más alta dignidad -la conciencia de su destino y felicidad- y su liberación.

El cristianismo rompió con semejante cosmovisión. En la línea del judaísmo, sustituía la filosofía del *logos* o concepto por la de la *creación.* Así, en San Agustín el hombre ya no se mide en relación a la tierra y estrellas, ni según las reglas de la ciudad o dé lo universal: el hombre no es una simple parte de una totalidad, sino que existe en su peculiaridad propia, como subjetividad e interioridad dependientes de la llamada de Dios, que vive en él y le sitúa sobre cualquier orden establecido. Si el mundo no es ya el desarrollo de una ley meramente racional, sino un don del amor, el hombre tampoco alcanza grandeza adueñándose de esta suprema ley (ley de la ciudad o eterno orden del cosmos), sino que la posee por ser igual a Dios, creador de su propio destino -en el dar y amar- como principio de un futuro absoluto. Un futuro no como lógica continuación de un pasado -puro momento de la totalidad ya dada-, sino como posible comenzar una vida nueva, en respuesta a la llamada de Dios. Un Dios no como totalidad, concepto o armoniosa imagen del mundo, sino como Persona, un Dios escondido al que no puede llegar conocimiento alguno, sólo accesible en la oscuridad de la fe.

La antigüedad greco-romana y la judeocristiana han sacado a luz dos aspectos del humanismo: dominio racional del mundo -iniciativa propia del hombre, como historia. La tarea del Occidente era recoger ambos cabos. Pero el Renacimiento no supo aunarlos: con el Humanismo resurgía la ambición clásica de un dominio -matemático, técnico y experimental- del mundo, mientras que en la Reforma se reafirmaba el anhelo cristiano, ante la divina e infinita vocación del hombre en el centro de su misma irremediable limitación (teología luterana del pecado y la gracia, o de la predestinación en Calvino). La filosofía alemana supuso el primer gran intento de síntesis: a partir de Kant y Fichte se establece la necesidad de una ley racional -sin la que no habría ciencia ni mundo- y la libertad de la acción creadora del hombre -sin la que tampoco habría iniciativa moral ni responsabilidad, es decir, historia-. Pero el esfuerzo no logró su consumación: surgió por una parte el magnífico sistema racional de Hegel, y, por otra, la afirmación kierkegaardiana de la inviolable subjetividad del hombre, a la vez que de la trascendencia.

El problema de la trascendencia

Subjetividad y trascendencia son inseparables en el cristianismo. Es más: en él se llega a la primera por el camino de la segunda. Pero trascendencia es un término resbaladizo, con una historia llena de confusión. Tradicionalmente significa creencia en un mundo de más allá, en lo sobrenatural, con lo que comporta de irracionalidad, milagros y misterios. Nociones que abocan siempre a una decepción.

Y es que la concepción cristiana de la trascendencia no es más que una expresión alienada de la misma naturaleza humana en su crecer hacia la cultura. El hombre, en efecto, trasciende las cosas y los animales, aun perteneciendo a la naturaleza. Ahora bien: el origen de este trascender -explica Marx- coincide con la aparición del trabajo específicamente humano -en el que se da un "salto cualitativo", un crecer y un trascenderse del hombre con relación a la naturaleza-: a partir de un trabajo, cuya ley era su propio fin, el hombre surgía por encima de las otras especies e iniciaba una evolución histórica, cuyo ritmo no es paralelo al de la evolución biológica. De hecho, pues, la

naturaleza misma es la que crece, dialécticamente, hacia la cultura. El cristianismo, en cambio, no hace sino expresar la reacción del hombre que, sorprendido ante la maravilla del umbral superior alcanzado, proyecta una sobrenaturaleza, un más allá cargado de promesas y amenazas.

El atributo específico del hombre -su iniciativa creadora- es transferido a Dios. Lo que era un proceso de "transcendencia" -en el estricto sentido etimológico del término- se convierte en típico proceso de "alienación". De ahí que, junto al sentido de subjetividad qué el cristianismo aporta a la historia, nos encontramos también en él con fatalismo y sumisión, reincidiendo en temas neoplatónicos como el de renuncia al mundo.

El cristianismo y el amor

Junto con la "auto-trascendencia" y "subjetividad" (el hombre es capaz de comenzar un nuevo futuro: tensión entre mundo exterior y acción humana) el amor supone una contribución incuestionable del cristianismo en la formación de lo humano. Y ya se ve que si el hombre no puede ser reducido a mero producto de estructuras, y si -de acuerdo con Marx- las estructuras presentes impiden el desarrollo de su interioridad, este amor al hombre se hará estéril cuando, como protesta frente al mundo, sé proyecte en otro mundo del más allá.

Precisamente es en contraste con el *eros* platónico como el amor cristiano cobra toda su peculiaridad, su novedad histórica. A través de la belleza de los cuerpos y de los espíritus, se nos lleva -en Platón- al amor de la belleza en sí misma, fuera del mundo de los otros y fuera del tiempo. El *otro*, pues, no es amado por lo que él mismo es, sino sólo utilizado como medio: para el *eros* no existe prójimo, no se ama al otro, sino al amor en abstracto. El *agape* cristiano, en cambio, supone un giro radical, un auténtico amor al otro.

Es cierto que el cristianismo recibió influjos helénicos. Pero el amor genuinamente cristiano no puede confundirse con variantes platónicas de un más allá que pide dar la espalda al mundo. Semejante dualismo -apariencia y realidad, cuerpo y alma- caracterizó más bien a la herejía (desde el docetismo hasta los cátaros), mientras que la enseñanza cristiana, incluso contaminada de gnosticismo, se mantuvo en la línea de la *encarnación*, guardando una actitud muy concreta con respecto al prójimo. En cada ser humano está Cristo, el Dios vivo. Amar al hombre es amar a Dios. De ahí que la mística, a su vez, pueda evocar el amor divino con la imagen del humano.

Pueden descubrirse, en el cristianismo, resabios milenaristas, ciertas formas de amor cortesano o una "imitación de Cristo" entendida como desprecio del mundo, e incluso hipócritas condenaciones de la carne. Pero para él, en su origen y en su esencia -como experiencia central de la Encarnación-, ir hacia Dios no implica apartarse del mundo. Así, Belarmino hablará de "subir hacia Dios ponla escala de las criaturas" y Teilhard de Chardin de un "ir más allá, yendo a través", de un "trascender atravesando": "llevando el mundo a cuestas con nosotros es como avanzamos hacia el seno de Dios".

¿Puede incorporar el marxismo lo esencial del cristianismo?

A través del amor encarnado a Cristo, se reconoce en el cristianismo un valor absoluto al otro y al mundo. Semejante contribución a la comprensión del hombre, ¿tiene también en el marxismo su justificación? ¿O carece éste, como a veces se ha dicho, de una base teórica para reconocer el valor absoluto de la persona humana?

Se ha acusado recientemente a Marx de tomar a Hegel limitándose a llamar "especie humana" lo que él denomina como "espíritu absoluto", reduciendo así lo individual y su realización a la simple realización de la *especie* universal: "la ley de la especie aniquila el poder del hombre como persona", enuncia el pastor Gollwitzer. Y el padre Girardi prosigue: la concepción marxista de la praxis y revolución -como valor absoluto y como criterio de valor- no parece reconciliable con el principio del valor absoluto de la persona. Sin embargo, el presupuesto de tales objeciones -por el que se identifica el marxismo con *Hegel* o con un *pragmatismo*- confunde las cosas.

Marx, en efecto, no se limita a una sustitución meramente verbal de *Hegel* -poniendo "materia" donde dice "espíritu"-, sino que es una inversión radical. Marx rechaza el *conocimiento absoluto* hegeliano, así como la correspondiente noción de *fin de la historia*. Frente al sistema cerrado, establece el principio abierto de una creación sin límite: con lo cual no puede pensar en una totalidad fija en la que el papel del individuo se reduzca a perderse en la realidad del todo. Pensar esto sería una interpretación totalitarista, fascista o racista de la especie humana o de la nación. Marx concibe la realidad como una incesante creación del hombre por el mismo hombre. El comunismo no es el fin de la historia, sino el fin de una historia pre-humana. Y el *Manifiesto comunista* lo define como aquella asociación en la que el libre desarrollo de cada uno condiciona el libre desarrollo del todo.

He ahí que tampoco pueda confundirse el marxismo con un *pragmatismo*. La revolución social no es un *fin* en sí mismo, ni el fin último marxista -al que deba sacrificarse todo lo demás-. El fin último de toda acción y tarea del comunismo militante es hacer un hombre de cada ser humano: hacer de él un creador, un centro de iniciativa, tanto en lo económico y político como en el plano de la cultura y el amor o en lo espiritual. Sin lugar a equívocos, la revolución social -abolición del sistema de propiedad privada de los medios de producción- es sólo la *condición* absolutamente necesaria para el desarrollo de la persona. Ahora bien: hablar de la espiritualidad del hombre olvidando las condiciones para su realización, o especular sobre su fin guardando silencio sobre los medios para conseguirlo, es incidir en una hipócrita exaltación del hombre contribuyendo, a la vez, a su aniquilación bajo las condiciones históricas que lo subyugan.

Fundamento marxista del valor absoluto de la persona humana

Según Marx, "un ser es dueño de sí mismo; es libre cuando se da su propia existencia". Pero esto -critica Gollwitzer- deforma el concepto de libertad y de hombre: aísla a éste no sólo del mundo de las cosas, sino también del de los otros hombres, reduciéndolo a la soledad más radical. Una tal interpretación, sin embargo, de las palabras de Marx se apoya en la falsa comprensión de aquel otro enunciado suyo, según el cual lo individual se define por "la totalidad de *sus* relaciones sociales". Es decir: se interpreta esto como

si para el marxismo no existieran individuos, centros de subjetividad creadores de sentido, ni hombres que hacen la historia, sino sólo la "totalidad de *las* relaciones sociales". Ahora bien: Marx ha negado explícitamente tal interpretación y ha recalcado, más bien, la contradicción -tan propia de cualquier sistema de clases- que se da entre la vida personal y unas estructuras económico-sociales que pretenden hacer del hombre un mero soporte de relaciones de productividad.

Ahí estriba precisamente la diferencia del marxismo con respecto a cualquier materialismo precedente, en el que la subjetividad era reducida a una simple y pasiva reflexión de un mundo interno ya dado, preestablecido en su mecanicismo estructural. El gozne de la libertad, para el humanismo marxista, está en la subjetividad y en su simultánea referencia a los otros hombres y al mundo. El motor de la historia no es un sujeto *abstracto,* no es el "espíritu" hegeliano, sino el hombre *concreto,* definido por la totalidad de sus relaciones sociales (al igual que el objeto material se define -en su infinita inexhauribilidad- por las relaciones con la totalidad de los objetos).

Si la realidad con que se encuentra el físico es inagotable -como dijo Lenín-, cuánto más lo será la realidad humana, que goza de la infinita complejidad de la vida, de la conciencia y de lo social... La tesis de la materia inexhaurible en todos sus niveles se relaciona, pues, con la del trabajo como radical producir formas nuevas del ser material, en un horizonte de infinitas posibilidades creativas. Materia y hombre, en recíproco intercambio de diálogo, se enriquecen sin fin mutuamente. Sólo así puede brotar la riqueza del concepto marxista de libertad, según el cual el valor del hombre consiste en ser un principio de actividad creadora.

El respeto a la persona humana en el marxismo y en el cristianismo

El hombre, como ser supremo, no es para el marxismo "una idea abstracta del hombre futuro", sino "el prójimo en su existencia concreta", que -con su actividad cognoscitiva y su amor- es fuente incesante de enriquecimiento humano para los otros, y sin el cual no podríamos existir como personas, ya que esto es sólo posible a partir de lo que otros nos aportan. Reducir esta dimensión de relaciones humanas a mera abstracción impersonal es caricaturizar y empobrecer la realidad marxista. Como también lo es atribuirle que toma la vida individual como simple medio para realizar el fin de la especie humana (lo cual equivaldría a anular el respeto debido a cada persona).

Pero, simultáneamente, la defensa del individuo y del respeto a la persona -por su valor infinito- no puede en modo alguno paralizar el esfuerzo por conseguir una organización más humana de las relaciones sociales. Y en la lucha que esto supone inevitablemente, el problema de los medios a emplear --*violencia o no violencia*- surge tanto para los cristianos como para los marxistas. Aquellos no lo pueden negar.

Estamos embarcados en la vida y, si no queremos evadimos de ella, hemos de tomar partido en el confrontamiento de fuerzas antagónicas. Condenar la violencia de la rebelión de los esclavos es pronunciarse ya a favor de la violencia de quienes los han esclavizado. Si el cristianismo acepta el servicio militar -y no lo ha rechazado desde Constantino-, ¿por qué no puede aceptar el tomar parte en un movimiento de resistencia o de revolución? Si acepta la violencia del soldado y rechaza la del revolucionario,

quiere decir que no rechaza los medios revolucionarios -violencia idéntica a la, del soldado-, sino el fin mismo de la revolución.

En este sentido, ¿es cierto que la Iglesia se opone al marxismo, ante todo, por ser ateo? ¿No será, más bien, por su carácter revolucionario? Ahora bien: sólo es posible un auténtico diálogo con ella, si se acepta que ser cristiano no quiere decir necesariamente ser defensor acérrimo del orden establecido. La religión debe renunciar al intento de deducir a partir de la fe las formas políticas y sociales: el mundo secular tiene su autonomía y sus propios medios para juzgar un régimen social o político.

Los cristianos no rechazan toda violencia; creen en la licitud de una guerra justa. Sin embargo, cuando rehúsan tomar parte en la violencia que quiere la liberación del hombre -y lo hacen en nombre del respeto a la persona-, ¿no es difícil eliminar la sospecha de que este respeto por el hombre es un simple *alibí*, del que se sirven para silenciar la violencia de poderes conservadores y opresores?

Lo que somos y lo que deberíamos ser

La trágica tensión dialéctica de todas nuestras acciones -entre lo individual y la totalidad, así como entre los fines y los medios- existe para los cristianos igual que para los marxistas. Pero se desfigura esta igualdad cuando uno opone el cristianismo *según deberla ser* al comunismo *tal como de hecho es.*

El problema está en no sacrificar la libertad del hombre, su vida y el sentido de la misma en aras de un Moloch cualquiera o de un abstracto futuro, sino en conseguir el tránsito "del horizonte de uno al horizonte de todos" (Eluard). Sin lo individual, que aporta al otro la posibilidad de un crecimiento inagotable, no puede darse una vida en real comunidad humana. Pero tampoco puede olvidarse que las relaciones de explotación y opresión -nacidas de cualquier tipo de alienación- impiden esta vida humana.

DIÁLOGO CRISTIANO-MARXISTA

Si no queremos que los encuentros de cristianos y marxistas sean una mera yuxtaposición de sistemas cerrados, hemos de abrirnos a un diálogo mutuo. Es decir: que unos y otros dejemos de considerarnos portadores exclusivos de una verdad, dada ya y para siempre e inamovible.

El. marxismo se considera, esencialmente, como historicidad. La doctrina de Marx -dirá Lenín- no es algo completo e intocable. Reducirla a un sistema cerrado de principios o leyes seria desfigurarla. Por su parte, la teología contemporánea parece también aceptar que la primigenia conceptualización de la fe, según formas del pensamiento griego, es sólo una de las posibles conformaciones culturales de dicha fe.

La fe y su expresión histórica

Aquellos mismos hechos decisivos del último siglo, que nos han hecho volver a considerar el marxismo según el espíritu de nuestro tiempo, han ayudado también a los cristianos a meditar radicalmente sobre el significado de su fe y las formas históricas en que ésta se ha expresado. Los más lúcidos de entre ellos saben de la necesidad de distinguir entre lo que es fundamental en su fe y aquellas otras concepciones sobre el mundo, ya anacrónicas pero en las que dicha fe se ha expresado tradicionalmente. No es lo mismo la fe, en sí misma, que la forma cultural tomada por ella -como ideología y concepción del mundo- en determinados períodos de su evolución histórica. Así, el filósofo protestante P. Ricoeur ha escrito que "la religión es la alienación de la fe", y el católico L. Dewart ha recalcado que la universalización del cristianismo -desde San Pablo a San Agustín- estuvo condicionada por la helenización y, consecuentemente, por su ideal de perfección, es decir, de inmovilidad de ahí la petrificación del dogma. El influjo posterior de Aristóteles no hizo más que acentuar esto, y la Escolástica medieval surgió como la expresión -vigente hasta hoy- de la fe católica. La concepción del; Ser en Parménides (subyacente en la idea platónica del Bien, en la Causa Primera y Motor inmóvil aristotélicos y en el Uno plotiniano) ha contaminado sin cesar, más o menos, la concepción cristiana de Dios. Pero el pensamiento griego no responde ya a la situación contemporánea.

Ha surgido una nueva apologética, en este sentido, uno de cuyos pioneros fue quizás Blondel -al menos en su primera redacción de *L'Action*-. El resurgir de Kierkegaard, la expansión de la teología dialéctica-de K. Barth y las variantes de Jaspers y Heidegger en la teología -desde R. Bultmann hasta K. Ralmer- ponen de manifiesto este esfuerzo por una teología no-helénica.

Marxismo y cristianismo actual

Nuestro tiempo solicita una filosofía fundada en la evolución. De ahí el impacto producido entre tantos cristianos por la obra de Teilhard de Chardin. En el fondo, era poner de manifiesto el problema de nuestro siglo, cuya solución empezó a enunciar ya, hace un siglo, Marx mismo: cómo pensar la ley del cambio y cómo dominarlo. De ahí que Marx haya traído la más honda transformación del mundo que se conoce en la historia.

Insistiendo en la esencia cristiana -oscurecida por latentes platonismos-, Teilhard ha recordado que el ascenso a Dios no implica dar la espalda al mundo, sino más bien participar en su transformación y construcción con mayor lucidez, actividad y pasión. En tal perspectiva, Dios no es ya un ser ni la totalidad del ser. El ser está enteramente abierto a un futuro por crear.

La dimensión atea del cristianismo

La fe, a su vez, no es posesión de un objeto de conocimiento. San Juan de la Cruz dice que la fe nos abre a la "nada", evoca la "experiencia de la ausencia de Dios" y añade: "uno puede preguntarse si ama a Dios en verdad o si se contenta con algo que es menos que Dios". La trascendencia de Dios implica la negación de su misma trascendencia,

puesto que Dios es una creación permanente, más allá de toda esencia y existencia. Una fe que fuera un mero aserto (objetivación) de Dios, serla mera credulidad.

La duda, pues, es una parcela de la vida de fe. Y la profundidad de ésta, en el creyente, depende de la fuerza que tenga en él la dimensión atea para defenderle incesantemente de cualquier idolatría. "Somos ateos -decía Justino-, pero ateos con respecto a los así llamados dioses".

Conclusión

Busquemos el diálogo a nivel profundo, en el que pueda integrarse en cada uno de nosotros lo que los otros, en cuanto tales, tienen de más propio.

He dicho que la profundidad de la fe, en el creyente, depende de la fuerza de la dimensión atea en él. Añado ahora: la profundidad del humanismo ateo depende de la fuerza de la dimensión de fe que late en él.

Así, en el diálogo compartido, integraremos aquella verdad que nos permitirá defender en común los valores fundamentales del hombre.

Tradujo y extractó: JOSÉ MANUEL UDINA