

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año X

1984

Núm. 20

INDICE

	Pág.
Manuel Ureña Pastor: Hegel, Marx, Engels y Schelling en la síntesis de Bloch	221
Emilio Aliaga Girbés: Eucaristía y reconciliación en el Misal romano de Pablo VI	273
Joaquín Pascual Torró: Del genatrix. Testimonio de Prudencio sobre la maternidad divina de María	315
José Janini: El "Ordo missae" del Misal mozárabe de Cisneros	333
Antonio Benlloch Poveda: Alfonso Alvarez Guerrero (1502-1576), jurista.	345
Juan José Garrido Zaragoza: El "objetivismo fenomenológico" de los primeros escritos de Xavier Zubiri ...	367
Jesús Conill Sancho: Ateísmos contemporáneos y vigencia de la fe	407
Recensiones	417

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

ATEÍSMOS CONTEMPORÁNEOS Y VIGENCIA DE LA FE

Por Jesús Conill Sancho

Por “ateísmo” se ha entendido, en sentido estricto, la negación explícita de Dios, pero también ha servido dicho término para aludir a otros fenómenos distintos como son el agnosticismo, la indiferencia o, en general, la increencia. Aquí partiremos del sentido estricto, pero tendremos en cuenta otros fenómenos de increencia; entre otras cosas, porque es difícil deslindar ese haz de fenómenos en la realidad, a pesar de las necesarias distinciones teóricas.

Si hablamos del ateísmo vinculado a la época contemporánea se debe a que el ateísmo como fenómeno social generalizado es propio de las sociedades modernas (avanzadas en los procesos modernizadores). Y fue la Ilustración francesa, especialmente, la que difundió en el mundo cultural actitudes “ateas” hasta convertirlas en un ingrediente de la visión moderna del mundo, en la que el hombre se comprende a sí mismo dentro de un horizonte ateo.

Algunos han pensado que, por lo tanto, la modernidad como tal conduce inevitablemente al ateísmo. Y la causa más profunda radica en el impulso imanentista moderno, que consiste en tender a mantenerse en los límites del mundo natural y del hombre para cualquier tipo de comprensión de la realidad. Con lo cual quedaría cerrado todo camino posible a la trascendencia y quedaríamos reducidos a (apresados en) la immanencia. Todo sería exclusivamente de “tejas abajo”.

Otros pensamos que no es necesariamente así. Pues en la modernidad y en el mundo contemporáneo hay tendencias de diverso género y sentido; unas que pueden favorecer el ateísmo y otras que no. E incluso las que han propiciado ciertos ateísmos conviene que sean consideradas con lúcido discernimiento para descubrir de qué negación se trata, porque toda negación (de Dios) es una negación determinada (de Dios) y para entenderla hay que desvelar su determinación, es decir, sus presupuestos y discernir lo que está negando. Tal vez las mismas negaciones puedan ayudar a los creyentes a no caer en errores y a desvelar que algunas

negaciones (entendidas en sus concretas determinaciones) no alcanzan al Dios verdaderamente “cristiano”.

Por otra parte hay que añadir que en la modernidad hay multitud de intentos y logros sumamente positivos que abren caminos nuevos de profundidad de la fe en Dios, a través del cambio en la imagen del mundo, del hombre y de Dios, que amplían las relaciones entre ciencias y teología, entre vida pública y fe; que descubren dimensiones no atendidas debidamente, como son la antropológica y la histórica. Dimensiones que sirven muy fecundamente para profundizar en teología y abrirse a la trascendencia.

Por consiguiente, el mejor camino para tratar del “ateísmo” es diversificarlo en tipos, según sus concretas determinaciones, según sus presupuestos negadores, según la base y razón que los ha generado y provocado. De ahí que a continuación tengamos que aludir a los siguientes tipos de ateísmo: científico y epistemológico, antropológico-filosófico, político y cultural.

1. ATEÍSMO CIENTÍFICO Y EPISTEMOLÓGICO

En algunos momentos el avance de las ciencias parecía conducir a un materialismo craso basado exclusivamente en el conocimiento que aportaban las ciencias. Las nuevas soluciones científicas en todos los campos iban desplazando a Dios del horizonte de la comprensión humana de los fenómenos del mundo. El hombre no necesitaba ya a Dios para comprender y explicar la realidad, ni para proveerse y regir su vida. Astronomía, Física, Química, Medicina, Sociología, Economía, Psicología, Política... van configurando los límites de lo que el hombre podía conocer para resolver sus problemas y responder a sus intereses. Dios resultaba superfluo. Ya nada cabía esperar de Él, sino más bien del Progreso que se anunciaba ininterrumpido. Pasada la época teológica y metafísica, ahora la ciencia y la técnica eran la única base de confianza para progresar en todos los órdenes.

Sobre esta base han creído algunos poder afirmar un ateísmo científico: creían que el avance de las ciencias conducía e implicaba la negación de Dios, como si se tratara de un objeto o una hipótesis inservible para el conocimiento. Con lo cual se confundía el ateísmo ontológico y el ateísmo metodológico. Es decir, de un materialismo metodológico se pasaba a un materialismo ontológico que implicaba la negación de Dios; cuando, en realidad, las ciencias lo único que exigen e implican es un “ateísmo metodológico”: prescindan de la variable “Dios” metodológicamente para sus explicaciones. Esto es una delimitación del campo y método de las ciencias, no una negación de Dios.

Una variante del ateísmo cientificista es el epistemológico. Consiste en afirmar que la racionalidad como tal imposibilita hablar de Dios con sentido. Ello se debe a que se toma como modelo de racionalidad y criterio del sentido un determinado criterio como el de verificación o el de falsación, como si éstos fueran los modelos y criterios racionales de toda posible afirmación con sentido.

La verificación es aquel criterio de verdad y de sentido que exige una comprobación empírica de lo afirmado. Si algo no está comprobado empíricamente, entonces no se puede considerar verdadero; y si no se lo puede comprobar, ni siquiera tiene sentido.

La falsación se ha aplicado en muchas ocasiones como criterio de verdad y de sentido, a pesar de las advertencias en contra de su promotor, K. Popper. El criterio de falsabilidad exige poder falsar, es decir, refutar los asertos correspondientes. Algunos pueden pensar que se trata de lo mismo que en la verificación, por cuanto se exige una contrastación empírica. Pero lógica y epistemológicamente no es lo mismo. La falsación permite y exige un mayor margen de creación y construcción teórica, pluralismo teórico, alternativas (ensayos, correcciones) aunque siempre en último término sometidas a la prueba crítica de la contrastación mediante la búsqueda de casos en contra, que sí es posible encontrar. Sin embargo, nunca es posible verificar del todo una teoría o una hipótesis.

Ahora bien, la falsación no es un criterio de sentido, sino un medio para demarcar entre enunciados (teorías) empíricos y no empíricos. Pero no sirve para dictaminar sobre el valor de verdad ni el sentido de las afirmaciones sobre Dios. Por lo tanto, no es correcto basar un ateísmo sobre pretendidas bases científicas o epistemológicas. Porque el valor de verdad y el criterio de sentido no viene determinado exclusivamente por la verificación y la falsación.

Por otra parte, en el desarrollo de la filosofía contemporánea se ha hecho patente que el significado, el sentido, no viene estipulado por tales criterios, sino por el uso. Si queremos conocer el significado de las afirmaciones religiosas, tendremos que acudir también al uso de tal lenguaje. Pero no se lo puede desechar sin más desde criterios pretendidamente científicos o epistemológicos, porque lo decisivo es el uso.

Este giro exige abandonar la exclusividad del esquema lingüístico de la correlación entre lenguaje y hechos, e introducir una concepción pragmatista, instrumentalista, del lenguaje, en la que es el uso el que decide acerca del sentido dentro de los juegos lingüísticos. Como hay diversos juegos del lenguaje y no hay una estructura única, sino que cada lenguaje tiene su propia estructura, sus reglas, depende en último término de una forma de vida. Todos ellos son significativos para quienes participan y usan tal lenguaje. Así pues, también el lenguaje religioso y el lenguaje de

la fe tienen sentido, en cuanto nos vincula a unas formas de vida; y además tiene la capacidad de transmitir un mensaje universalmente significativo, que da forma a un tipo de experiencias (del sentido último, de lo trascendente, de lo absoluto, de lo incondicionado, de amor...).

2. ATEÍSMO ANTROPOLÓGICO

El pensamiento moderno “autosuficiente”, “autónomo”, ha concebido en reiteradas ocasiones la afirmación del hombre como contrapuesta a la afirmación de Dios. Para afirmar al hombre, habría que negar a Dios. La libertad del hombre exigiría liberarse también de Dios, del dogmatismo y de la alienación religiosa. Aquí está la base del ateísmo antropológico, humanista y prometeico.

El ateísmo humanista cree que el verdadero humanismo exige prescindir de Dios, puesto que Dios no es más que una proyección del hombre que le impide reconocerse en lo que es realmente; por lo tanto, limita su autonomía radical. Este ateísmo tiene muchas variantes, tantas como filósofos (Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche, Sartre...).

Tal vez, la raíz está en Feuerbach y en su teoría de la proyección. El hombre tiene conciencia de Dios. Pero el contenido de dicha conciencia es una proyección, que puede explicarse de un modo u otro, según la peculiaridad de cada uno de los humanismos. Para unos se trata de la propia esencia del hombre pero proyectada e hipostasiada; para otros, es una proyección que tiene a su base el sometimiento a la naturaleza y la opresión explotadora, sirviendo sólo de consuelo ineficaz; y, por último, también es interpretada como reflejo de una patología psicológica... En cualquier caso, siempre se llega a la misma conclusión y basándose en un esquema semejante: es el hombre el que se forja la idea de Dios mediante una proyección de su conciencia, pero si el hombre quiere encontrarse verdaderamente a sí mismo, tiene que abandonar esa forma distorsionada de conciencia. El ateísmo es así un ingrediente del verdadero humanismo.

A la base está la visión fuerbachiana de que el misterio de la teología se resuelve en la antropología, pues todos los contenidos de la conciencia de Dios son proyección del hombre, son propios de la esencia del hombre, no individual, sino genérico. Las propiedades de Dios son propiedades del género humano. Es el hombre el que ha creado a Dios a su imagen. Por eso, la religión nos ayuda a conocer al hombre. Su falsedad consiste en alienar, es decir, separar, esos contenidos, que son del género, y atribuirselos a Dios. Por consiguiente, no hay que distinguir entre Dios y el hombre; al contrario, hay que recuperar para el hombre todo lo enajenado. Así, la negación de Dios es la afirmación del hombre.

El fundamento de este ateísmo es de índole psicológica, basada en interpretaciones de la "proyección": la religión se basaría en el sentimiento de dependencia, en los deseos y necesidades inalcanzables, en el ansia de felicidad del hombre. El hombre convierte en su Dios aquello que desea ser; el origen de la conciencia religiosa sería la proyección de aspiraciones, deseos, anhelos, necesidades. Por lo tanto, sea cual sea el desarrollo de este ateísmo antropológico, se afirmará que es el hombre el que crea la religión por medio de una proyección hipostatizadora y, por consiguiente, que para ser cabalmente hombre hay que liberarse de la conciencia religiosa.

Aunque el ateísmo antropológico tiene muchos elementos aprovechables, por cuanto ayuda a no afirmar a Dios a costa del hombre, a no identificar antropología y teología y a acercarse al hombre real de carne y hueso superando los discursos desencarnados; sin embargo, se apoya en una idea que fácilmente se convierte en una crítica, cuando en realidad no la implica necesariamente. Pues todo conocimiento es una proyección, pero ¿quiere esto decir que sea mera proyección sin más? ¿Es posible explicar todo el fenómeno religioso de la fe en Dios mediante el recurso a ciertos procesos psicológicos, extensibles a otros fenómenos del conocimiento? ¿Se puede excluir que a todos los deseos, anhelos, aspiraciones y necesidades no les corresponde nada real, razonable o intersubjetivo? ¿No es posible que esos deseos sean también "intereses de la razón"? ¿No pueden, por tanto, tener los deseos, sentimientos e intereses de la razón un fundamento real y un objetivo razonable? Pues de que Dios sea deseado, anhelado, querido, no se sigue que exista, pero tampoco que no exista. La sed no prueba la existencia de la fuente, pero tampoco prueba la no existencia de la fuente y mucho menos del agua; antes bien, tal vez nos haga pensar razonablemente en su posibilidad real. La fuerza del deseo no es por necesidad irracional, sino que tal vez sea manifestación de los intereses de la razón humana encarnada e histórica.

3. ATEÍSMO POLÍTICO

Dentro de la concepción marxiana de la religión y su interpretación materialista genético-estructural hay también un análisis de la funcionalidad de la religión en vistas a la emancipación humana. Pues la religión es una ideología y una praxis que tienen una funcionalidad dentro del contexto social y de las instituciones. La religión puede tener una doble función: 1) expresión de la humanidad doliente que busca consuelo, suspiro de la criatura oprimida y tranquilizante para que el pueblo viva ilusoriamente feliz; 2) pero además de expresar la miseria real, es protesta contra esa miseria real, aunque ineficaz porque parte de una conciencia defor-

mada de la realidad y, por lo tanto, no sirve para transformar el mundo y hacer posible la verdadera felicidad, superando la situación que necesita de ilusiones como la religión.

Muchas veces el análisis de la función de la religión, sus representantes e instituciones, ha descubierto una acción alienadora, ideológica y legitimadora de situaciones de opresión, que ha servido de base para el ateísmo político y social, en cuanto la religión funcionaba como un obstáculo para la liberación y emancipación de los hombres. En otras ocasiones la función social puede producir, además de ateísmo, indiferencia, incredulidad o desafección. En todos estos casos la función social y política encubre o distorsiona la verdadera esencia de la fe en Dios que debe buscar en cada momento las formas que mejor testimonien la “buena noticia”; de lo contrario, el “espíritu” quedará difuminado por las disfunciones de sus mediaciones históricas.

4. ATEÍSMO CULTURAL

Hay dos fenómenos en el ámbito cultural que son fuente de ateísmo: 1) la producción tecnológica y su universo simbólico, configurador del mundo humano con sentido en que vivimos; y 2) lo que se ha llamado “materialismo utópico”.

La producción tecnológica es el motor fundamental de la modernización y configura un universo simbólico, una mentalidad técnica basada en la racionalidad instrumental, funcional, que tiende a tecnificar todos los problemas, instituyendo el criterio de la eficacia y la manipulabilidad. Si se instaura este universo simbólico como hegemónico y dominante, entonces todo lo que no se atiene a esos cánones —considerados como lo racional— es desechado como irracional, inservible, carente de interés. Si se habla de misterio, sentido de la vida, fines propios del hombre, gratuidad, entrega, amor, no rentabilidad..., ¿dónde se situarán todos estos fenómenos en el marco canónico de la racionalidad tecnológica moderna?

Esta racionalidad técnica produce una gran novedad en las sociedades modernas: la pluralización de mundos de vida, vividos por un mismo individuo. Estos distintos sectores de la vida relacionan al individuo con mundos de significación distintos y discrepantes. Esta pluralización tiene su manifestación fundamental en la dicotomía entre esfera pública y privada. Esto produce la compartimentación e impide una visión englobante que dé sentido unitario a todas las actividades. Se diluyen o, al menos, dificultan las fuentes de identidad. Esto produce desconcierto, escepticismo, desarraigo, sincretismo...

Este proceso cultural produce también incredulidad (ateísmo, agnosticismo...), por cuanto el proceso de secularización no sólo opera a nivel

político y cultural, sino que se produce un proceso de “secularización de la conciencia” (“secularización subjetiva”), que consiste en una crisis de credibilidad de las afirmaciones religiosas. Porque la fe también se construye y mantiene socialmente mediante procesos sociales: se basa en estructuras de plausibilidad. Si se debilitan tales estructuras, se debilita la fe, se genera incertidumbre y escepticismo, incluso agnosticismo y ateísmo, debido a la relativización gradual de todos los contenidos que, a lo sumo, han sido privatizados.

La única salida parece ser la privatización de la fe. Pero tampoco aquí acaba el proceso modernizador, porque si la fe sólo arraiga en el individuo y no en facticidades del mundo externo que sean compartidas, entonces, debido a que cada vez más la vida pública invade por doquier la vida privada y la conciencia, la pretendida “solución” privatista acaba por convertirse en irrelevante, generalmente de nuevo escepticismo o disolviéndose.

Esto no quiere decir que los procesos modernizadores lleven necesariamente a este final; pero es un proceso que favorece este tipo de dinámicas psico-sociales, por las que se llega a ateísmos prácticos. El ateísmo cultural es un ateísmo práctico, cotidiano, no necesariamente explícito, pero muy real: el de aquellos cuyo corazón para nada descansa y confía en Dios. El mundo del sentido, la cultura, los niveles de la conciencia objetiva y subjetiva, están al margen de la fe: ateísmo cultural o práctico-vital.

Cuando este ateísmo se vive de modo explícito con una actitud “moral” de subversión de los valores (en ocasiones con una tesis antimoral e inmoral), de la que se confía que podrá generar la felicidad, entonces puede hablarse de un planteamiento utópico, pero cuyos contenidos ya no son los ideales y valores constructivos (santificadores, heroicos, humanizadores...), sino la fiebre por poseer y consumir, atendiendo a los instintos más elementales e inmediatamente gratificantes. Las personas quedan reducidas a un haz de instintos posesivos hedonistas. Se busca la gratificación de lo espontáneo, lo fácil y cómodo. Y se espera de esta actitud vital la realización de la utopía feliz, llena de los contenidos más utópicamente humanos. Por una parte, hay una reducción materialista del hombre y, sin embargo se espera de ello el mayor grado de plenitud humana. Por eso se ha denominado a este fenómeno “materialismo utópico”. Pues se espera de la afirmación materialista del hombre (reducido a sus aspiraciones más instintivas), al margen de la experiencia moral profunda, su plena realización feliz.

¿No estamos ante un nuevo paganismo con nostalgias cristianas y utópicas? ¿Qué pasará cuando las expectativas no sean saciadas y la agresividad se expanda? La espiral de egoísmo y violencia es la nueva sal

de la tierra sin Dios? ¿No se instaura el dios-poder y la máxima “si puedo por qué no”?

5. VIGENCIA DE LA FE

5.1. *Vigencia como razonabilidad de la fe*

“Vigencia” puede tener el sentido de que la opción de fe es razonable y que tiene cabida dentro de un marco de racionalidad. Esto hay que recordarlo tanto ante los diferentes ateísmos, como también ante los fideísmos. Es decir, a aquellos que niegan a Dios por exigencias racionales y a aquellos que quieren separar tajantemente las cuestiones de fe del ámbito racional.

Aunque en el fondo todo depende de qué se entienda por razón, racionalidad y razonabilidad, la separación entre fe y racionalidad humana tiene graves consecuencias, por cuanto imposibilita el diálogo y la interpe-lación argumentada entre creyentes e increyentes; a lo que se sumaría también la irrelevancia de la fe en los campos intersubjetivos, incluyendo las cuestiones últimas de la vida (que son las más fundamentales).

Pero cuando se habla de “racionalidad”, o bien se produce una enorme nebulosa (en ocasiones por la incertidumbre a la hora de resolver la disputa entre racionalidades), o bien se produce una simplificación, consistente en identificar *la* racionalidad con la científico-técnica-instrumental, la racionalidad de medios-fines, regida por la funcionalidad y el éxito comprobable (manipulable).

Ahora bien, ¿es esto *la* racionalidad? ¿Por qué? ¿No es una racionalidad menguada, reducida, abstracta, que prescinde de dimensiones esenciales de la inteligencia humana y de la vida? ¿No es posible hablar racionalmente del sentido, de los fines, de las valoraciones? ¿No es posible enfocar razonablemente la esperanza, las utopías, el destino, los deseos, anhelos e intereses de los hombres? ¿No es razonable plantear el valor de la vida humana, sus verdaderos fines y necesidades, su emancipación y su liberación (salvación)? ¿Es justamente todo lo que más pueda interesar al hombre un cúmulo de irracionalidades?

¿No sería más propio hablar de modelos de racionalidad? ¿No sería más adecuado ensanchar el ámbito de la racionalidad y, entonces, podría hacerse patente que la fe, la opción de fe, no está alejada de cuestiones que son vitales para los hombres y para cada hombre?

Esto no quiere decir que sea posible “demostrar” a Dios. ¿Qué Dios sería ese que cupiera demostrarlo, es decir, manipularlo? ¿Acaso sería un Dios creíble o ya sería de suyo un fetiche, un ídolo? Sin embargo, una

razón práctica que se abre al sentido, a los fines, a la utopía y a la esperanza, tal vez sea una razón que hace posible y razonable la opción de fe: hace razonable aceptar el Misterio de la vida del hombre.

5.2. *Vigencia como vigor de la fe*

Este vigor se expresa de muy diversas maneras, todas ellas manifestaciones de la fuerza de la fe, en cuanto que enriquece al hombre hasta plenificarlo y es fuente de transformación de la vida privada y pública.

La fe enriquece a la propia razón. La experiencia de fe ha sido y es fuente de energías, fuente innovadora para la razón. Esto se entiende bien cuando nos percatamos de que la razón es histórica y que ha ido asumiendo contenidos cuyo origen es religioso, como es el caso del valor absoluto de la persona, la utopía de una comunidad futura libre y fraterna, el valor del perdón y la reconciliación, el respeto por las intenciones de la acción, etc.

La fe enriquece pluridimensionalmente al hombre porque le abre a la trascendencia y a una humanidad nueva. Tiene aportaciones para un humanismo integral comprometido por la causa del hombre en la historia, cuya raíz está en el seguimiento a Jesús, el Cristo. Un humanismo con fundamento para seguir esperanzados, incluso en esta etapa histórica en que fácilmente se cede a la resignación, la huida y la desesperanza. Esta esperanza genera compromiso amoroso por una calidad de vida muy superior ("vida eterna", 1 Jn. 3, 14).

La fe favorece también una experiencia moral, más allá del uso (abusivo) retórico y estratégico del lenguaje moral, que aporte realmente un rearme moral auténtico. Pues hay quien utiliza el lenguaje moral como recurso estratégico al servicio de sus propios fines. Pero entonces no impregna las relaciones sociales, sino que sirve a los juegos del poder real. Pues en último término parece que sólo hay poderes e individualismo. Cada uno calcula qué es lo que más le favorece y así sólo se llega a equilibrios estratégicos. Pero no habrá moralidad pública real por ese camino; porque no hay experiencia moral auténtica, sino pragmatismo individualista y estratégico, racionalizador de las decisiones. No es ese el camino para una "ética mínima". El creyente puede mostrar el vigor de la fe en Jesús haciendo valer el nivel moral alcanzado por la humanidad por encima del cálculo. Puede mostrar la capacidad desbordante en el compromiso por la paz, por la progresiva democratización, que no es sólo cuestión política, sino un estilo de vida, frente a todo mandarínismo; compromiso por la justicia, removiendo toda situación donde el hombre se encuentre oprimido, explotado, humillado, desprotegido, marginado, ultrajado, considerado como "insignificante", engañado y manejado. Este testimonio seguramente no tendrá ningún éxito, pero hará ver que las cosas pueden

ser de otra manera, porque los hombres pueden reconocerse recíprocamente como lo absolutamente valioso. Y, entonces, la entrega gratuita (en diálogo y solidaridad) producirá experiencias de plenitud y felicidad.

Ante la agonía de las utopías, la crisis de civilización y la lucha desahogada por el poder, el vigor de la fe puede mostrarse en su reserva utópica y en su capacidad de esperanza. Ante el fracaso del prometeísmo como fe en el progreso continuado, el cristiano aporta una esperanza que posibilita una militancia en momentos de desorientación; e incluso una ampliación de la misma en dimensiones transpolíticas que fortalezcan la sociedad civil. Se necesitan “grupos utópico-proféticos” y ético-sociales y culturales que reanimen el tejido social no político. Los partidos políticos se mueven en la dimensión de la correlación de fuerzas y han derivado a planteamientos pragmáticos; por lo tanto, son incapaces de generar utopía. Los nuevos caminos no los abrirán los políticos, que están atados al realismo en todos los órdenes. “No todo es política” y “la dimensión política no es la prioritaria”. Los caminos de la utopía y de la cultura, en sentido amplio han de ser emprendidos por representantes de la sociedad civil. Aquí es urgente la acción de grupos profético-religiosos que generen sentido, utopía y fuentes de radicalización del cambio social.

Y, por último, el vigor de la fe tiene una oportunidad histórica más ante la actual crisis de civilización, en la que los valores dominantes generan un estilo de vida que lleva a un desorden internacional deshumanizador.

Los cambios que se requieren conciernen a los fines, a los valores, a la conciencia, al estilo de vida, en definitiva, a la cultura. Si no hay cambios desde estos profundos niveles de la vida humana, el economicismo, el productivismo, el crecimiento por el crecimiento y el materialismo ético seguirán haciendo estragos en la humanidad, siguiendo la implacable lógica de sus consecuencias.

Aquí los cristianos pueden y deben aportar elementos para la nueva cultura que exigen hasta las condiciones objetivas de la humanidad y los peligros que la acechan. Pues estamos ante un problema, no de medios, sino de fines, valores y estilo de vida. ¿No puede revelarse aquí y ahora el estilo de vida de Jesús de Nazareth muy sugerente e innovador, rico en “insensateces”, en “locuras”, en actitudes poco “rentables”, pero generadoras de un *hombre nuevo* que pueda alumbrar una nueva tierra? ¿O es que es posible un hombre nuevo y nuevas relaciones sociales aceptando el lucro, el consumismo, la disuasión, el hedonismo, como los criterios sensatos? ¿No son las actitudes de Jesús más esperanzadoras? En eso han de confiar los cristianos, sumergiéndose en diáspora, intentando ser fermento. ¿Escándalo, necedad, ingenuidad, ilusión, deseos infundados, proyecciones...? Puede ser. Pero también es verdad que la fidelidad a Dios conlleva una contribución vigorosa a la causa del hombre.