



Introducción [1]

El punto de partida para establecer la integralidad de la persona humana puede vincularse desde distintas disciplinas del saber social y humano entre las que se encuentran la teología, la filosofía y la antropología e incluso desde la frontera de tales saberes. La primera vinculación puede darse desde el ámbito de la filosofía práctica o del obrar humano, iniciada en la perspectiva del estagirita continuada por el aquinate, quienes relatan, desde ópticas diferentes y complementarias, en el caso del Doctor Angélico, que la capacidad racional humana y la fe del hombre son muestra distintiva de su ser; una segunda vinculación es presentada por la teología, desde su ámbito moral que pone especial énfasis en la explicación racional de la fe manifiesta en las lecciones morales de reflexión teológica y del Magisterio de la de la Iglesia, en las que el hombre como hijo de Dios es redimido en y por la persona de Cristo y está llamado a la plenitud de la vida divina como participe; la tercera vinculación surge de la antropología [3] que en sus múltiples divisiones aporta unos referentes claros y específicos para la definición de ser humano.

Saber ¿Qué es el hombre? ¿Quién es? ¿Cuál es el sentido de su existencia? son, en gran parte, cuestiones cruciales cuando de resolver la complejidad del comportamiento y la esencia de lo humanos se trata. Derivada de ésta dificultad de definir lo humano se presenta el problema del sentido y razón del humanismo puesto que siendo un tema tan amplio puede entenderse desde diversos sentidos y formas, según las épocas y las disciplinas que se

encargan de estudiarlo.

De allí que, la primera forma de humanismo se debe a los romanos quienes al adoptar la cultura de los griegos encontraron los elementos necesarios en la práctica de las virtudes, la filosofía y las artes como fundamentos de la humanitas, la cual comprendía que la tarea del hombre consistía en ser culto y digno por excelencia. Siguiendo esta línea de desarrollo de la humanitas, los Padres de la Iglesia, San Agustín y posteriormente Santo Tomás asumieron el legado de la filosofía griega de Platón y Aristóteles respectivamente, para fundamentar que la razón, devoción y dignidad del hombre son los principios rectores del humanismo cristiano, anticipándose, en gran parte, al giro antropocéntrico del Renacimiento, que conservando radicales diferencias frente al medioevo y a su forma de entender la realidad humana en su carácter trascendente, enfatizan en el hombre su carácter immanente, aunque apoyados en el humanismo de los griegos, los renacentistas valoran la importancia del hombre más que la virtud, contrariando el legado de la tradición clásica griega, que se apoyaba en la virtud que sólo poseían unos cuantos hombres, los libres y sabios. Esta mirada retrospectiva al humanismo clásico, medieval y renacentista sumado a los humanismos contemporáneos muestra la dificultad de entender la esencia de lo humano en las distintas épocas de la humanidad. En tal sentido al referirnos al humanismo integral podemos estar haciendo alusión a todos estos humanismos en la que se encuentra la visión aportada por el cristianismo anterior y posterior al humanismo de la Reforma protestante, en la que continúa vigente la dignidad de la persona humana y sus valores como mensaje del humanismo de Dios.

Así en el humanismo integral se deberá descubrir los elementos sobrehumanos que participan de la esencia misma del hombre sean estos «el Ser» de Heidegger, la Trascendencia de Jaspers, Dios en el lenguaje teísta o Jesucristo, encarnación de Dios, según la fe cristiana. «El análisis del hombre remite –como expresa Aranguren– a un fundamento y una culminación que está más allá de él. «En el hombre hay más que el hombre» [4].

Humanismo integral

La integralidad de la persona remite, en un primer momento, al humanismo de la época clásica griega en la práctica de su ideal religioso derivado de sus prácticas míticas manifestadas en el orfismo y en la tradición medieval del Evangelio como fuente que ilumina la dignidad humana. En un segundo momento esta interpretación de la integridad de la persona humana puede ser contemplada hoy desde la fenomenología en el denominado giro cristiano, en los aportes de la concepción teandrica que integra la relación del hombre como persona, sin desligarse del cosmos y de Dios, en el que se concibe la realidad personal más allá de la concepción del yo-objeto, así la finalidad del ser humano desde estas concepciones, se caracterizan por la búsqueda de lo que nos hace esencialmente humanos sin desligarse de la unión con Cristo y en la identificación con Él y su voluntad desde la práctica conciente, libre y amorosa.

En tal sentido, para nosotros occidentales herederos de las tradiciones judeocristiana y grecolatina, estas ópticas, derivadas del humanismo de los griegos y medievales e incluso del humanismo moderno, son fundamentales pero necesitan revisarse para explicar el sentido integral del ser humano, debido a que la noción de integralidad humana ha sido pensada básicamente desde las nociones aristotélico-tomistas, por lo que se hace necesario adecuar este pensamiento a las nociones de la vida contemporánea, época en la que las discusiones se centran en los análisis de la postmodernidad, la posontología, la desconstrucción del cristianismo [5], El fenómeno saturado [6], la sociedad líquida, el multiculturalismo, el postcapitalismo, la antropología filosófica y el

cosmotenadrismo [7], entre otras.

Este hecho evidencia la dificultad para referenciar de manera holística el humanismo en la contemporaneidad, que como dice Maritain refiriéndose al humanismo teocéntrico es «inseparable de la civilización o de la cultura» [8], tal humanismo integral sigue teniendo como fundamento la concepción cristiana de la persona humana desde sus valores espirituales y morales, aspecto que en las sociedades plurales constituye uno de los tantos elementos que integran el todo social.

Consecuente con la idea del humanismo unido a la cultura, el cambio de época que representa la contemporaneidad frente a la modernidad y a la tradición medieval, exige que los fundamentos cristianos empiecen a ser retomados con matices diferenciadores de los asumidos en esta época, «sí, en opinión de algunos, un humanismo auténtico no podría ser, por definición, sino antirreligioso, nosotros pensamos todo lo contrario...» [9] asumiendo el cristianismo como una de las mayores fuentes de la tradición cultural de occidente que, a la par con la tradición grecolatina, constituyen al hombre occidental.

A este hecho cultural se suma que el secularismo derivado de la época moderna produjo una división de la racionalidad entre los partidarios del desarrollo científico técnico y del triunfo de la razón sobre cualquier otro aspecto de la vida humana, soportado en el humanismo antropocéntrico que desde su origen renacentista propugna por la descristianización por una «libertad sin gracia» en la que según Maritain el individuo racionaliza en pos de la sola libertad y lo expresa refiriéndose al hombre renacentista: «A él sólo le compete ya crear su propio destino, a él sólo le corresponde intervenir como un dios, mediante un saber dominador que absorbe en sí mismo y que supera toda necesidad, en la conducta de su propia vida y en el funcionamiento de la gran máquina del universo, abandonada a merced del determinismo geométrico» [10]. Esta caracterización de inicios de la época moderna produjo para la existencia humana unas agudas crisis conocida posteriormente, en el siglo XIX, como la crisis de los fundamentos tanto de las denominadas ciencias empírico demostrativas como de las ciencias del espíritu que amparadas en el método científico pretendieron equiparar el saber humano, y al hombre mismo, con el saber positivo de la ciencia.

Consecuente con esta situación epistemológica en la que el hombre y la naturaleza pueden ser sometidas al análisis matemático y la que la matematización de la vida, el materialismo materialista y el materialismo dialéctico histórico superpusieron la materia como objeto de la conciencia frente al idealismo y al dato revelado, posición según la cual, la razón reemplaza a Dios y prolifera la explicación del saber científico, aunque tal proyecto ideal de la modernidad de progreso científico técnico agudice la crisis interna del hombre. El racionalismo moderno se constituía en el nuevo referente para la construcción de la persona, una imagen del mundo y de la vida desligada de cualquier noción teológica cristiana, en la que priman la autonomía personal y los derechos además de la lucha contra el legado religioso y la Iglesia institucionalizada. Posición antropocéntrica del humanismo renacentista que tiene en los denominados Maestros de la sospecha su más aguda crítica que a su vez se constituye en el soporte ideológico necesario para desestimar cualquier valor de verdad del progresista mundo moderno y consecuentemente del dato Revelado.

Según esta caracterización, se busca contraponer el ideal racionalista mediante hallazgos en la naturaleza, la conciencia y la vida social evidenciados por los descubrimientos de Darwin que estableció el nexo biológico y evolutivo entre el ser humano y el mono, fenómeno que ayuda a reconfigurar el dato religioso [11] como del anhelo

moderno de presentar al hombre como centro de la matematización del mundo y de la creación. Para Marx, la alienación humana surge entre otras cosas por la inequitativa distribución y relación entre quien posee los medios de producción y quien no, la sujeción a un Dios y a un credo.

Por su parte Freud con su descubrimiento de las pulsiones humanas desde el psicoanálisis, encuentra que en las motivaciones más profundas el hombre se rige por las energías libidinales.

Este panorama decimonónico muestra la profunda división de la condición humana en la que el uso de la razón somete al hombre a un exagerado dualismo o continuando el paradigma disyuntivo del pensamiento. Si el nuevo humanismo contemporáneo [12] pretende establecerse en la cultura global, deberá tener en cuenta la resignificación de las múltiples líneas directrices de la Tradición, para evitar caer en las quimeras y las utopías irrealizables de la modernidad. El Humanismo que exige el giro hacia el cristianismo y a una religión humanizadora que aleje la concepción metafísica de Dios y acerque al Dios de la vida, en el que se refleja la humanidad y la experiencia religiosa en sus dimensiones immanente y trascendente.

«Tampoco le ha sido fácil a la religión –ni lo será nunca– establecer una relación correcta con Dios (...) En sí misma, la presencia viva de Dios en la vida humana es ciertamente pura e incontaminada; pero la toma de conciencia por nuestra parte –en eso consiste, en definitiva, la religión– pasa a través de nuestras capacidades. Y éstas no sólo son siempre ilimitadas, sino que, además, tienden a medirlo todo con esquemas y categorías humanas, demasiado humanas» [13].

En tal sentido el retorno a los documentos eclesiales -que serán tratados más adelante-, a la luz de los novedosos planteamientos contemporáneos, especifican la forma como la Doctrina social de la Iglesia ha tratado de vislumbrar la comprensión del Dios de la Vida.

Es necesaria para la comprensión de los documentos eclesiales apreciar los rasgos fundamentales de la antropología desde sus criterios de definición del hombre y por ende de lo humano.

Elementos de un humanismo filosófico-antropológico

Los intentos de definición del hombre y en general lo humano se presenta en la doctrina antropológica desde varias perspectivas que versan según caracterizaciones como la biológica (antropología natural o física); la cultural (Antropología cultural o física); la esencia de lo humano (antropología filosófica) y la relacionada con el estudio del hombre a la luz de la fe (antropología teológica). Estas caracterizaciones del hombre vistas según las particularidades obedecen a la búsqueda de autodefinición del hombre, en las que se ha delimitado solo a la enunciación desde sus propias propiedades aislándose muchas veces de los múltiples elementos que atañen a su realidad y ha estimado como única caracterización las definiciones per propria natura enfatizadas en su capacidad racional.

Por esto encontramos acepciones clásicas del hombre como: bípedo implume de los seguidores de Platón, quienes usando la metodología de su tiempo referida al género próximo y la diferencia específica se vieron ante la sorpresa, según la antigua leyenda, de tener un pollo sin plumas arrojado por Diógenes; Aparece también la más

universal caracterización aportada por el estagirita en la Política y la Ética a Nicómaco en la que identifica al hombre como un animal político [14] también entendido como animal con capacidad de lenguaje *zoon logon*. Otras concepciones más, delimitan al hombre por el trabajo, *homo faber*, la religión, *homo religiosus*, su vida moral, *homo ethicus* y la que estima su función simbólica, el animal simbólico de Cassirer [15].

En ésta última concepción el hombre lo entiende como el ser que entre él y el mundo ha introducido un conjunto de ideas, creencias, opiniones, juicios, teorías y productos que lo alejan de cualquier otra especie, con esto se afirma que toda creación humana es simbólica, esta definición es meramente funcional puesto que no define lo que sustancialmente el hombre es, sólo describe una de sus formas de habitar en el mundo.

Se adiciona a estas caracterizaciones las aportadas históricamente por la antropología que remiten a autores tan disímiles como Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Kierkegaard, Scheler, Foucault, Levi-Strauss, Jaspers, Sartre, Bubber, Derrida y Wojtyla quienes encuentran diferentes aproximaciones según doctrinas específicas. La variedad de definiciones esbozan los argumentos por lo cuales exponen su caracterización. Entre las principales formas de reflexión sobre lo que es el hombre se presenta a continuación apartes de algunos de estos pensadores:

En el pensamiento de Platón el dualismo sustancial denota al hombre en una posición operativa entre el alma y el cuerpo en las que estas dos realidades son distintas y acabadas entre sí [16], concepción derivada del ideal mítico religioso del orfismo y confirmadas por el mismo filósofo ateniense cuando presenta al alma como una sustancia espiritual e inmortal [17].

Para el Doctor Angélico la marcada influencia del estagirita en cuanto al género y a la diferencia específica sumado al hilemorfismo determinan las notas fundamentales en las que se trata de definir al hombre, por ello afirma: «Así, en el hombre la naturaleza sensitiva es como materia respecto de lo intelectual, y por eso «Animal» se llama a lo que tiene naturaleza sensitiva; «racional» a lo que tiene naturaleza intelectual, y «hombre» a lo que tiene ambas. Y así es el mismo todo el que significa por estas tres denominaciones, pero no bajo el mismo aspecto» [18]. Esta superación del dualismo antropológico presenta al hombre como una unidad sustancial en la que la participación del género y la diferencia específica no se ven mutuamente discrepantes, el hombre es el todo completo que tiene como función primordial el desarrollo de su alma racional.

Desde la perspectiva de Kierkegaard y bajo su rechazo al idealismo absoluto advierte que el hombre es persona ante Dios en la que su afirmación por la individualidad se constituye en el sentido teleológico de su ser sin que se pueda ir más allá de ella. En tal sentido el filósofo danés insta los principios del existencialismo que se caracteriza antropológicamente por: el rechazo de cualquier definición del hombre; absoluta desconfianza frente al dualismo antropológico; el hombre es una corporeidad vivida, inserta en el – *lebens Welt*– entendida como una vivencia –*erlebens*– en la que hay que ser-en-el mundo debido a su estado de *yecto* (Heidegger); el hombre es un ser-con, co-existe con los demás; el hombre no puede denominarse solamente como un yo sino esta en relación con el otro; el hombre es historicidad, es pasado, presente continuo sujeto al porvenir y su esencia esta marcada por el existir histórico, este último principio rememora el perspectivismo del filósofo español José Ortega y Gasset que le atribuye al hombre el estar sujeto a la circunstancialidad, pues remite a comprender y comprenderse el hombre desde su mundo y circunstancias.

Jaspers radicaliza esta noción de la individualidad enfatizando que el hombre es la libertad absoluta, la subjetividad absoluta, que por ser de carácter absolutamente subjetiva no puede ser pensada mediante conceptos, es decir que no hay categorías lingüísticas que puedan definir lo que en esencia es el hombre. En la óptica personalista de Marcel [19] el idealismo encarna una dificultad mayor la noción del cuerpo que es lo confuso que hay en el ser del hombre, posición contraria a la adoptada por Sartre para quien la corporeidad es el factor constitutivo como forma de ser del hombre y es su medio de insertarse en el mundo. La caracterización de lo humano aportada por Bubber afirma como nota distintiva del género humano que «ser hombre es estar frente al Otro» [20] entendido el otro como inmediatamente otro pero en última instancia es el tu divino como principio irreducible del existir como coexistir.

Para Scheler, tres son las ideas fundamentales que expresan la esencia humana: la de origen griego que entiende al ser humano como un animal capaz de razón y/o lenguaje; la medieval que se fundamenta en la noción de ens creatum salido de la nada, a la que el filósofo Leibniz refuta respondiendo «nihilo nihil fit» y la idea naturalista de de origen Darwiniano del homo faber entendido como animal técnico.

Seguidas estas líneas descriptivas y el rechazo de toda forma de dualismo, Scheler tiende a la distinción del espíritu, sobre cualquier otro principio, por esto, el espíritu constituye la diferencia específica entre el hombre y cualquier otra especie animada, sólo en el hombre el espíritu se da y forma la realidad llamada persona. En este sentido el espíritu no es el bios pero tampoco se opone a la vida, es independiente a cualquier realidad corporal humana, es pues, la libertad existencial frente a lo orgánico y constitutivamente se caracteriza por dotar en el hombre de: 1. la objetividad manifestada en la posibilidad del pensamiento abstracto para definir un orden, debido a que el ser humano es el único ser que ha designado conceptos para las cosas y es capaz de pensar los objetos del mundo; 2. conciencia de sí o capacidad de autorreflexión, de dominio de las cosas espacio-temporales y de la capacidad de modelar su propia existencia. 3. actualidad, por que el espíritu es el conjunto de operaciones que se ubican por encima de la psique y es inobjetivable por esto, el hombre es una unidad substantiva es la unum per se, en definitiva el hombre por tener ese principio espiritual es un ser personal y todo aquello que le rodea son unidades relacionales.

Desde otros ámbitos, el saber antropológico, el aporte estructuralista de Levi-Strauss indica que el sistema esta por encima de los elementos, la estructura trasciende la realidad empírica constituyéndose el fundamento a los modelos construidos sobre ella. Así el sujeto cede paso a las estructuras simbólicas que lo trascienden. Esta apreciación del estructuralismo caracteriza un antihumanismo frente a las filosofías personalistas. Lévi-Strauss acentúa la razón analítica en contra de la razón dialéctica fenómeno que se constata en su investigación sobre la persona «Lévi-Strauss encuentra en las constantes y variables que guían a nuestras pretendidas evidencias personales. Por eso escribe que «el fin último de las ciencias humanas no es construir al hombre sino disolverlo», siempre que por esta disolución se entienda una reducción al «estudio analítico» [21].

Próximo a la concepción de disolver al hombre, el filósofo francés Michel Foucault argumenta que «el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se ha planteado el saber humano (...) El hombre es una invención reciente, y quizá también su fin» [22] entendido como su dispersión absoluta debido a que el hombre no es por esencia el objeto de estudio de las ciencias sociales y humanas sino las estructuras que lo rodean, ya que dichos saberes lo fragmentan y reducen a simple estructura [23]. La mera reducción del hombre termina desapareciéndolo «como en los límites del mar su rostro en la arena» [24].

En la tradición francesa posterior al estructuralismo se presenta el desconstruccionismo que pone al descubierto las presuposiciones metafísicas de la ciencia moderna del lenguaje y las teorías del significado que tienen vigencia actual, esta doctrina somete las conjeturas metafísicas a la convicción de que el sentido último de la realidad consiste estrictamente en la «presencia en la mente» puesto el sentido de la verdad de las cosas sobreviene a las operaciones de la mente, Derrida interviene para reconfigurar los conceptos centrales del estructuralismo e impugna sus presuposiciones metodológicas, puesto que no hay significante alguno que procure la presencia absoluta del significado, así analiza el pensamiento de Heidegger para quien lo propio del hombre es su autenticidad *eigenheit* «es relacionarse con el sentido del ser entenderlo y cuestionarlo (...) Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diessr Art zu sein: estar de pie en el claro del ser, es lo que yo llamo ek-sistencia del hombre. Solo el hombre posee como propia esta manera de ser» [25] y su fin –añade allí mismo Derrida– consiste en pensar el ser «el hombre es el fin del pensamiento del ser» su fin siempre ha estado ligado a él mismo.

En este sentido, las definiciones *per propria naturae* en las que aparece la noción de animal racional es netamente orgánica e insuficiente cuando se trata de definir lo que es propiamente el hombre o su misterio más profundo, su Ser. La religión se ve influenciada de las nociones personalistas que entienden al hombre como una persona que existe junto a los demás para lograr su propia realización, condición *sine qua non* necesaria para comprender quién es el hombre; esta caracterización pertenece a las nociones de la propia naturaleza humana pero referida a la relación de alteridad del yo-tú en el mundo más que la egocéntrica visión del hombre entendido sólo en su relación material con el mundo [26].

La superación de tal forma materialista heredada de la modernidad, después del fracaso humano de las dos grandes Guerras, enfatizan la condición inexpresable de lo que es o puede ser el hombre, como una cuerda tendida entre el estado bestial y la supremacía del trashombre *übermensch*, apreciación de la guerra que pone de relieve el monismo racional y unidimensionalidad de la vida humana abocada al dominio de la técnica como única alternativa para el su progreso, camino del egocentrismo y la individualización del mundo de la vida.

Por esto la nueva visión de posguerra rescata la posibilidad de pensar después de tal flagelo humano e instaura la necesidad de interacción con el prójimo como forma de ser-con superando la ecología artesiana del yo solitario en la que el hombre se orienta sólo desde la unidimensionalidad de la ciencia y el dominio técnico, el hombre se entiende ahora –después de la debacle de la guerra– como un ser relacional con capacidad de vivir más allá de esa desestructurada razón moderna.

La antropología fenomenológica de K. Wojtyla

La concepción de la antropología filosófica de Wojtyla esta unida a la ética derivada del pensamiento axiológico de Scheler que sumada a la confrontación experiencial del pensamiento moderno y contemporáneo acoge la postura cartesiana y la revolución copernicana desde la fenomenología, teniendo como trasfondo la concepción antropológica aristotélico-tomista, haciendo énfasis en el obrar humano, y desechando el teleologismo de la ética tomista porque no satisface la exigencia moral de la experiencia humana.

Pero tampoco se apoya, Wojtyla, en la noción del humanismo renacentista porque se opone a la ética

religiosa y a cualquier noción de trascendencia puesto que en ella Dios no es el fin del hombre [27] sino el hombre mismo, posición del humanismo que aliena al hombre y lo somete al mero monismo materialista, pues al negar su estado trascendente Dios no cuenta en la vida humana siquiera como referente sino como ente metafísico que es imposible de encuadrar en la geometría del mundo.

Así, la dificultad de entender la dádiva de amor de la Creación, de la naturaleza y la vida humana, y comprender que el fin de toda criatura esta unida a Dios pues «Todo ser creado, por el solo hecho de que es, y por el hecho de que es tal ser creado, manifiesta en efecto, en una cierta medida, la absoluta perfección del ser que es Dios (...) Dios, como fin de todas las criaturas, no les pide que renieguen de su ser como criaturas disminuyendo su ser inmanente, sino que les esfuerza más en su perfección» [28], perfección que el aquinate había precisado como la noción más aproximada a una definición del hombre y que comparte Wojtyla pero adicionando que la orientación del Bien Supremo y su existencia es parte de la conciencia humana pues el nexo humano con el Ser se apoya en la realidad misma de la naturaleza. La relación humana con Dios es de carácter personal, sea por temor o amor, pero cuando logra serlo en el amor el hombre actualiza sus capacidades.

Con esta corta alusión a la fenomenología aplicada al cristianismo se da paso ahora a la interpretación holística del cosmoteandrismo que sienta las bases de de integración entre las realidades humanas, cósmicas y divinas.

El humanismo cosmoteándrico

La integración de la realidad humana establecida en medio del cosmos y la divinidad implica una comprensión de la propia conciencia humana inmersa en la totalidad del conocimiento carente de fragmentos. La conciencia humana capta solo unos determinados aspectos de la realidad sin entender la globalidad del mundo. Lo que hemos hecho los seres humanos a lo largo de la vida es fragmentar la realidad de forma tripartita: primero en la realidad misma del hombre como existente; segundo cuando se apoya en la materia como algo ajeno pero modelable, tercero en los dioses entendidos como seres que sobrepasan la capacidad de comprensión humana. La visión integradora de estos elementos o cosmoteándrica es perceptible totalmente desde una intuición totalizante.

De tal forma que para Raimon Panikkar –gestor de la teoría cosmoteándrica– desde su visión las tres realidades convergen en la naturaleza, no existe posición privilegiada de un elemento sobre los otros: «Por lo que respecta al hombre, vemos que Dios no es lo absolutamente Otro (...) Ni Dios es tampoco lo mismo que nosotros. En último extremo podemos decir que Dios es el último y único Yo. Que nosotros somos sus «tus», y que esta relación es personal, trinitaria y no-dualista» [29]. Esta visión de la realidad implica que la comprensión individual asuma una conciencia especial del denominado triángulo epistemológico en el que se entiende la integración que tiene el todo con la parte asumiendo la particularidad total [*] en el que no puede entenderse un elemento sin los otros «No hay hombre sin Dios y sin Mundo» [30].

El hombre se entiende como un ser superior a la mera condición individual y subjetiva es en esencia una persona de sustancia individual y de naturaleza racional, según la conocida afirmación de Boecio. Pero se debe entender además a la persona como un ser eminentemente social y relacional pues capta la realidad por su proceso de conciencia pues lo que en ella entra ha tenido necesariamente que relacionarse con el mundo.

Esta visión integradora de la realidad humana en su conjunto es más que una mezcla ecléctica de saberes interrelacionados, es una visión de conjunto de la totalidad envolvente de la realidad.

Así la visión cosmotéandrica especifica el contenido integrador del nuevo humanismo frente a las distintas concepciones antropológicas monistas y dualistas, pero es necesario para comprender el desarrollo del humanismo integral los aportes de la antropología como posibles rutas en la que el cristiano entienda e identifique el proceso humano en aras de una religión humanizadora interesada en el hombre y la realidad que le acontece. Por esto se acude a la antropología desde sus múltiples perspectivas centrándonos en la antropología filosófica por la universalidad de sus planteamientos y la notable afinidad con la concepción global del hombre.

En tal sentido el retorno a los documentos eclesiales, a la luz de los novedosos planteamientos contemporáneos, especifican la forma como la Doctrina social de la Iglesia ha tratado de vislumbrar la comprensión del Dios de la Vida.

El humanismo cristiano y desarrollo solidario

El proceso de humanización manifestado en la cultura ha tenido y tiene hoy como factor relevante la construcción de la dignidad de la persona en el legado social propuesto por la iglesia mediante el Evangelio, la Tradición y la Enseñanza Social de la Iglesia en los múltiples documentos que tratan con detenimiento los aspectos de mayor importancia para la construcción de un ser humano integral desde el apoyo al trabajo, la solidaridad, la subsidiaridad, la corresponsabilidad, la igualdad y la justicia social, entre otros.

Siguiendo el mensaje del evangelio, el Pontificio Consejo de Justicia y Paz redacta en el compendio de la Doctrina Social de la Iglesia en sus primeras líneas que es labor de la Iglesia seguir interpelando a pueblos y Naciones sobre el mensaje de salvación en la persona de Cristo, como lo decía el Papa Juan Pablo II «Jesús vino a traer la salvación integral, que abarca al hombre entero y a todos los hombres, abriéndoles a los admirables horizontes de la filiación divina» [31] además de renovados por el amor Divino los hombres estamos en capacidad de cambiar las reglas de la estructura social mediante: 1. la participación ciudadana en la resolución de conflictos; 2. «construir y cultivar relaciones fraternas donde hay odio»; y 3. «buscar la justicia donde domina la explotación del hombre por el hombre» [32].

Esta tarea exige de los cristianos, cual imagen de los Profetas, el reproche, la denuncia, la condena frente a las anomías sociales, que van desde las injusticias sociales, el abismo entre pobres y ricos, la explotación en el comercio, la compra de conciencia, la perversión en los valores hasta los crímenes de lesa humanidad que niegan en el hombre el deseo de perfección y la paz. Profetas como Amós, Oseas, Isaías, Jeremías y Miqueas en el primer testamento (por solo resaltar algunos) demandan de los cristianos un actuar digno de los hombres frente a Dios y a sus prójimos, «La injusticia aleja al hombre de Dios»

Es así como una de las principales propuestas que entre los documentos del Concilio Vaticano II sobre el hombre aparece en la constitución pastoral *Gaudium et Spes* que en la que se afirma: «La índole social del hombre demuestra que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados. Porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser

la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social» [33] y en la *Populorum Progressio*, el papa Pablo VI, presenta el desarrollo solidario de la humanidad referido al hombre y su capacidad de mirar prospectivamente la dignificación de su propia persona y la de sus semejantes [34].

La persona humana esta en el núcleo del humanismo cristiano y se la entiende como el factor decisivo e incidente en la vida de la sociedad, que tiende a proporcionar, bajo la defensa de los derechos fundamentales y la consecución de la justicia y la paz, el sostenimiento de una comunidad armoniosa respaldada en la solidaridad y la subsidiaridad.

Estos últimos aspectos de la vida socioeconómica deben promover en el hombre el despliegue de su dignificación personal [35], pero surge una dificultad latente, debido a las innumerables condiciones de posibilidad dadas en la sociedad plural: las personas encuentran en las distintas esferas de la vida sendas que les conducen por caminos que los bifurcan y contextualizan, impidiéndoles captar los elementos comunes y divergentes.

El mundo actual precisa la correcta relación entre las personas, la sociedad y el Estado, y el consenso que abarque las teorías más racionalmente razonables, sin llegar al eclecticismo ni al solipsismo cultural. El hombre contemporáneo necesita de una visión de la totalidad sin fragmentar su ethos, es decir, de una formula humanizante en la que sea asumido como un ser integral, tarea que el humanismo integral pretende al mostrar la superación del dualismo, del nihilismo, del existencialismo y de la limitación de la muerte, que le permita pensar que aún se puede pensar, pese a las debacles y la destrucción, un humanismo integrador e integrante de las diferencias en el respeto por la singularidad de cada persona.

En este sentido, el Papa Juan Pablo II respaldado en el Evangelio y en las encíclicas *Populorum progressio* y *Solicitud Rei socialis* que: «El humanismo que deseamos promueve una visión de la sociedad centrada en la persona humana y en sus derechos inalienables, en los valores de la justicia y la paz (...) Es un humanismo capaz de infundir en el alma al mismo progreso económico, para «Promover a todos los hombres y a todo hombre» [36]. Aspecto que desde la tradición del segundo testamento comprendía que la vivencia de los cristianos estaba respaldada en la práctica comunitaria, expresada en las distintas parábolas enseñadas por Jesús, y en la del primer testamento en el que el hombre fue creado para ser el centro de toda la creación. Tal cuidado de Dios para con los hombres se presenta en las sucesivas alianzas que Dios tiene con los hombres en pro de su dignificación personal.

En el segundo testamento, la Buena Nueva es el mensaje de origen y fundamento de la acción de la Iglesia y del humanismo cristiano, debido a que la Iglesia como institución social esta al servicio de los hombres y propicia su desarrollo integral, así lo expresa el papa Pablo VI, sobre el desarrollo de los pueblos, «Apenas terminado el Concilio Ecuménico Vaticano II, una renovada toma de conciencia de las exigencias del mensaje evangélico obliga a la Iglesia a ponerse al servicio de los hombres para ayudarles a captar todas las dimensiones de este grave problema y convencerles de la urgencia de una acción solidaria en este cambio decisivo de la historia de la humanidad» [37]. Este aspecto del desarrollo integral humano no puede estar desligado de la dignidad de las personas.

Factores como la exclusión social, laboral y económica traen consigo el deterioro de la dignidad personal,

tales características de deshumanización aunque condicionan el ser y el hacer humano no son determinantes de su dignidad como personas, lo que muestra que es improbable la ecuación entre pobreza y dignidad personal.

La marginalidad económica en ningún caso supone la pérdida de la dignidad de persona que el hombre tiene, pues ella no es un atributo axiológico del estatus económico sino de la gracia creadora y de la voluntad de Dios, el ser humano se constituye en y por la persona de Cristo en un ser digno, más que por la simple obediencia de la ley natural o positiva dirigida por la sociedad y el Estado.

Como concluye el papa Juan Pablo II «En pocas palabras, el subdesarrollo de nuestros días no es sólo económico, sino también cultural, político y simplemente humano, como ya indicaba hace veinte años la Encíclica *Populorum Progressio*. Por consiguiente, es menester preguntarse si la triste realidad de hoy no sea, al menos en parte, el resultado de una concepción demasiado limitada, es decir, prevalentemente económica, del desarrollo» [38].

En concordancia con la idea anterior, afectaría mucho a la integralidad humana la escisión entre Iglesia y Estado como si pretendiese renovar la concepción agustiniana de las dos ciudades o la tradición medieval de los dos poderes y otras divisiones que desenfocan la unidad del hombre, de lo que se trata es de mostrar como por el simple hecho de la creación humana y de la fe de Cristo, todos los hombres sin distingo de credo, de cultura o de opción política, al ser personas que gozan de una dignidad especial al ser *imago dei* y que por estar ubicados espacio-temporalmente en una tradición cultural determinada disfrutan de la participación social de las formas de gobierno. En suma, la dignidad personal al ser participados por Dios de su esencia y del libre despliegue que el hombre hace de su fe y de la intervención en la vida política y económica.

Como lo expresa la constitución *Gudium et Spes* refiriéndose a la dignidad humana y al nexo inseparable con el desarrollo económico: «Creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: Todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos» [39] tal unanimidad del desarrollo económico y de la dignidad humana [40] conllevan a que el ser humano asuma su responsabilidad consigo mismo y ante los demás.

Esta perspectiva de la iglesia entiende al ser humano como centro y fin de la creación ha sido tomada del mensaje evangélico y de la tradición pastoral, función que acompañó y acompañará el legado cristiano. «No sería verdaderamente digno del hombre un tipo de desarrollo que no respetara y promoviera los derechos humanos, personales y sociales, económicos y políticos, incluidos los derechos de las Naciones y de los pueblos» [41]. Enseñanza nacida y continuada por la iglesia sin prescindir del dato Revelado, se basa en el respeto por las instituciones sociales y de los regímenes políticos, busca tener iguales repercusiones en el ámbito Estatal.

Uno de estos aspectos surgido por la iniciativa de múltiples estados que indagan sobre la dignificación de la persona, y aunque de origen diferente al dato revelado, buscando como finalidad la justicia y convivencia pacífica, aparece expresado en la carta de derechos humanos [42] en la que se proclama como tarea fundamental de todos los hombres garantizar los derechos y deberes propuestos en el articulado, de ellos, es de resaltarse el artículo 29 donde expresa que toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, ya que sólo en ella puede desarrollar su personalidad libre y plenamente. Esta tradición política y social de la democracia y de los derechos humanos

nacida de la iniciativa de los estados es acogida por la iglesia como fruto de la constante búsqueda de humanización, al respecto el papa Juan Pablo II nos dice:

«Otras Naciones necesitan reformar algunas estructuras y, en particular, sus instituciones políticas, para sustituir regímenes corrompidos, dictatoriales o autoritarios, por otros democráticos y participativos. Es un proceso que, es de esperar, se extienda y consolide, porque la «salud» de una comunidad política –en cuanto se expresa mediante la libre participación y responsabilidad de todos los ciudadanos en la gestión pública, la seguridad del derecho, el respeto y la promoción de los derechos humanos– es condición necesaria y garantía segura para el desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres» [43].

Entender el humanismo a la par con el desarrollo de los pueblos es la muestra de la ingente tarea del Magisterio de la Iglesia, que apoyado en la Doctrina Social ofrece a todos los hombre elementos para su dignidad de persona.

Conclusiones

Para desarrollar un pensamiento sobre lo qué es el hombre existen diversas formas aportadas por la antropología filosófica y las concepciones derivadas de ella. Las aproximaciones a la definición de lo humano generadas en las distintas épocas de la humanidad traen consigo la descripción propia del modo de vida cultura y espiritual de su tiempo: el hombre virtuoso de los clásicos griegos, el hombre santo de la tradición medieval, el hombre ilustrado de la modernidad y el hombre integrado al cosmos de la contemporaneidad, generaron y continúan generando una profunda insatisfacción al no dar cuenta del fenómeno humano. Estas parcializaciones de la realidad humana deben ser miradas desde las dos referentes tradicionales que predominan en la cultura occidental, judeocristiana y grecolatina, evitando el simple recurso a la definición atomizada de la realidad humana.

Indudablemente la riqueza de tales caracterizaciones de lo humano y de los humanismos de ellas derivado ayudan a construir nuevas interpretaciones abarcales sobre el hombre, en tal sentido los intentos del personalismo, la fenomenología francesa y la visión cosmoteándrica contribuyen a tal fin. De otro lado, y en esencia el cristianismo visto a la luz de la teología moral y la enseñanza social de la Iglesia muestran un devenir humanizante cada vez más integrador de lo humano.

Gabriel Alexander Solórzano H. [2], en dialnet.unirioja.es/

Notas:

- ¹. Como alguna vez lo expresara Dostoievsky: la idea fundamental es la presentación de un hombre verdaderamente perfecto y bello (...) lo bello es el ideal, que tanto aquí como en el resto de la Europa civilizada ya no existe. –Y agrega– sólo hay en el mundo una figura positivamente bella: Cristo. RATZINGER, Joseph. Verdad, Valores, poder: piedras de toque de la sociedad pluralista. Tr. José Luís del Barco. Madrid: Rialp, p. 10.
- ². El presente artículo se incardina en el proyecto de investigación «Humanismo integral y desarrollo solidario», desarrollado en el Instituto de Doctrina Social de la Iglesia de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín (Colombia).

- ³. Las distintas concepciones del ser humano aportadas por la antropología pueden describir al hombre desde perspectivas como la antropología cultural, forense, social, filosófica y física o biológica, entre ellas, las cuatro primeras se estudian desde disciplinas como la historia, la sociología y la filosofía, en cambio la última, es materia de estudio de las ciencias naturales, característica esta de la antropología, que rebasa la distinción clásica entre ciencias humanas y sociales y las ciencias positivas. Para este acápite sólo se tratará, más adelante, los aportes de la antropología filosófica y algunos elementos de la Antropología cultural.
- ⁴. GROUSSET, Rene. Et al. Hacia un nuevo humanismo. Tr. Eduardo Caballero Calderón. Madrid: Guadarrama. 1957; p. 29.
- ⁵. Para Jean-Luc Nancy la pregunta sobre nuestro puesto en el cristianismo resulta desde el análisis fenomenológico aún muy oscura debido a que tradicionalmente sabemos que somos cristianos pero aún no hemos delimitado cual es nuestra función dentro de tal esfera de la vida y consecuentemente aparece como una verdad de perogrullo la pregunta «¿en qué y hasta qué punto nos mantenemos en el cristianismo; cómo estamos exactamente, en toda nuestra tradición sostenidos por éste?» NANCY, Jean-Luc. Desconstrucción del Cristianismo. Tr. Alejandro Madrid. www.jacquesderrida.com.ar (visitada en Nov 2 de 2006).
- ⁶. Fenómeno saturado. Se plantea en el contexto de la siguiente cuestión: ¿es posible encontrar una justificación fenomenológica, es decir, avalada en las cosas mismas, para una filosofía de la religión? Esto significa, al fin y al cabo, preguntarse por la credibilidad filosófica de la Revelación. Marion no piensa en el hecho religioso en abstracto, sino en el cristianismo.

<http://www.philosophybooks.info/Revista/Revista/Archivos/marzo-junio06/Marion-Le.html> Vistado en nov 3 de 2006
- ⁷. PANIKKAR, Raimond. La nueva inocencia. Tr. Marita Viscarro Aubeso. Navarra: evd. 1993. p. 53. y en la introducción p. 21 nos dice al respecto «Lo que cuenta es la realidad entera, la materia tanto como el espíritu, el bien tanto como el mal, la ciencia tanto como el misticismo, el alma tanto como el cuerpo. No se trata de reconquistar la inocencia primordial que tuvimos que perder para llegar a ser lo que somos, sino de ganar otra nueva».
- ⁸. MARITAIN, Jacques. Humanismo Integral: problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad. Tr. Alfredo Mendizábal. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé. 1966; p. 11.
- ⁹. Ibid., p. 13.
- ¹⁰. Ibid., p. 75.
- ¹¹. Esta expresión debe entenderse siguiendo los aportes del sacerdote y biólogo jesuita Teilhard de Chardín para quien la evolución del mundo y el espíritu expresa su fe y confianza teleológica: «La cosmogénesis conduce mediante la biogénesis a una noogénesis; la noogénesis en cambio halla su perfección en una cristogénesis». Al contrario que la de Nietzsche, la fidelidad a la tierra que Teilhard enseña es una fidelidad a la evolución profunda que se opera en el cosmos, tal y como él la entiende, de un modo optimista: la ascensión hacia el espíritu, la perfección progresiva del mismo mediante el amor y la armonía, un desarrollo colectivo hacia el centro suprapersonal en cuya dirección converge toda la evolución. Como consecuencia de la enormidad del Mundo, el Hombre moderno no puede ya reconocer a Dios sino como prolongación de cierto progreso o maduración universal (v. L'Incroyance moderne, 1933, p. 1-2). Tomado de <http://www.cibernous.com/autores/tchar-din/teoria/biografia.html> visitado 28 mayo de 2007.
- ¹². Juan Pablo II, se refiere así a lo que vivimos actualmente «La nuestra es una época en que más se ha escrito y hablado sobre el hombre, la época de los humanismos y del antropocentrismo. Sin embargo, paradójicamente, es también la época de las más hondas angustias del hombre respecto de su identidad y destino, del rebajamiento del hombre a niveles antes insospechados, época de valores humanos conculcados como jamás lo fueron antes» JUAN PABLO II, Discurso inaugural I, 9 Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Madrid: BAC, 1979, p.15.
- ¹³. TORRES Q. Andrés. Recuperar la creación, por una religión humanizadora. Santander: Sal Terrae. 1997, p. 55.

- [14](#). ARISTOTELES, Política, 1, 1253a; Ética a Nicómaco IX, 9, 1169b.
- [15](#). CASSIRER, Ernst. Las ciencias de la cultura. México: FCE. 1972 pp. 42-44, quien distingue el mero acto racional del conceptual y lo presenta así: «El hombre no vive en un universo puramente físico sino en un universo simbólico. Lengua, mito y religión (...) son los diversos hilos que componen el tejido simbólico (...) cualquier progreso humano en el campo del pensamiento y de la experiencia refuerza este tejido (...) la definición del hombre como animal racional no ha perdido nada de su valor (...) pero es fácil observar es una parte del total, porque al lado del lenguaje conceptual hay un lenguaje del sentimiento, al lado del lenguaje lógico y científico esta el lenguaje de la imaginación poética. Al principio el lenguaje no expresa pensamientos o ideas, sino sentimientos y afectos».
- [16](#). PLATÓN, Diálogos. Fedón 66b-67b.
- [17](#). Ibid., 72e.
- [18](#). DE AQUINO, Santo Tomás. Suma Teológica.Vol. I. Madrid: BAC. 2001. q. 67, a. 5, c.
- [19](#). «Sobre todo se comprueba que el aumento vertiginoso de los conocimientos técnicos y analíticos de la existencia humana y el progresivo perderse por entre los laberintos de las especializaciones van acompañados de una creciente incertidumbre respecto a lo que constituye el ser profundo y último del hombre». MARCEL, Gabriel. L'homme Problématique, Paris 1955, 73-74 Citado por GEVAERT, Joseph. El problema del Hombre, Introducción a la antropología filosófica. Salamanca: Sígueme. 2001. p. 3.
- [20](#). BUBER, Martín. Qué es el Hombre. México: FCE. 1949. p. 158.
- [21](#). XIRIAU, Ramón. Palabra y silencio. Madrid: Siglo XXI. 1993; p. 131.
- [22](#). FOUCAULT, Michel. Las Palabras y las Cosas. México: Siglo XXI. 1997; p. 357.
- [23](#). Es de aclarar que el pensamiento de Foucault, según afirma Blanchot, se aproxima más a la hermenéutica que al propio estructuralismo porque en su periodo hermenéutico Foucault reelabora el asunto del hombre que había dejado pendiente en le most et le chors. BLANCHOT, Maurice. Michel Foucault más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Barcelona: Pretextos. 1998.
- [24](#). Ibid., p. 357.
- [25](#). DERRIDA, Jacques. Los fines del Hombre. En: Cruz V. Danilo. Márgenes de filosofía. Madrid: Cátedra.1989; p. 171.
- [26](#). GEVAERT, Joseph. El problema del Hombre. Salamanca: Sígueme, 1976; p. 33.
- [27](#). En el Segundo Testamento, en la primera carta a los Corintios San Pablo y San Juan presentan la creación misma en orden a su semejanza pues es Dios es el fin de la existencia humana y lo relatan claramente así, «ahora vemos como en un espejo, de manera confusa; pero entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de modo imperfecto, pero entonces conoceré perfectamente, como soy conocido (1Co 13, 12) (...) nosotros ahora somos hijos de Dios , pero lo que seremos aún no ha sido revelado. Sabemos sin embargo que, cuando ÉL se manifieste, seremos semejantes a Él, porque le veremos tal como es (1Jn 3, 2)» WOJYLA, Karol. División del Hombre: hacia una nueva ética. Tr. Pilar Ferrer. Madrid: Palabra.
- [28](#). Ibid., p. 62.

[29](#). PANIKKAR, Raimon. Op. Cit., p. 56.

* Esta afirmación parte de la interpretación platónica del monismo metafórico en el que lo múltiple participa en los grados de lo Uno pero integra a su vez el monismo metonímico spinociano en el que el todo está integrado en la virtualidad infinita de la parte.

[30](#). Ibid., p. 57.

[31](#). JUAN PABLO II, Carta Apostólica. Novo millennio ineunte, 1. Citado por: Pontificio Consejo de Justicia y Paz. Compendio de Doctrina Social de la Iglesia. Bogotá, 2005. p. 17.

[32](#). Ibid., p. 18.

[33](#). GS 25.

[34](#). «Estos esfuerzos, a fin de obtener su plena eficacia, no deberían permanecer dispersos o aislados, y menos aún opuestos por razones de prestigio o poder: la situación exige programas concertados. En efecto, un programa es más y es mejor que una ayuda ocasional dejada a la buena voluntad de cada uno. Supone, Nos lo hemos dicho ya antes, estudios profundos, fijar los objetivos, determinar los medios, aunar los esfuerzos, a fin de responder a las necesidades presentes y a las exigencias previsibles. Más aún, sobrepasa las perspectivas del crecimiento económico y del progreso social: da sentido y valor a la obra que debe realizarse. Arreglando el mundo, consolida y dignifica cada vez más al hombre». PABLO VI. Populorum progressio, 50.

[35](#). En el número treinta de la encíclica Sollicitudo Rei Socialis el Papa Juan Pablo II afirma tal disposición de la dignidad de la persona «Según la Sagrada Escritura, pues, la noción de desarrollo no es solamente «laica» o «profana», sino que aparece también, aunque con una fuerte acentuación socioeconómica, como la expresión moderna de una dimensión esencial de la vocación del hombre. En efecto, el hombre no ha sido creado, por así decir, inmóvil y estático. La primera presentación que de él ofrece la Biblia, lo describe ciertamente como creatura y como imagen, determinada en su realidad profunda por el origen y el parentesco que lo constituye. Pero esto mismo pone en el ser humano, hombre y mujer, el germen y la exigencia de una tarea originaria a realizar, cada uno por separado y también como pareja. La tarea es «dominar» las demás creaturas, «cultivar el jardín»; pero hay que hacerlo en el marco de obediencia a la ley divina y, por consiguiente, en el respeto de la imagen recibida, fundamento claro del poder de dominio, concedido en orden a su perfeccionamiento (cf. Gn 1, 26-30; Gn 2, 15 s.; Sb 9, 2 s.) y afirma también: «Nosotros no aceptamos la separación entre lo económico y lo humano, ni entre el desarrollo y la civilización en que se halla inserto. Para nosotros es el hombre lo que cuenta, cada hombre, todo grupo de hombres, hasta comprender la humanidad entera». Populorum Progressio no. 14.

[36](#). JUAN PABLO II. El Humanismo Cristiano supone la apertura al trascendente. En: Actualidad Catequética. Vol. 187 (Jul-Sep 2000) p. 20.

[37](#). PABLO VI.. P P 1.

[38](#). SRS 15.

[39](#). GS, 12.

[40](#). La dignidad humana, no es una accidente, tiene un fundamento ontológico anclado en el mismo ser del hombre y que puede, manifestarse accidentalmente a través de sus actos. La dignidad no depende únicamente de su obrar sino que se funda, primariamente, en su ser. Por eso la dignidad afecta a la persona en su intimidad, en su última radicalidad. HOYOS, Ilva M. De la dignidad y de los derechos humanos. Bogotá: Temis, 2005; p. 173.

[41](#). S R S 33.

El hombre, un ser integral

Publicado: Lunes, 06 Junio 2022 09:00

Escrito por Gabriel Alexander Solórzano H.

⁴². La iglesia se presenta de manera neutral ante las distintas formas de gobierno y la práctica de los derechos humanos, así lo dice Javier Quezada «A esto se añade que la iglesia, al menos desde el Syllabus, ha tenido muchos problemas para aceptar los derechos humanos y también la democracia. El miedo a las ideologías liberales imposibilitó el apoyo a la democracia, mucho menos asumir su espíritu e instituciones para el gobierno eclesial. Solo Pablo VI rompió este distanciamiento de forma clara en las Naciones Unidas, asumiendo el valor de la democracia como una conquista social y abriendo el camino del reconocimiento de los derechos humanos» QEZADA, Javier. Desafíos del pluralismo a la unidad y a la catolicidad de la iglesia. México: universidad Iberoamericana. 2002; p. 191.

⁴³. SRS 44.