**UNA NUEVA SÍNTESIS HUMANISTA**

**PARA UN DESARROLLO HUMANO INTEGRAL**

*Rafael Amo Usanos. Universidad Pontificia Comillas*

1. Introducción

El desarrollo humano es algo más que un tema simplemente económico o de las ciencias sociales. Como puso de manifiesto Juan Pablo II en *Sollícitudo reí socialis*, tiene una dimensión ética y cultural (SRS 8, 2-3). En este sentido afirma Gutiérrez: «Es el desarrollo una de las áreas de la convivencia, sobre la cual tiene la Iglesia una palabra que decir, ya que, en la definición de desarrollo, como actividad específicamente humana, entra el dato previo, determinante, de la antropología, esto es, del concepto real pleno del hombre»[[1]](#footnote-1). Magistralmente resumió la idea Pablo VI en *Populorum progressío* cuando afirmó que el desarrollo debe ser integral, es decir, de todo el hombre y de todos los hombres (PP 14). Todo esto es justificación suficiente para intentar comprender qué antropología sustenta el mensaje de la Doctrina Social de la Iglesia sobre el desarrollo.

Ahora bien, tanto Benedicto XVI como Francisco, que perciben la profundidad del cambio de época que les toca vivir, y con él la necesidad de reflexiones más profundas sobre este tema, reclaman una *nueva síntesis antropológica*. Es decir, progresar en la antropología teológica para hacer avanzar la propuesta de la Iglesia sobre el desarrollo humano.

Así las cosas, el trabajo que se presenta tiene tres momentos. En un primer momento se expondrán las claves antropológicas en las que se mueven los documentos fundamentales sobre el desarrollo humano (PP, SRS, CV, LS). En un segundo momento, se expondrá la antropología que subyace en ellos, para conocer cómo ha sido el diálogo entre la Iglesia y las teorías sobre el desarrollo. En el tercer momento, apoyados en la categoría de la creación del hombre a *imagen de Dios*, se propondrá una nueva síntesis humanista.

2. **El contexto antropológico del desarrollo humano integral**[[2]](#footnote-2)

En los albores del pensamiento de la Iglesia católica sobre el desarrollo humano, el entonces oficial de la Secretaría de Estado del Vaticano, que luego llegaría a ser Cardenal y presidente del Pontificio Consejo para la Cultura, Paul Poupard, en el comentario a una edición de la encíclica PP de Pablo VI escribió: «Está muy claro: PP es la contestación, en nombre del Evangelio, a un mundo inhumano»[[3]](#footnote-3) .

Desde los años sesenta del siglo pasado hasta los comienzos del siglo XXI el problema antropológico se hace cada vez más acuciante. El mundo parece ser cada vez más inhumano y no solo por el aumento de las desigualdades sociales, económicas, culturales, etc., sino por algunas corrientes antropológicas profundas que atraviesan el pensamiento de estos años.

En concreto, en los documentos sobre el desarrollo humano de la DSI que dialogan con el pensamiento de su tiempo, se pueden detectar dos grandes líneas que van deshumanizando el mundo: el auge y la caída del humanismo, y el debate sobre el *homo oeconomicus*.

a) **El auge y la caída del humanismo**[[4]](#footnote-4)

El problema antropológico en el siglo XX, y especialmente a raíz de la segunda guerra mundial, se estaba concentrando en su carácter existencial. El tema filosófico por excelencia no era ¿qué es el ser humano?, su esencia, sino ¿cómo se es ser humano?, su existencia.

Era lógico. La metafísica había muerto hacía algunos siglos, pero a inicios del siglo XX Wittgenstein le había dado la puntilla. No se puede abordar el problema de la esencia porque no hay ciencia capaz de ello. Solo nos queda preguntamos por la existencia. Este problema llega a la antropología cuando se aborda el carácter existencial del ser humano. Esta es la llamada *polémica sobre el humanismo*.

El humanismo se ocupa fundamentalmente de la existencia humana, y de cómo se despliega. Es decir, la reflexión sobre cómo se es hombre, en qué grado se desarrolla el ser hombre, qué condiciones lo hacen posible. El panorama del humanismo es muy complejo ya que tiene raíces metafísicas, y facetas ideológicas que lo ponen al servicio de fines y objetivos socio políticos. En él se dan cita quienes piensan que el ser humano no tiene esencia, sino que es pura existencia condenada a ser libre, o quienes creen que el ser humano tiene una esencia que desplegar, ya sea sin la ayuda de la Trascendencia, o con ella.

En esta variedad de humanismos conviven la versión existencialista representada por J. P. Sartre, con la del humanismo socialista en la que se empeñaron nombres tan ilustres como E. Fromm o Louis Althusser. Pero el humanismo tiene más aristas, entre ellas la cristiana, representada, entre otros, por De Lubac, Alfaro y, por supuesto, Maritain"[[5]](#footnote-5).

La Iglesia no ha sido ajena a esta cuestión del humanismo, y tanto en PP como en CV y LS se puede descubrir cómo la DSI ha sido consciente de la existencia de modelos de humanismo deshumanizadores.

Pablo VI indica cuál es la primera causa que hace de su tiempo un lugar inhumano: se trata del materialismo (PP 41). Este centra al hombre exclusivamente en las realidades terrenas y le impide el camino de la Trascendencia. Es una ideología que considera solo algunos aspectos del ser humano, dejándolo reducido al no considerar los más profundos: entre ellos el religioso.

Ahora bien, el materialismo del que habla Pablo VI tiene dos cabezas. Por un lado, el ateísmo (PP 42), y por otro el liberalismo sin freno (PP 26). Ambos crean un mundo inhumano; niegan la dimensión trascendente del ser humano.

Primero Henri de Lubac y después el Concilio Vaticano II en la constitución *Gaudium et spes* (GS 19-20) habían puesto de manifiesto que el ateísmo era un drama para el hombre. No obstante, el mismo Pablo VI cita la famosa obra de Henri de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, y escribe: «El hombre puede organizar la tierra sin Dios, pero, "al fin y al cabo, sin Dios no puede menos de organizada contra el hombre"» (PP 42).

Por otra parte, el liberalismo sin freno, «que considera el lucro como motor esencial del progreso económico, la concurrencia, como ley suprema de la economía; la propiedad privada de los medios de producción como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones correspondientes» (PP 26), no levanta la mirada del hombre a Dios, al que excluye de su idea de desarrollo, ni tampoco mira al hombre sino al dinero. Esto lo convierte en la segunda cabeza de la hidra materialista que hace al mundo inhumano.

Años más tarde, Benedicto XVI vuelve sobre el tema del humanismo. Ahora ya no en auge sino en declive. Se trata de la crisis del humanismo que se deja ver con claridad en la crisis económica que estalló en 2007-2008.

El contexto inmediatamente anterior a la crisis económica parecía estar dominado por la tesis de Fukuyama: tras la muerte de las ideologías marxistas, la historia quedaba a merced del pensamiento único basado en la política y economía liberal. Ahora bien, estalló la crisis financiera y se puso de manifiesto la dimensión ética y antropológica de la cuestión. Benedicto XVI pretende llegar a las raíces de la cuestión (CV 75) y las encuentra en la crisis del humanismo de la modernidad. Lo que verdaderamente está en crisis es el humanismo que ha perdido su suelo ontológico y trascendente. Así lo decía en un discurso a los participantes en el encuentro de profesores universitarios de 2007:

La crisis actual tiene menos que ver con la insistencia de la modernidad en la centralidad del hombre y de sus preocupaciones, que con los problemas planteados por un «humanismo» que pretende construir un *regnum hominis* separado de su necesario fundamento ontológico. Una falsa dicotomía entre teísmo y humanismo auténtico, llevada al extremo de crear un conflicto irreconciliable entre la ley divina y la libertad humana, ha conducido a una situación en la que la humanidad, por todos sus progresos económicos y técnicos, se siente profundamente amenazada"[[6]](#footnote-6).

En el fondo, el problema es que no hay anclaje ontológico ni teológico para el humanismo. «Hemos asistido a la muerte filosófica del sujeto»[[7]](#footnote-7) 7 y del humanismo tal y como se conocía. Se vive el tiempo de las tesis poshumanistas y transhumanistas en las que las tecnologías han sido capaces de superar la barrera de lo natural y han disuelto al hombre (su esencia) y su sentido (su existencia). En el nuevo tiempo, el hombre ya no importa ni es el centro. De forma similar ocurre en la llamada cuestión de *gender* tal y como afirma el reciente documento de la Congregación para la educación católica[[8]](#footnote-8)

El último coletazo de la caída del humanismo es el que afronta Francisco en LS. El ser humano se debate entre su disolución por el biocentrismo o la vuelta a un humanismo deshumanizante que lo convierte en el déspota de la creación, por medio de un antro po-

centrismo desviado; y no en el servidor.

La propuesta de Francisco que pretende unir la crisis medioambiental con la crisis social es una hábil estrategia para recuperar el antropocentrismo inseparable al humanismo integral, ya que el ser humano cobra un papel importante al tener que solucionar la crisis del medioambiente al mismo tiempo que la crisis social y no a costa del ser humano, como proponen algunas éticas medioambientales.

b) El debate sobre el «*horno oeconomicus*»

El final de la década de los ochenta del siglo pasado es el campo de batalla entre los estertores del marxismo y el auge del neoliberalismo. Dos bloques enfrentados a todos los niveles: Desde el deporte, pasando por la economía, la política, y la guerra fría hasta

la concepción antropológica.

En 1987, el marxismo estaba llegando a su fin, quedaban dos años para la caída del muro. A pesar del telón de acero, todo el mundo sabe ya que el socialismo no es el paraíso; y a pesar de la represión en países como Polonia, empieza a tambalearse el sistema comunista. Los propios dirigentes de la Unión Soviética, como Gorbachov, empiezan a abandonar el férreo comunismo, que empiezan a reconocer como agotado.

En el bloque occidental, la década de los ochenta del siglo XX asiste al comienzo de la crisis del Estado de bienestar y, a su vez, vieron el triunfo del neoliberalismo, en particular, con los gobiernos de Ronald Reagan y Margaret Thatcher, Ambos dirigentes emprendieron una ofensiva de la economía liberal que se ve liberada de la corrección keynesiana que parecía agotada.

El papa Juan Pablo II conoce bien a los dos y cree que ambos contribuyen a hacer el mundo más inhumano. Estas dos corrientes son las protagonistas del debate antropológico en el tiempo de SRS, centrado en el *homo oeconomicus*. Ambas corrientes coinciden en la cosificación del ser humano. Este es una pieza más del sistema económico: se hace hombre y es hombre por la economía.

Para el marxismo, el *homo oeconomicus* es un *homo faber*. El trabajo, primer eslabón de la cadena económica, hace al animal humano persona" [[9]](#footnote-9). Para el neoliberalismo, el *homo oeconomicus* es una pieza más del sistema económico. Comienza siendo el agente económico (individual, egoísta y racional) y termina por ser un elemento más del mercado: es simplemente capital humano de una empresa. Trabajo o capital, da lo mismo, los dos puntos de vista definen al ser humano por la economía, hasta el punto de hacerlo un simple elemento/cosa del sistema económico.

Ahora bien, estos dos puntos de vista permiten acceder a un nivel más profundo del debate antropológico: debajo de la relación entre el individuo y el sistema económico se encuentra la relación individuo-sociedad y la cuestión sobre la naturaleza social del ser

humano. El debate antropológico está servido: ¿es el hombre un individuo que llega a la sociedad por puro pacto social (neoliberalismo) o, por e! contrario, es una simple pieza del engranaje social (marxismo) ?

Marx lo afirma con claridad meridiana: «Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la sociedad una abstracción frente al individuo. El individuo es un ser social. Su exteriorización vital (aunque no aparezca en la forma inmediata de una exteriorización vital comunitaria, cumplida en unión de otros) es así una exteriorización y afirmación de la vida social. La vida individual y la vida genérica del hombre no son distintas»[[10]](#footnote-10). Así justifica el papel de la sociedad en la constitución del ser humano.

Para el liberalismo, en cualquiera de sus versiones (contractualismo o neo-contractualismo), el ser humano es individuo. De aquí deriva su comportamiento en el mercado. Así en el liberalismo clásico la sociedad es entendida «como agregación de individuos, carece de entidad y degenera [...] solo hay individuos y la sociedad es pura ficción»[[11]](#footnote-11) . Esta concepción del individuo y de la sociedad implica una idea mecanicista de la solidaridad que se refleja perfectamente en el pensamiento de Bentham:

Si la comunidad es un cuerpo ficticio compuesto de personas individuales que forman sus distintos miembros, ¿cuál es, pues, el interés de la comunidad? La respuesta, una vez más, Geométrica, es inmediata: la suma de lo, intereses de lo, distintos miembros que la componen [[12]](#footnote-12).

El neoliberalismo se apoya en la tradición liberal que «engloba una imagen de! ser humano y la sociedad [ ... ] que implica las siguientes tesis centrales: a) es individualista, puesto que afirma la primacía de la persona frente a exigencias difusas o agregativas; b) es igualitario, en cuanto confiere a todos los seres humanos el mismo estatus moral; y c) es universalista, pues entiende que sus pretensiones son propias de toda la humanidad, trascendiendo las asociaciones históricas y culturales específicas»[[13]](#footnote-13). Pero tiene diversas escuelas: e! igualitarista de Rawls o el libertario de Nozick. También destacan nombres de economistas como Hayek y Friedman.

En el fondo, el ser humano es un individuo para el que la sociedad es un accidente, no es un dato esencial de su ser[[14]](#footnote-14), y que en una economía de mercado puede ser reducido a cosa, incluso a simple capital humano.

**3. Antropología del desarrollo humano integral**

En medio del contexto antropológico descrito desde Pablo VI hasta nuestros días, la DSI elabora el concepto del desarrollo humano integral. Una propuesta para humanizar un mundo cada vez más inhumano que tiene una profunda base antropológica. No puede ser de otra manera: si lo que deshumaniza el mundo son las corrientes antropológicas de fondo, lo que lo humanice tiene que estar fundamentado en una antropología coherente.

Esta antropología que sustenta la idea del desarrollo humano integral tiene dos momentos: uno de fundamentación y otro de síntesis.

El primero proviene de la *Gaudium et spes* y se despliega en todos los documentos que abordan la cuestión: El sujeto del desarrollo humano integral es un ser que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Esta categoría, más o menos explícita en la DSI, es la respuesta a las corrientes antropológicas deshumanizantes. La constitución pastoral *Gaudium et spes* es el origen de la antropología teológica contemporánea. Especialmente la primera parte de este documento, y en concreto el famoso número 22, está construido sobre la base de una exégesis de Gén 1, 26 que, apoyada en la tradición paulina y en una parte de la tradición patrística, afirma la creación del hombre a imagen de Cristo, y esta es la explicación de su vocación, la razón última de su sentido. y la respuesta a los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, incluida la cuestión de! desarrollo humano [[15]](#footnote-15).

Cuando Pablo VI pretende hacer la aportación cristiana al tema del desarrollo utiliza esta idea como punto de partida. Sus sucesores seguirán el mismo camino. Así presentan la teología del hombre creado a imagen de Dios como una propuesta humanizadora, frente a las corrientes antropológicas que van en la dirección contraria.

El segundo momento es una descripción del sujeto del desarrollo que se encuentra en la definición que Pablo VI hizo del desarrollo humano integral: todo el hombre y todos los hombres. En esta expresión sintetizó la propuesta antropológica para humanizar el desarrollo.

A continuación, se expondrán estos dos momentos de la propuesta antropológica de la DSI en su diálogo con las corrientes deshumanizadoras descritas.

a) **La creación del hombre a imagen de Dios**

**en el auge y la caída del humanismo**

En su diálogo con el humanismo, la DSI utiliza toda la potencia de la categoría imagen de Dios para contribuir al mundo más humano. Este diálogo se despliega en los dos momentos citados.

* **La categoría imagen de Dios como**

**propuesta humanizadora**

La cuestión del humanismo, el despliegue de la existencia humana, se afronta de lleno a lo largo de toda Gaudium et spes.

Los capítulos uno, dos y tres de la primera parte de la constitución conciliar suponen una descripción de los tres valores emergentes de la autoconciencia del hombre en el tiempo moderno: la subjetividad, la socialización y la historicidad. Una rápida mirada hace descubrir en los tres la misma estructura que tiene en la base la clave antropológico-cristológica: 1) Se afirma la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (GS 12,24 y 34) en los primeros números de! capítulo; 2) se describe e! contenido de ese valor; 3) se advierte de! daño causado por el pecado en el ejercicio de esa dimensión, y 4) se termina haciendo alusión a que la creación a imagen y semejanza adquiere su plenitud en Cristo (GS 22, 32 y 38). Esta estructura de los capítulos muestra la tensión entre creación y redención. El hombre aparece, por un lado, creado a imagen de Cristo y, por otro, su plenitud es Cristo. Los dos polos de su existencia son Cristo y, por tanto, el despliegue de su existencia es Cristo.

Dicho de otro modo, el humanismo integral piensa al hombre como la curva de una asíntota: aquella línea recta que, prolongada indefinidamente, se acerca progresivamente a una curva sin llegar nunca a encontrarla, más que en el infinito.

La asíntota es Cristo y la curva el hombre. Creado a imagen de Dios (de Cristo) tiende a asemejarse a él. En los dos puntos infinitos (creación y redención) el hombre se encuentra con Cristo. Por eso es Cristo el que revela al hombre la verdad sobre el propio hombre y el dinamismo de la existencia humana es proceso de asemejamiento del hombre a Cristo en el acto redentor. Por creación somos imagen de Cristo y en el despliegue de nuestra existencia debemos asemejamos a Cristo Redentor. Este es el humanismo cristiano, este es el verdadero desarrollo humano, el que lleva hombre hasta el infinito.

Esta es la razón última del número 42 de PP y de! 16 de CV, que definen e! desarrollo como vocación. El desarrollo humano integral es la respuesta a la estructura creatural del ser humano, llamado a ser semejante a Cristo: «Decir que el desarrollo es vocación equivale a reconocer, por un lado, que este nace de una llamada trascendente y, por otro, que es incapaz de darse su significado último por sí mismo» (CV 16). En ambos extremos se encuentra Cristo, a cuya imagen está creado el hombre.

Con la idea de la creación en Cristo, el concepto de desarrollo humano integral supera la mayoría de las trabas que el contexto de aquellos años ponía al verdadero desarrollo humano, en concreto, el materialismo que enfrenta a la antropología teológica, al menos, a tres cuestiones cuyas implicaciones llegan al desarrollo humano integral.

La primera es aquella en la que Benedicto XVI ha insistido tanto: la relación Dios-hombre. Desde la Ilustración han aparecido al pensamiento como ideas opuestas: Donde está Dios el hombre mengua; por tanto, siguiendo el pensamiento ilustrado, el hombre, para ser lo que es, debe negar a Dios. Frente a ello, Pablo VI recuerda que: «No hay, pues, más que un humanismo verdadero que se abre al Absoluto en el reconocimiento de una vocación que da la idea verdadera de la vida humana» (PP42). Años más tarde, Benedicto XVI afirma:

Sin la perspectiva de una vida eterna, el progreso humano en este mundo se queda sin aliento. Encerrado dentro de la historia, queda expuesto al riesgo de reducirse solo al incremento de tener [ ... ] Este desarrollo exige, además, una visión trascendente de la persona, necesita a Dios: sin Él, o se niega el desarrollo, o se , le deja únicamente en manos del hombre, que cede a la presunción de la auto-salvación y termina por promover un desarrollo deshumanizado (CV 18).

La segunda cuestión a la que el materialismo enfrenta a la teología es mucho más compleja. Ya no se trata solo de afirmar la necesidad de la apertura a lo Trascendente, sino que trata de dilucidar cuál es la conexión entre lo material y lo sobrenatural, cuál el lugar de la Trascendencia en el desarrollo humano. Se trata del viejo problema de la relación entre la Iglesia y el mundo, entre el Reino de Dios y la liberación humana. Es el viejo problema del sobrenatural. Era un problema de primera magnitud en los años 60 del siglo XX del que se ocuparon los mejores teólogos: De Lubac, Rahner o Alfaro.

Dicho de forma breve, la cuestión es si el hombre puede encontrar la plenitud en su propia naturaleza o no. Y si esto es cierto cómo es posible sin comprometer la libertad de Dios. Dicho de otro modo, ¿el hombre tiene dos plenitudes, una natural (como ser libre y racional) y otra sobrenatural (como criatura llamada a la comunión con Dios), o una sola plenitud? La cuestión no es baladí, porque si es verdad el doble fin, la justicia y el Reino de Dios son independientes; pero si solo hay un fin, ¿cómo compaginar el Reino de DIOS y la justicia, sin que el primero anule al segundo o sin que la segunda diluya al primero? ¿Trabajo por la justicia o por el Remo? O ¿si trabajo por la justicia, estoy construyendo el Reino?

Esta problemática constituyó la esencia del debate que se produjo en torno a la teología de la liberación y que se condensó en las dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Pablo VI en PP 16 alude al humanismo trascendente y a la inserción en Cristo como respuesta al problema:

De la misma manera que la creación entera está ordenada a su Creador, la criatura espiritual está obligada a orientar espontáneamente su vida hacia DIOS, verdad primera y bien soberano. Resulta así que el crecimiento humano constituye como un resumen de nuestros deberes. Más aún, esta armonía de la naturaleza enriquecida por el esfuerzo personal y responsable está llamada a superarse a sí misma. Por su inserción en el Cristo vivo el hombre, tiene el camino abierto hacia un progreso nuevo, hacia un humanismo trascendental que le da su mayor plenitud; tal es la finalidad suprema del desarrollo personal (PP 16).

La idea es compleja de explicar, pero lo que Pablo VI quiere afirmar es la idea de la *Gaudium et spes* de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza e Verbo encarnado. Dicho de otro modo: Cristo aparece como la respuesta a los interrogantes del hombre, pero no porque traiga una sabiduría nueva ignota para el hombre, sino porque en él vemos realizado el proyecto original, a imagen del que estamos hechos y que está interrumpido por el pecado. Cristo es la respuesta porque es el anticipo del hombre. Al ser propuesto como modelo del hombre no se nos propone nada sobrehumano, sino precisamente lo más humano, el modelo original. En definitiva: por el hecho de la creación en Cristo, el desarrollo de lo humano nos conduce a la plenitud del hombre, que no es otra que Dios.

Esta misma idea se aborda en SRS 31, donde explica la naturaleza del progreso humano utilizando la clave imagen de Dios:

*La fe en Cristo Redentor*, mientras ilumina interiormente la naturaleza del desarrollo, guía también en la tarea de colaboración [...]. En este plan divino, que comienza desde la eternidad en Cristo, «Imagen» perfecta del Padre, y culmina en él, «Primogénito de entre los muertos», *se inserta nuestra historia*, marcada por nuestro esfuerzo personal y colectivo por elevar la condición humana [...]. El sueño de un «progreso indefinido» se verifica, transformado radicalmente por la nueva óptica que abre la fe cristiana, asegurándonos que este progreso es posible solamente porque Dios Padre ha decidido desde el principio hacer al hombre partícipe de su gloria en Jesucristo resucitado.

Y Benedicto XVI en CV 18 afirma lo mismo:

El desarrollo humano integral en el plano natural, al ser respuesta a una vocación de Dios creador, requiere su autentificación en «un humanismo trascendental, que da [al hombre] su mayor plenitud; esta es la finalidad suprema del desarrollo personal». Por tanto, la vocación cristiana a dicho desarrollo abarca tanto el plano natural como el sobrenatural; este es el motivo por el que, «cuando Dios queda eclipsado, nuestra capacidad de reconocer el orden natural, la finalidad y el "bien", empieza a disiparse».

La tercera cuestión es la del puesto del hombre en el cosmos y la cuestión ecológica. Si no hay apertura a la Trascendencia, pueden pasar dos cosas: que el hombre pase de cuidador de la creación. a señor déspota de ella, o bien, se considere que es el biosistema el centro de lo creado. Esta cuestión se comienza a abordar en SRS, en el número 29, donde, a raíz de Gén 2,7 explica el puesto del hombre en el cosmos y parece referirse a lo que Francisco llamará antropocentrismo desviado:

El hombre, pues, al ser imagen de Dios, tiene una verdadera afinidad con Él. Según esta enseñanza, el desarrollo no puede consistir solamente en el uso, dominio y posesión indiscriminada de las cosas creadas y de los productos de la industria humana, sino más bien en subordinar la posesión, el dominio y el uso a la semejanza divina del hombre y a su vocación a la inmortalidad.

Por su parte Benedicto XVI en CV 48 hace alusión, además de al problema del dominio de la creación, al biocentrismo:

La naturaleza está a nuestra disposición no como un «montón de desechos esparcidos al azar», sino como un don del Creador que ha diseñado sus estructuras intrínsecas para que el hombre descubra las orientaciones que se deben seguir para «guardarla y cultivada». Pero se ha de subrayar que es contrario al verdadero desarrollo considerar la naturaleza como más importante que la persona humana misma. Esta postura conduce a actitudes neopaganas o de nuevo panteísmo: la salvación del hombre no puede venir únicamente de la naturaleza, entendida en sentido puramente naturalista.

En el CDSI se detecta un cambio en la exégesis de Gén 1,26. Se abandona parcialmente la doctrina conciliar. Esta no parecía suficiente para abordar los problemas de esta nueva forma de materialismo, pues explicaba más bien la cuestión de la existencia humana más que su esencia y puesto en el cosmos. Para contestar a esta forma de materialismo deshumanizante se insiste en que la creación a imagen de Dios hace del ser humano un ser esencialmente relacional, llamado a la relación con Dios como ninguna otra creatura:

La semejanza con Dios revela que la esencia y la existencia del hombre están constitutivamente relacionadas con Él del modo más profundo. Es una relación que existe por sí misma y no llega, por tanto, en un segundo momento ni se añade desde fuera. Toda la vida del hombre es una pregunta y una búsqueda de Dios. Esta relación con Dios puede ser ignorada, olvidado

removida, pero jamás puede ser eliminada. Entre todas las criaturas del mundo visible, en efecto, solo el hombre es «capaz de Dios» (CDSI 109).

Esta relación tiene dos consecuencias: la primera lo humaniza y la segunda le otorga un puesto especial en la creación. Si el materialismo reduce al hombre este se disuelve entre las cosas creadas o se vuelve un déspota.

Francisco en LS desarrolla esta misma idea en su intento de buscar una antropología adecuada sobre la que construir la superación tanto del biocentrismo como del antropocentrismo desviado que suponen la base del fin del humanismo.

* **El desarrollo es para todo el hombre**

En este caldo de cultivo es en el que se entiende en plenitud el sentido de la primera parte de la expresión *todo el hombre y todos los hombres*, con la que Pablo VI define el desarrollo humano integral y declara la vocación antropológica de la propuesta de la DSI. *Todo el hombre*, esencia y existencia, es imagen de Dios. El hombre integral es pluridimensional, no es solo materia, sino que está abierto a la Trascendencia.

- *El hombre total, integral, global*. El hombre de PP es un ser de múltiples «cualidades» (n.1). Ya de ellas hablaba GS 64 cuando al hablar del hombre integral afirmaba que posee necesidades materiales y exigencias intelectuales, morales, espirituales y religiosas.

Es un ser que «hace, conoce, tiene» (PP 6). Esto es, es un ser que se hace en el trabajo (n.21) por medio del cual «cooperara con el creador» (n.27 y 28). Es más, es un creador (n.27). Su naturaleza permite poseer. La propiedad es esencial a su naturaleza, aunque esta deba ejercerse de una determinada manera (n.6 y 23): En este sentido no cabe ningún dualismo: economía y humanidad no se oponen (n.14).

Ahora bien, en otro sentido sí que hay dualidad en el ser humano: es, al mismo tiempo, natural y sobrenatural (n.28). Tiene un carácter espiritual (n.27) capaz de reconocer los valores supremos (n.21) que provienen y tienden a Dios, y de acoger a Dios por la fe, el cual es Padre de todos los hombres (n.2l ).

En SRS se profundiza en la idea de las múltiples dimensiones del ser humano (n.1): social, cultural y espiritual (n.9, 10 y 15). El ser humano no es solo materia, ni exclusivamente objeto de la economía. No es reductible a objeto como ocurre en los totalitarismos. Es un ser libre, para la libertad religiosa, para la asociación con otros hombres (n.15) o para la paternidad responsable (n.25).

El ser humano es un ser dotado de dignidad y por eso de derechos que incluyen las múltiples dimensiones del ser humano (n.26 y 33): personal y social, económico y político.

El hombre de CV es, ante todo, un sujeto abierto a la Trascendencia ya que el desarrollo necesita a Dios (n.1I). Esta es la dimensión más importante de las múltiples que conforman al ser humano (n.16 y 21): económicas, políticas, sociales, técnicas, culturales (n.26).

El ser humano descrito en CV es un ser que es libre y responsable (n.17), cualidad que debe ejercer siempre respetando la verdad (n.18). Libre, sobre todo, para tomar la opción religiosa que desee (n.29).

- *El hombre del humanismo trascendental*. El humanismo cristiano, el humanismo trascendental, es, como todo humanismo, Una explicación del sentido de la existencia del ser humano. La Doctrina Social de la Iglesia tomó la expresión ser o tener -que Ya usara Erich Fromm- para aplicar su concepto antropológico al tema del desarrollo: el tener debe estar subordinado al ser (SRS 28). Ahora bien, el ser no es algo estático y dado. Una esencia sin existencia.

El hombre del PP está llamado a ser (n.6) y a ser más hombre n.19), obligado a orientarse a Dios y a crecer con ello (n.16 y 15) porque es un ser vacacionado (n.15). Tiene dentro de sí un conjunto de cualidades a modo de semilla que deben florecer (n.15). decir, es un ser dinámico, no anclado en su esencia; un ser que, para ser él mismo, debe desarrollar (n.6) su carácter multidimensional (n.21).

Esta idea se desarrolla mucho más en los números 27 al 30 de SRS. Profundizando sobre la idea de *ser* sobre *tener* sostiene que el desarrollo no se consigue por esta última, sino por el despliegue del *ser,* que es una «respuesta a la vocación del hombre que se realiza plenamente en Cristo» (n.29). Aquí ya afirma con claridad que es Cristo el modelo del verdadero desarrollo humano: «La fe en Cristo Redentor, mientras ilumina interiormente la naturaleza del desarrollo, guía también en la tarea de colaboración» (n.31). Así el auténtico desarrollo humano consiste en la realización de esa vocación humana que se percibe en Cristo:

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 (SRS 30).

Con más claridad se ve en CV el desarrollo cristológico de la idea de Pablo VI sobre ser y tener. Así en el número 18 responde a la pregunta ¿qué significa ser más?, para lo que recurre a la idea de que en Cristo se encuentra la verdadera vocación humana; por tanto: «el hombre no puede dejar de abrirse a la vocación divina para realizar el propio desarrollo» (n.18); ahora bien, «la vocación cristiana a dicho desarrollo abarca tanto el plano natural como el sobrenatural» (ibíd.). Un poco más adelante lo expresa de otro modo:

Dios es el garante del verdadero desarrollo del hombre en cuanto, habiéndolo creado a su imagen, funda también su dignidad trascendente y alimenta su anhelo constitutivo de «ser más». El ser humano no es un átomo perdido en un universo casual, sino una criatura de Dios, a quien Él ha querido dar un alma inmortal y al que ha amado desde siempre. Si el hombre fuera fruto solo del azar o la necesidad, o si tuviera que reducir sus aspiraciones al horizonte angosto de las situaciones en que vive, si todo fuera únicamente historia y cultura, y el hombre no tuviera una naturaleza destinada a trascenderse en una vida sobrenatural, podría hablarse de incremento o de evolución, pero no de desarrollo.

b) **La creación del hombre a imagen de Dios**

**y el *«horno oeconomicus»***

Como se ha indicado, en el fondo del debate sobre el *homo oeconomicus* se encuentra el problema de la naturaleza social del ser humano. La DSI evoluciona muy significativamente en este punto. Arranca fundándolo sin recurrir a la categoría imagen de Dios para concluir en un cambio de exégesis de Gén 1,26 que deja atrás la utilizada en el Concilio. En un primer momento se verá esta evolución y en el segundo momento su síntesis en la fórmula definitoria del desarrollo de Pablo VI.

* Antropología del desarrollo solidario

El hecho de la sociabilidad humana es el dato que soporta el desarrollo solidario del que habla PP 43. El hombre pertenece a la sociedad. Ahora bien, en tiempos de Pablo VI y del Concilio Vaticano II, la sociabilidad era un dato en el que teológicamente no se había profundizado. Es curioso comprobar cómo el capítulo II de la primera parte de GS, dedicado a la Comunidad humana, fundamenta la sociabilidad en la naturaleza humana, sin referencia teológica (GS 12), o en Hch 17,26.

La SRS, que se escribe en pleno debate del *homo oeconomicus*, fundamenta del siguiente modo la naturaleza social del ser humano: «Esta es la realidad trascendente del ser humano, la cual desde el principio aparece participada por una pareja, hombre y mujer, y es, por consiguiente, fundamentalmente social» (SRS 29).

La insistencia trinitaria del Concilio Vaticano II ha provocado que la teología profundice en la interpretación trinitaria de la creación a imagen y semejanza de Dios para fundamentar la, antropología de la sociabilidad humana. Así, la reciente antropología teológica y el magisterio han optado por la exégesis trinitaria de Gén 1,26.

El CDSI es el primer paso de esta nueva forma de dar cobertura teológica al dato de la sociabilidad humana y, por tanto, de dar fundamento a la necesidad de que el desarrollo humano sea solidario. Aquí se afirma que por el hecho de la semejanza con Dios el ser humano es en esencia y en su existencia relacionalidad con Dios y con el resto de los humanos:

La persona humana es un ser personal creado por Dios para la relación con Él, que solo en esta relación puede vivir y expresarse, y que tiende naturalmente hacia Él. [ ... ] La relación entre Dios y el hombre se refleja en la dimensión relacional y social de la naturaleza humana. El hombre, en efecto, no es un ser solitario, ya que «por su íntima naturaleza, es un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades, sin relacionarse con los demás» (CDSI 109-110).

El segundo y definitivo paso lo da Benedicto XVI en CV 54 y 55 cuando alude expresamente a la Trinidad:

El tema del desarrollo coincide con el de la inclusión relacional de todas las personas y de todos los pueblos en la única comunidad de la familia humana, que se construye en la solidaridad sobre la base de los valores fundamentales de la justicia y la paz. Esta perspectiva se ve iluminada de manera decisiva por la relación entre las Personas de la Trinidad en la única Sustancia divina. La Trinidad es absoluta unidad, en cuanta las tres Personas divinas son relacionalidad pura.

* **El desarrollo de todos los hombres**

En este caldo de cultivo es en el que se entiende en plenitud el sentido de la segunda parte de la expresión *todo el hombre y todos los hombres*, con la que Pablo VI define el desarrollo humano integral y declara la vocación antropológica de la propuesta de la DSI.

El hombre de PP es miembro de la sociedad, pertenece a la humanidad entera (n.17). Y solo puede ser más, en todas sus dimensiones, dentro de la sociedad. Ayudado de la familia --célula de la sociedad- alcanza la plenitud de sí mismo (n.36). Por medio del trabajo, además, descubre que esa sociedad a la que pertenece de modo natural es una fraternidad (n.27).

En SRS 29, al profundizar en la dimensión relacional del ser humano, aparece incipientemente la relación con la creación. Reconoce la afinidad con las demás criaturas, pero afirma que está llamado a utilizarlas y ocuparse de ellas. Ahora bien, ese dominio y posesión no puede ser indiscriminado, sino que debe estar subordinado a la semejanza divina del hombre y a su vocación a la inmortalidad.

Con el antecedente del CDSI, Benedicto XVI da un salto cualitativo para justificar la dimensión relacional de la persona ---y con ello la necesidad de que el adjetivo integral incluya a *todos los hombres--*-: «La revelación cristiana sobre la unidad del género humano presupone una interpretación metafísica del *humanum*, en la que la relacionalidad es elemento esencial» (CV 55).

La propuesta de Francisco en LS supone un avance en el concepto de relacionalidad como definitorio del ser humano. Utilizando una cosmología que entiende el universo como un conjunto de relaciones entre sistemas abiertos, y una teología de la creación de corte trinitario en la que cada persona de la Trinidad tiene un papel diferenciado en la creación, llevará el elemento de la relacionalidad mucho más allá de la relación entre humanos incluyendo, aunque con muchos matices, al resto de la creación en las relaciones que configuran al ser humano.

4. **Una nueva síntesis humanista**

**para un desarrollo humano integral**

Tanto Benedicto XVI como Francisco reclaman de los teólogos una nueva *síntesis humanista*: una propuesta coherente que tenga un punto focal sencillo y que contenga en sí toda la potencia para explicar la doctrina sobre el desarrollo.

El contenido de Gén 1,26, unido a la afortunada expresión con la que Pablo VI define el desarrollo humano integral, puede dar el resultado solicitado por el magisterio de la Iglesia. Así en un primer momento se expondrá la exégesis de ese versículo, y en el segundo se utilizará el resultado para enriquecer el concepto de desarrollo humano integral [[16]](#footnote-16).

1. **Exégesis de Gén 1,26**

En Roma, en el museo Pio Cristiano, se conserva el llamado «sarcófago dogmático» [[17]](#footnote-17). Una obra paleocristiana que recoge la representación de varias escenas bíblicas. En la primera de ellas, en su esquina superior izquierda, aparece una síntesis perfecta y muy singular, de los dos relatos de la creación. Se ve a la Trinidad, con el Espíritu Santo con rostro humano, el Padre sentado en un trono y el Hijo con la mano en la cabeza de Eva, que acaba de ser creada de la costilla de Adán. El primer hombre aparece durmiendo el profundo letargo en el que, según cuenta Gén 2, lo durmió Dios para darle la compañera. Todos los elementos de la compleja exégesis del texto de Gén 1,26, «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» [[18]](#footnote-18), y su texto paralelo y complementario de Gén 2, están reflejados en ese altorrelieve: los dos términos de la imagen -Dios y el hombre-; el concepto de imagen y semejanza la referencia a Gén 2; y el papel de Cristo en la imagen de Dios que se describe en el NT.



En la imagen del sarcófago dogmático lo primero que llama la atención es que Dios aparece representado trinitariamente. El autor interpretó sin duda que el *hagamos* del versículo bíblico se refiere al Dios Trino. Pero esto no ha sido siempre así, hay quien ha entendido que puede ser un simple plural mayestático u otra fórmula que recoja la actividad interior de Dios en el acto creador.

También es. significativo que el autor de la imagen del sarcófago se decante por una interpretación concreta de la expresión al hombre pues representa a Adán y Eva, queriendo significar que es en la dualidad de sexos donde se percibe la imagen. Pero también las interpretaciones sobre a quién se refiere son variadas: ¿A la humanidad en su conjunto?, ¿a cada hombre?, ¿al individuo Adán?, ¿a Adán y a Eva, como sugiere el versículo 27?, ¿solo a la pareja inicial que transmite la imagen de generación en generación?

Lo más difícil de interpretar a lo largo de la historia en el texto bíblico han sido los términos imagen y semejanza. En el sarcófago dogmático se ha condensado esta idea representando a todos -hombre y Dios- con rostro. Pero no es tan sencillo. En el uso que se hace del término imagen en el v.26, ¿a imagen de qué está hecho el hombre?, ¿a imagen de Dios mismo?, ¿a imagen de la forma de Dios, de su aspecto o apariencia?, ¿a imagen de una forma preexistente distinta de Dios que sirve de modelo y según la cual está hecho el hombre, es decir, el Verbo?

Queda otra dificultad: ¿por qué aparece semejanza?, ¿qué significa? Hay tres opciones. En primer lugar, desde un punto de vista lingüístico, parece una endíadis, es decir, un único concepto expresado por dos términos coordinados. En segundo lugar, la unidad de los dos términos también puede querer indicar un superlativo, o la perfección del contenido, es decir, es una imagen perfecta, o incluso una acentuación de la afirmación. En tercer lugar, los dos términos pueden ser comprendidos como complementarios.

Pero más allá del puro texto bíblico, esta dualidad hizo correr ríos de tinta en la exégesis patrística. Fundamentalmente aparecen tres interpretaciones. Probablemente el autor del sarcófago dogmático prefiera la tercera.

La primera es la tradición asiática: además de insistir en que la imagen de Dios reside en el hombre histórico hecho de barro, es decir, también en lo plasmado por Dios y no solo en una de sus partes -que sería el alma-, pone de manifiesto que la creación a imagen es en el fondo la explicación última de la salvación del hombre y, por ende, una explicación última del sentido de la vida, de la historia del hombre y de su actividad en la tierra.

La segunda es la tradición alejandrina, con influencia neoplatónica y de Filón de Alejandría: asume la exégesis de la doble creación. El hombre de Gén 1,26, el de la primera creación que no tiene carne es el más perfecto y es a imagen del Verbo sin encarnar. El hombre de Gén 2,7 es el hombre encarnado que es solamente creado a semejanza. Así la Encarnación es salvífica en la medida en que lleva al hombre de la segunda creación a asemejarse a la imagen, al Verbo.

La tercera es la que proviene de los Padres capadocios, e influirá en san Agustín y santo Tomás: los capadocios utilizaron el concepto de imagen para referirse también a lo distinto en la Trinidad.

El Verbo es imagen del Padre, pero sin embargo es una Persona distinta. Ser imagen es lo que lo individualiza. Esta novedad tiene una importancia capital, pues la creación a imagen de Dios pierde la tensión existencial, explicativa del sentido del hombre y de su actividad en la tierra, para pasar a explicar lo que individualiza a la persona. Así el ser humano es persona, individuo, como los sujetos de la Trinidad son Personas: distintos entre sí.

Pero hay que volver sobre el hecho de que en el sarcófago dogmático todas las personas de la Trinidad y Adán y Eva aparezcan con la misma figura. Puede ser esto el intento de explicar el contenido de la imagen. Es decir, la explicación de qué elemento o cualidad del ser humano refleja la imagen. Las interpretaciones se pueden clasificar en tres tipos: 1) *ontolágicas*, aquellas para las cuales la imagen indica lo que es el ser humano; 2*) relacionales*, en las que la imagen indica una relación con otros, especialmente con Dios. Así el hombre tendría un puesto especial en la creación porque es el único que puede relacionarse con Dios cara a cara -he aquí la importancia del rostro del sarcófago-, y 3) *funcionales*, aquellas en las que la imagen indica lo que el hombre está llamado a hacer. El hombre es el creador creado, es el representante de Dios en el mundo (*vizir*). Tal función implica la participación en el poder divino, pero al mismo tiempo, dependencia de este. Así el ser humano es el encargado de dominar el mundo y los animales con un poder creativo que imita al poder de Dios creador. Esta última parece la más fiel al texto bíblico.

Lo más maravilloso de la imagen del sarcófago es la perfecta síntesis de los dos relatos bíblicos de creación del hombre. Adán tumbado, en un profundo sueño, y Eva que acaba de salir de su costado es la referencia al relato elohísta de Gén 2,7, que es la mejor interpretación de Gén 1,26. Ambos textos se refieren a lo mismo: la especial creación del ser humano por parte de Dios, pero el del segundo capítulo aporta datos sobre la singularidad humana que ayudan a la interpretación de imagen y semejanza.

Este versículo presenta una estructura con dos momentos, caracterizados cada uno por un verbo: modelar e insuflar. En ambos se percibe el intento de poner de manifiesto la singularidad humana con respecto al resto de seres creados y vivos.

Dios, como un alfarero modela sus piezas, crea al hombre, el único ser que es modelado. El resto de seres son creados por la Palabra. El hecho de modelar explica de forma plástica la singularidad de la creación a imagen y semejanza.

Además, al ser humano le insufla un soplo del aliento divino en su nariz. Desde un punto de vista meramente lingüístico este gesto une al hombre al resto de seres vivos. Pues el aliento de vida del hombre, *nesama*, es mismo del resto de seres vivos. Por eso el hombre es *nefes haya*, como el resto de seres vivos de la creación. Ahora bien, una gran parte de la tradición patrística y del propio magisterio han entendido este gesto como algo que marca la discontinuidad del hombre con el resto de seres vivos, ya que, a pesar de que todos los seres vivos son descritos igual, en los relatos bíblicos no se describe el hecho de insuflar el soplo divino sobre ellos.

Por último, hay un pequeño detalle que no se puede perder. El Hijo de Dios aparece con una mano sobre la cabeza de Eva, destacando su papel en la creación del hombre. Condensa en un pequeño gesto toda la doctrina antropológica del Nuevo Testamento:

Puesto que la imagen perfecta de Dios es Cristo mismo (2 Cor 4,4; Col 1,15; Heb 1,3), el hombre debe ser conformado con él (Rom 8,29) para llegar a ser hijo del Padre mediante el poder del Espíritu Santo (Rom 8,23). En efecto, para «llegar a ser» imagen de Dios es necesario que el hombre participe activamente en su transformación según el modelo de la imagen del Hijo (Col 3,10), que manifiesta la propia identidad mediante el movimiento histórico desde su Encarnación hasta su gloria [[19]](#footnote-19).

b) **Todo el hombre, todos los hombres**

La nueva síntesis humanista que sea capaz de dialogar con el actual contexto antropológico debe desarrollar el contenido de la expresión de Pablo VI con la riqueza de Gén 1,26. Aquí se intentará poniendo en juego las diversas exégesis y su relación con diversas estructuras antropológicas. Esta relación pondrá de relieve la importancia de valores como dignidad, libertad y solidaridad que son las aportaciones más genuinas de la DSI.

* Desarrollo y dignidad: *Imago Dei*

La exégesis más inmediata de la expresión de Gén 1,26 y 2,7 refiere a que el ser humano es un ser que se define constitutivamente por su relación con Dios. Cualquiera de las interpretaciones, tanto aquella que entiende la imagen de Dios como imagen de Cristo, como las que lo entienden a imagen de la Trinidad, ponen de manifiesto que el sujeto del desarrollo humano integral es esencialmente un ser a quien lo define la especial relación con Dios. Relación que no tiene ningún otro ser de lo creado y que lo coloca en un puesto especial en la creación.

Algunas exégesis, como se ha comprobado, han visto esa relación en el alma, que sería el elemento insuflado por Dios en el relato paralelo de Gén 2, pero hay que dejar constar el esfuerzo por explicar, por parte de la teología asiática y del magisterio de la Iglesia, que esa relación con Dios es de la totalidad del ser humano; lo que la tradición ha llamado cuerpo y alma, que resulta ser todas las dimensiones de lo humano.

Sobre la idea de la especial relación del ser humano con Dios, se ha construido la defensa teológica de la dignidad del ser humano. Dignidad que pone al hombre en un lugar privilegiado de la creación. A pesar de la actual tendencia al biocentrismo o ecocentrismo, la antropología teológica, apoyada en el dato bíblico, no puede renunciar al hecho de que la categoría imago Dei, aplicada al hombre, significa que está por encima del resto de lo creado y que tiene un dominio sobre la creación. Ese dominio no puede ser despótico, lo que daría lugar al llamado antropocentrismo desviado. Pero, como bien pone de manifiesto Pannenberg, la confusión entre el dominio del que habla el texto bíblico y el despotismo no tiene su origen en el cristianismo sino en el mecanicismo y la radical separación entre *res extensa y res cogitans[[20]](#footnote-20)*. El texto bíblico no lleva en sí la semilla del antropocentrismo desviado, sino que este tiene su origen en aquellos que interpretan el creced y dominad la tierra con el bagaje del mecanicismo materialista posterior a Descartes que aísla al hombre de Dios.

Esta opción exegética tiene dos claras repercusiones en la cuestión del desarrollo que enlazan con lo que dijo Pablo VI y desarrolló el magisterio posterior. Primero, el desarrollo integral no puede dejar fuera ninguna de las dimensiones del ser humano, ni las más corporales ni las más espirituales. El desarrollo integral debe abarcar a todo el hombre (cultura, etc.), incluida la libertad religiosa.

Segunda, la idea de un cierto antropocentrismo que determina una taxonomía en los objetivos de desarrollo. En cualquier teoría del desarrollo, la medida del desarrollo y de la sostenibilidad debería el ser humano.

* **Desarrollo y libertad*: Imago Christi***

La exégesis que interpreta que el ser humano ha sido creado a imagen de Cristo es la base última del humanismo cristiano. El hombre completo --alma y cuerpo, en su formulación clásica-- es un ser definido por su relación con Dios, que además se las debe ver con su existencia, con el qué hacer con su vida, esto es, con el sentido de su existencia. La presión gnóstica en este punto hizo desarrollar a la teología asiática y, en especial a Ireneo, este tema jugando con la diferencia entre imagen y semejanza en el texto bíblico. La tendencia a asemejarse, siendo la causa ejemplar el mismo Cristo, dota al ser humano de ese carácter asintótico que da sentido a su existencia y que muestra que el destino del desarrollo humano integral no es otro que el mismo Cristo.

Esa relación que lo define es la estructura metafísica de su libertad Y por tanto la estructura moral de su ser: porque es libre puede hacer el bien en todas sus acciones; también en el desarrollo humano. Por eso esta cuestión del desarrollo no es algo en lo que las opciones religiosas y, consecuentemente, morales ---por el *ethos* que conllevan--- no tengan nada que decir. Es más, esta estructura de libertad encaja bastante bien con el enfoque de las capacidades de Amartya Sen que se pregunta por qué tipo de vida anhelan las personas.

* **Desarrollo y solidaridad: *Imago Trinitatis***

La teología y el magisterio han evolucionado desde la doctrina conciliar del Vaticano 11 hacia una interpretación trinitaria del texto de Gén 1,26. El ser humano creado a imagen de la Trinidad es un ser llamado a la comunión con Dios y con sus semejantes:

«Ninguna persona en cuanto tal está sola en el universo, sino que siempre está constituida con los otros y está llamada a formar con ellos una comunidad»[[21]](#footnote-21) . Esta exégesis es asumida en el CDSI y desarrollada en CV, superando la propuesta de SRS que la fundaba en el hecho de ser creados hombre y mujer. Se pretende así dar cobertura teológica a la necesidad de que nadie, ninguna persona, quede fuera del desarrollo humano integral.

La sociabilidad humana derivada de la creación de los hombres y mujeres a imagen de la Trinidad conlleva una comprensión orgánica de la sociedad y con ella una idea de bien común distinta de la suma de bienes individuales. Así las cosas, la solidaridad ---compromiso firme y perseverante por el bien común--- no es una exigencia de un contrato social, sino que para la DSI brota de la naturaleza del ser humano, que en el mismo acto creador a imagen de la Trinidad lo constituye social, llamado a la comunión. Esta es la diferencia esencial con la imagen de sociedad y de individuo que está detrás de los contractualismos de cualquier tipo.

1. J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA, Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia (Ariel, Barcelona 2001) 444 [↑](#footnote-ref-1)
2. Además de los manuales básicos sobre la historia de la DSI, para conocer este contexto, aunque sea so meramente se puede consultar la siguiente bibliografía: M. GARCÍA (ed.), Teología y sociología del desarrollo. Comentario a la «Populorum progressio» (Razón y Fe, Madrid 1968); F. FERNÁNDEZ (coord.), Estudios sobre la encíclica «Sollicitudo reí socialis» (Unión Editorial, Madrid 1990); E. COFRECES Y otros,Comentario a la «Soliicirudo rei socialis» (Acción Social Empresarial, Madrid 1990); A. GALINDO GARCÍA - J. R. FLECHA ANDRÉS (coords.), Caridad en la verdad. Co- mentario a la encíclica "Caritas in veritate» de Benedicto XVI (Ensayos de Teología 4; Servicio de Publicaciones de la Univ. Pone. de Salamanca, Salamanca 2010); J. SOLS LUCIA (ed.), Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la encíclica «Caritas in veritate» (Presencia Social 38; Sal Terrae, Santander 2014). [↑](#footnote-ref-2)
3. P. POUPARD, «Introduction», en PABLO VI, Le développement des Peuples. Texte et commentaire (Mame, Tours 1967) 19. [↑](#footnote-ref-3)
4. La bibliografía sobre el humanismo es amplísima, pero algunos breves resúmenes que ayuden a la comprensión son A. PINTOR RAMOS, «Humanismo», en M. MORENO VILLA, Diccionario de pensamiento contemporáneo (Ed. Paulinas, Madrid 1997) 627- 633; L. ALTHUSSER - J. SEMPRÚN - M. SIMON - M. VERRET, Polémica sobre marxismo y humanismo (Siglo XXI, México 1968); M. HEIDEGGER, Carta sobre el humanismo (Taurus, Madrid 1959). [↑](#footnote-ref-4)
5. Su obra más destacada al respecto es J. MARITAlN, Humanismo integral (Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1966). [↑](#footnote-ref-5)
6. BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en el Encuentro europeo de profesores universitarios (23-6-2007): http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeche/2007/june/documents/h\_ben-vi\_spe\_20070623\_european-univ.html [acceso 3-12-2019]. [↑](#footnote-ref-6)
7. L. P. RODRÍGUEZ SUÁREZ, «Pensar más allá del humanismo con Nietzsche, Heidegger y Foucault»: Studium 13 (2007) 186. [↑](#footnote-ref-7)
8. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Varón y mujer los creó. Para una vía de diálogo sobre la cuestión del «gender» en la educación (BAC, Madrid 2019). [↑](#footnote-ref-8)
9. K. MARX - F. ENGELS, La ideología alemana (Ediciones Pueblos Unidos-Grijalbo, Montevideo-Barcelona 3 1970) 19: «Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera, pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso este que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material». [↑](#footnote-ref-9)
10. K. MARX, Manuscritos: economía y filosofía (Alianza Editorial, Madrid 10 1981) 146. [↑](#footnote-ref-10)
11. M. A. MARTÍNEz-ECHEVARRÍA, «Individualismo metodológico y solidaridad>. en F. FERNÁNDEZ (coord.), Estudios sobre la encíclica ... , O.C., 22l. [↑](#footnote-ref-11)
12. 12 Ibíd., 223. [↑](#footnote-ref-12)
13. L.VILLAVlCENCIO MIRANDA , Las críticas, comunitaristas al liberalismo. Un balance (Servicio de Publicaciones de Univ. de Alcalá-Dykinson, Alcalá de Henares-Madrid 2014) 15. [↑](#footnote-ref-13)
14. Quizá la experiencia más clara de esta limitación la expresó Margaret Thatcher. En una entrevista publicada en la revista Women’s Own dejó claro que para ella no existía algo como la sociedad: «There is no such thing as society, There are individual men and wonen, and there are families» (Women’s Own, 31-10-1987). [↑](#footnote-ref-14)
15. Sobre este punto la literatura es abundantísima. En castellano la mejor síntesis son las páginas de L. F. LADARIA, «El hombre a la luz de Cristo en el Concilio Vaticano II», en R. LATOURELLE (ed.), Vaticano II: Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987) (Verdad e Imagen 109; Sígueme, Salamanca, 1989) 705-715. [↑](#footnote-ref-15)
16. Un estudio sistemático, profundo y riguroso sobre este concepto puede verse en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunión y servicio: la persona humana creada a imagen de Dios*, en Íd., Documentos 1969-2014. Ed. de E. Vadillo (BAC Madrid 2017) 682-725. [↑](#footnote-ref-16)
17. I. IACOBONE, *Mysterium Trinitatis: dogma e iconografia nell'Italia medievale* (Tesi Gregoriana, Serie Teologia 28; Editrice Univ. Pontificia Gregoriana, Roma 1997). De forma más divulgativa, U. UTRO, «La Bibbia nelle rappresentazioni dei sarcofagi paleocristiani del Museo Pio Cristiano (Musei Vaticani): un itinerario di visita»: http://

    www.gliscritti.it/arrejede/sarcofagi01.htm. [↑](#footnote-ref-17)
18. Un excelente resumen de las diversas exégesis del versículo 1,26 se encuentra en M. AGUILAR SCHREIBER, *L'uomo immagine di Dio. Prinicipi ed elementi di síntesis teologica* (Teresianum, Roma 1987). [↑](#footnote-ref-18)
19. CTI, *Comunión y servicio* ..., 12: l.c., 686 [↑](#footnote-ref-19)
20. En este sentido son especialmente iluminadoras las páginas que dedica a esta cuestión, pero basta con este párrafo de W. PANNENBERG, Antropología en perspectiva teológica (Verdad e Imagen 127; Sígueme, Salamanca 1993) 97: «Ha sido solo la emancipación del hombre moderno de la revelación bíblica la que ha convertido el encargo bíblico [dominad la tierra] en un sentimiento plenipotenciario de la naturaleza para ser usada a capricho». [↑](#footnote-ref-20)
21. CTI, *Comunión y servicio* ..., 14: l.c., 687. [↑](#footnote-ref-21)