

Francisco y el nuevo humanismo como horizonte de esperanza

Santiago Liaudat

21 de abril de 2026

El presente trabajo sostiene que el pensamiento del papa Francisco constituye una reformulación contemporánea del paradigma humanista, capaz de responder a las críticas que condujeron a su crisis en el siglo XX. A diferencia del humanismo moderno, centrado en un sujeto abstracto, autónomo y universal, este nuevo humanismo se configura como situado, relacional e integral: situado, porque piensa desde los pueblos y sus culturas; relacional, porque coloca en el centro la fraternidad y los vínculos comunitarios; e integral, porque articula la dignidad humana con la justicia social, el cuidado de la creación y los límites éticos del desarrollo científico-tecnológico. En este sentido, Francisco no propone un retorno nostálgico al humanismo clásico, sino su recreación histórica en diálogo con los desafíos del mundo contemporáneo.

Introducción

El aniversario del fallecimiento del papa Francisco abre un tiempo de balances y reflexiones sobre su legado. En estos días han circulado diversas aproximaciones en esa línea. Muchas de ellas destacan aspectos parciales de su obra: la mirada ecológica, la sensibilidad social hacia los más frágiles, la lucha por la paz mundial, las reformas de la Iglesia o las críticas al modelo económico, entre otros. Sin duda, todos estos elementos formaron parte de su pensamiento y de su acción.

Sin embargo, suele faltar el hilo conductor que articula esas dimensiones y otorga coherencia a sus ideas, creencias, valores y prácticas. El propio Francisco se encargó de señalar, en sus textos, la idea central en torno a la cual gravitan las demás: *la primacía del ser humano, inalienable en su dignidad y radicalmente abierto al cuidado de la fragilidad, del prójimo y de la creación*. Se trata de una afirmación sencilla en su formulación, pero de profundas resonancias filosóficas, teológicas y políticas. Lejos de ser un elemento más, constituye la raíz del árbol cultivado por Francisco durante su pontificado.

El pensamiento del papa se presenta así como una referencia ineludible para quienes anhelan un mundo más justo y humano. A diferencia de la mayoría —si no de la totalidad— de los autores contemporáneos, que suelen circunscribirse a ámbitos específicos, Francisco propone en sus escritos una mirada panorámica sobre las grandes cuestiones de nuestro tiempo. Y esa amplitud temática no va en detrimento de la profundidad, la originalidad ni la radicalidad de su análisis; por el contrario, conserva una notable agudeza en cada uno de los planos que aborda.

A continuación, se mostrará que este principio busca responder a la crisis del proyecto moderno y del mundo contemporáneo mediante una nueva formulación del paradigma humanista. En el contexto de una crisis civilizatoria que somete a la humanidad a grandes tensiones y que parece no encontrar salida, el aporte insoslayable del papa Francisco consiste precisamente en ofrecer caminos de esperanza. En este marco, la ausencia de un horizonte compartido como humanidad se vuelve especialmente grave.

El humanismo moderno

En el último tercio del siglo XX, el humanismo cayó en desgracia. Hubo razones históricas y filosóficas de peso para ello. Pero, ¿qué es el humanismo? ¿Y cuáles fueron las causas de su declive?

Se trata de una concepción del ser humano que emergió hacia fines de la Edad Media en Europa, a partir de la recuperación de los ideales grecolatinos de belleza, virtud y racionalidad. Este rescate fue posible, en buena medida, gracias a la reintroducción en el mundo latino de textos provenientes de los ámbitos islámico y bizantino. Se buscaba así el retorno a los valores de un pasado idealizado, aunque —quizás sin plena conciencia de ello— reinterpretado a la luz del horizonte igualitarista cristiano. Mientras que el mundo antiguo se estructuraba sobre bases esclavistas y establecía jerarquías consideradas naturales entre los seres humanos, el cristianismo surgió desde los oprimidos y propuso la igualdad de todos ante Dios. En la imbricación de estas dos tradiciones —la helénica y la semita— fue tomando forma el humanismo moderno.

Pero, si esas hubieran sido sus únicas influencias, quizá el humanismo habría constituido apenas un capítulo más en las interminables discusiones filosóficas y teológicas. No fue así: mientras esa simbiosis intelectual y moral se consolidaba, se iniciaban simultáneamente la expansión europea por el mundo y la transición del feudalismo al capitalismo. Por lo tanto, en el surgimiento del humanismo moderno es necesario dar cuenta de factores económicos, históricos y culturales. Por un lado, el capitalismo mercantil y financiero asociado a la burguesía urbana con mentalidad individualista y meritocrática. Por otro lado, la absorción y desarrollo de conocimientos permitieron notables avances técnicos y descubrimientos científicos que cambiarían la imagen del mundo y de las propias capacidades humanas.

Todo ocurrió en paralelo y, de hecho, el humanismo contribuyó al despliegue de la enorme potencia europea. La búsqueda de la perfectibilidad humana y de su realización en la tierra orientó la concreción de obras formidables: viajes de descubrimiento, formulación de leyes científicas universales, creación de grandes obras de arte, revoluciones políticas, proyectos utópicos de reforma social, expansión de la educación de masas, afirmación de derechos naturales, innovaciones tecnológicas, la razón como vía para la resolución de conflictos, y la cultura y la moral como ámbitos privilegiados de desarrollo personal.

Se desplegó así un concepto moderno de humanidad orientado al desarrollo integral del individuo y de sus capacidades, en particular en los ámbitos del arte y la ciencia. Esta concepción ejerció una influencia decisiva en la vida cultural y educativa europea hasta el siglo XVIII, cuyas huellas se proyectaron a escala global hasta mediados del siglo XX. En paralelo, se consolidó una noción capitalista e instrumental de la existencia y de todo lo que la rodea, centrada en la acumulación de riqueza y en el sometimiento de la naturaleza y de otros seres humanos.

Se trató de un proceso en parte complementario y en parte contradictorio con aquel ideal humanista, configurando una bifurcación entre cultura y economía, entre humanismo y capitalismo, cuyas tensiones estuvieron en el corazón del dinamismo occidental. De este modo, modernidad, humanismo y capitalismo se entrelazaron de manera conflictiva, pero efectiva. El futuro se presentaba luminoso y el progreso, inevitable: solo era cuestión de tiempo para que alcanzara todos los rincones del mundo. La maduración de la humanidad se concebía como un proceso indetenible, y la historia adquiriría un sentido y una dirección hacia adelante. En ese marco, el humanismo ilustrado y las ideas decimonónicas de progreso encarnaron la aspiración más elevada que el ser humano proyectó sobre sí mismo y sobre sus propias potencialidades.

En su núcleo, el humanismo moderno afirmó la centralidad del sujeto humano como ser racional y libre, capaz de conocer el mundo, transformarlo y darse a sí mismo sus propias normas. De

allí derivaron nociones decisivas como la idea de progreso, la existencia de una naturaleza humana universal y la formulación de derechos inherentes a toda persona. Estas concepciones no solo orientaron prácticas culturales, sino que también dieron forma a instituciones fundamentales de la modernidad, como el Estado, la ciudadanía y la educación de masas. No obstante, este mismo impulso universalista convivió desde sus inicios con tensiones y ambivalencias que, con el tiempo, se volverían problemáticas.

El propio triunfo del humanismo moderno —al afirmar la autonomía de la razón y la centralidad del sujeto— abrió el camino hacia la proclamación de la “muerte de Dios”, formulada a fines del siglo XIX por Friedrich Nietzsche. En la medida en que el ser humano se erigió como fundamento último de sentido, las referencias trascendentes comenzaron a perder su lugar estructurante. En ese contexto, la humanidad, en un exceso de confianza en sí misma, terminó por radicalizar esta posición hasta cuestionar la necesidad de Dios como horizonte de verdad y de valor.

La muerte del humanismo

Pero, entonces, ¿por qué cayó en el descrédito? Porque este sueño no tardó en revelarse como una pesadilla. Como en el célebre aguafuerte de Francisco de Goya, los monstruos comenzaron a sobrevolar la razón. La muerte de Dios revelaba, a su vez, la crisis del propio humanismo: el sentido intrínseco de la dignidad humana, que había encontrado en lo sagrado uno de sus fundamentos más profundos, quedaba así radicalmente cuestionado. Las críticas al humanismo llegaron desde diversos ángulos.

En primer lugar, Europa exhibió su violencia frente a otras culturas consideradas bárbaras. No había lugar más que para un único horizonte civilizatorio: el moderno. En nombre del humanismo, ese ideal debía difundirse por medio de las letras o imponerse por la fuerza. Así, cuando se cambia la perspectiva y se narra la historia desde la periferia, la modernidad revela su cara oculta.

De hecho, dos siglos antes que Goya, los dibujos de Felipe Guaman Poma de Ayala ya habían mostrado los horrores de la modernidad vistos desde América: indígenas lacerados colgados de los pies, torturados en palenques o sujetos a cepos, incluso decapitados. Esta violencia conquistadora —común también a la colonización de África, Asia y Oceanía— fue intrínseca a la afirmación de sí mismo y de sus potencialidades por parte del hombre moderno europeo.

Inevitablemente, aun cuando con el tiempo se adoptaran parámetros europeos de cultura y educación, este proceso generó en las periferias una actitud de sospecha y crítica hacia la modernidad y su pretendido humanismo universal. Como advirtió Jean-Paul Sartre en su célebre prólogo a *Los condenados de la tierra*, “nuestro club tan cerrado [el humanismo] revela su debilidad: no era ni más ni menos que una minoría”.

En segundo lugar, la propia Europa terminó probando su propia medicina. La historia moderna puede leerse como una sucesión casi ininterrumpida de conflictos intraeuropeos: desde las guerras religiosas del siglo XVI entre protestantes y católicos hasta las revoluciones burguesas del siglo XIX. Sin embargo, con el triunfo de los ideales liberales e ilustrados —nutridos del humanismo clásico—, aquella cadena de guerras y violencia, al menos entre los “civilizados” europeos, parecía destinada a concluir.

Ocurrió lo contrario. Se abrió una etapa de violencia sin precedentes, marcada por un desprecio por la vida humana que hasta entonces había sido experimentado sobre todo en las

periferias del mundo, pero no en el propio continente europeo. Las guerras mundiales — protagonizadas por las principales naciones de la modernidad, como Francia, Alemania, Reino Unido e Italia— socavaron profundamente la confianza en los ideales humanistas.

La experiencia extrema de la guerra industrializada mostró hasta qué punto la razón moderna podía ponerse al servicio de la destrucción. La organización científica del combate en las trincheras, el uso sistemático de armas químicas y, más tarde, la planificación burocrática del exterminio en los campos de concentración evidenciaron que el progreso técnico no garantizaba ningún progreso moral. Por el contrario, revelaron una racionalidad capaz de optimizar medios sin interrogar los fines. En ese contexto, surgió una crítica filosófica de gran alcance que cuestionó el predominio de una razón reducida a cálculo, eficiencia y dominio. Se puso en evidencia que la técnica, lejos de ser neutral, podía convertirse en instrumento de barbarie si no estaba orientada por criterios éticos, y que el ideal ilustrado de una razón emancipadora debía ser revisado a la luz de sus derivas históricas.

Frente al declive del modelo europeo occidental, en la segunda posguerra emergieron dos posibles reemplazos para los ídolos caídos. Por un lado, los Estados Unidos se presentaban como una nueva cuna de la libertad y la tolerancia; por otro, el bloque comunista aparecía como la realización histórica de la utopía marxista. Sin embargo, ambos modelos mostraron rápidamente signos de crisis. Las bombas atómicas, el macartismo y el intervencionismo militar pusieron en evidencia las contradicciones de Estados Unidos. A su vez, los juicios de Moscú, la revelación del sistema gulag y las invasiones de Hungría y Checoslovaquia expusieron las tensiones internas del mundo soviético. Entre ambos bloques, además, se intensificó la lógica de la destrucción mutua asegurada, la carrera armamentística y la amenaza constante de una hecatombe nuclear.

Además de la crítica proveniente de las periferias colonizadas y de la descomposición interna de las naciones desarrolladas, emergió un tercer factor que puso en cuestión al humanismo: la conciencia ecológica. Desde la década de 1960, a medida que comenzaron a hacerse visibles los efectos del industrialismo y de la sociedad de consumo, la contaminación, el deterioro ambiental y el cambio climático fueron incorporándose progresivamente a las agendas públicas y al debate internacional. El desarrollo filosófico que acompañó esta creciente sensibilización identificó en la centralidad exclusiva de lo humano una de las causas profundas del desprecio hacia otras formas de vida y hacia el entorno natural en su conjunto.

Así, el humanismo —frecuentemente asociado a un antropocentrismo extremo— quedó bajo sospecha. En su lugar, comenzaron a explorarse enfoques posthumanistas, en los que lo humano deja de ser el centro exclusivo de la reflexión y la fuente única de valor. En algunos casos, esto implicó una tendencia a equiparar la dignidad de lo humano y lo no humano, dando lugar al desarrollo del animalismo, entendido como la defensa de los animales frente al maltrato y la promoción de sus derechos. En sus versiones más radicales, estas corrientes derivaron en la crítica al especismo —esto es, la dominación de la especie humana sobre las demás— y en la adopción del veganismo, en tanto práctica orientada a excluir toda forma de explotación y crueldad hacia los animales, ya sea con fines alimentarios, de vestimenta o de cualquier otra índole.

En cuarto lugar, existió un cuarto factor, de carácter tecnológico, asociado a la crisis del humanismo. Desde la Revolución Industrial, la creciente mecanización de la producción tuvo efectos paradójicos. Por un lado, abrió la posibilidad de liberar al ser humano de las tareas más pesadas y de generar el tiempo de ocio necesario para el despliegue de sus potencialidades. Por otro lado, dio lugar

a formas de trabajo repetitivas y alienantes, a un consumo uniformizado y mediado por el mercado, y a un modelo de sociedad crecientemente estandarizado y consumista.

Sobre este trasfondo, la revolución tecnológica de la segunda posguerra —de la que emerge la era digital— complejizó aún más el panorama. Las nuevas tecnologías de la información y la comunicación automatizaron amplios sectores de la producción. Sin embargo, lejos de traducirse en una expansión del ocio creativo, contribuyeron a intensificar la explotación del trabajo manual, a fomentar la autoexplotación del trabajo cognitivo y a excluir a vastos sectores del mercado laboral.

En el ámbito del consumo, estas transformaciones dieron lugar a formas inéditas de alienación, asociadas a la sociedad del espectáculo, al predominio del entretenimiento banal y al hiperconsumo. Al mismo tiempo, la creciente digitalización de la experiencia y los avances tecnocientíficos en áreas de frontera tendieron a desdibujar los límites entre lo humano y lo maquínico. En ese contexto, surgieron enfoques como el pensamiento cyborg y el transhumanismo, que cuestionan y reformulan las nociones tradicionales de lo humano.

Finalmente, surgieron cuestionamientos a los males derivados del individualismo y del quiebre de los marcos comunitarios. A medida que el ideal de autonomía personal se radicalizó, tendió a debilitar los vínculos sociales que sostenían la vida en común: la familia, las tradiciones, las organizaciones intermedias y las formas de pertenencia colectiva. Este proceso no solo produjo mayores grados de aislamiento y fragmentación, sino que también erosionó los sentidos compartidos que orientaban la acción y dotaban de significado a la existencia.

En ese contexto, la libertad comenzó a pensarse cada vez más como independencia absoluta, desvinculada de toda responsabilidad hacia los otros, lo que favoreció dinámicas de competencia, indiferencia y desintegración social. Así, el individualismo, que en sus orígenes había sido una conquista frente a estructuras opresivas, terminó por convertirse en una fuente de nuevas formas de vulnerabilidad, al dejar al sujeto desprovisto de la trama comunitaria necesaria para su realización plena.

En síntesis, pueden identificarse cinco causas de la crisis del humanismo moderno:

1. la crítica surgida desde las periferias colonizadas;
2. las contradicciones del racionalismo moderno;
3. el cuestionamiento al antropocentrismo extremo desde la perspectiva ecológica;
4. la creciente disolución de los límites entre lo humano y la tecnología;
5. los malestares asociados al individualismo y la ruptura de los marcos comunitarios.

Desde luego, no se trató de un proceso lineal ni inmediato. Más bien, se caracterizó por la superposición de temporalidades y por avances y retrocesos en un recorrido sinuoso. Con todo, es posible reconocer en las décadas de 1970 y 1980 del siglo XX el momento en que el paradigma humanista comienza a ser abandonado de manera explícita. No es casual que esto coincida con el cambio en el modo de acumulación capitalista: del modelo industrial, keynesiano y orientado al bienestar, al régimen digital, financiero y neoliberal.

En este sentido, la crisis del humanismo fue a la vez causa y efecto de un capitalismo desregulado, que encontraba en los ideales clásicos un obstáculo para su expansión. Su declive implicó también la erosión de ciertas zonas de resguardo frente a la lógica del capital. A partir de

entonces, ámbitos como la educación, la cultura, la subjetividad, la intimidad y las relaciones afectivas se abrieron, en gran medida, como nuevos territorios para la explotación mercantil.

La resurrección del humanismo

En su agonía, el humanismo encontró refugio en dos nichos. Por un lado, en las periferias del mundo en proceso de descolonización se impulsaron proyectos humanistas de nuevo tipo. América Latina, África y Asia fueron escenario de diversas reformulaciones que, en general, buscaron saldar las deudas del humanismo europeo. La mayoría de estas experiencias sucumbió a sus propias tensiones internas y, sobre todo, a la presión de las intervenciones imperiales y de la competencia económica de las potencias capitalistas.

No obstante, dejaron un legado significativo en términos de memoria histórica y de tradiciones intelectuales, en cuyo seno continuaron elaborándose perspectivas orientadas a superar los límites del humanismo clásico. En este marco, destaca el desarrollo de la filosofía y la teología latinoamericanas, que alcanzaron un punto de inflexión en su despertar crítico durante la década de 1960. Asimismo, pueden mencionarse experiencias análogas en distintos países de África y Asia, donde también se ensayaron formas propias de articulación entre emancipación política, justicia social y afirmación cultural.

Por otro lado, las grandes religiones y cosmovisiones antiguas funcionaron como espacios de resguardo de un núcleo humanista frente al avance de un capitalismo cada vez más expansivo. En ellas se mantuvieron vivas nociones como la dignidad intrínseca de la persona, el valor de la comunidad, los límites éticos a la acción humana y la subordinación de lo material a sentidos trascendentes. De este modo, ofrecieron marcos de sentido capaces de resistir la reducción del ser humano a mera pieza del engranaje económico o técnico.

Sin embargo, esta función de resguardo tendió muchas veces a adoptar un carácter defensivo. Frente a un mundo en acelerada transformación —que cuestiona tanto sus estructuras institucionales como sus formas de subjetividad—, estas tradiciones reaccionaron replegándose sobre sí mismas. En lugar de entablar un diálogo creativo con la modernidad y sus derivas, optaron en ocasiones por la preservación rígida de sus identidades, lo que derivó en posturas conservadoras y, en algunos casos, en formas de cerrazón. Así, el impulso humanista que custodian corre el riesgo de quedar limitado, incapaz de proyectarse de manera renovada sobre los desafíos del presente.

De ambas vertientes surge la originalidad histórica del papa Francisco. Por un lado, fue un heredero directo del pensamiento nacional y latinoamericano, de las enseñanzas que se derivan de observar la modernidad y el mundo central desde la periferia, y del contacto con los sufrimientos y alegrías del pueblo y su cultura en una nación marcada por la dependencia. En esa línea se inscribe una tradición de más de cinco siglos de Iglesia latinoamericana, actualizada en el siglo XX a través de los documentos del CELAM y de corrientes como la teología del pueblo, en la que destacan figuras como Juan Carlos Scannone, Miguel Ángel Fiorito, Lucio Gera, Alberto Methol Ferré, Amelia Podetti, Guzmán Carriquiry y Ernesto López Rosas.

Por otro lado, asumió y sintetizó una milenaria tradición cristiana y eclesial, recogiendo los aportes del magisterio de la Iglesia a la luz del Evangelio. En este sentido, su pensamiento se nutre del Concilio Vaticano II, del Catecismo y de la Doctrina Social de la Iglesia; de la espiritualidad ignaciana de la Compañía de Jesús; y del giro antropológico, hermenéutico y fenomenológico de la teología contemporánea, con influencias de Romano Guardini, Paul Ricoeur, Karl Rahner y Xavier

Zubiri. A ello se suman los caminos de santidad que marcaron su sensibilidad espiritual —como Francisco de Asís, Carlos de Foucauld, Teresa de Lisieux y Teresa de Calcuta—; la herencia de la escolástica, en particular de Tomás de Aquino. A través de esta tradición, se nutrió también de las lecturas del humanismo clásico, en particular de su énfasis en las cuatro virtudes cardinales —justicia, prudencia, templanza y fortaleza—, enmarcadas, a su vez, en las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad.

Estas dos grandes vertientes se vieron, además, enriquecidas por un notable ejercicio de diálogo interreligioso e intercultural. A lo largo de su pontificado, el papa Francisco promovió encuentros, gestos y documentos compartidos con autoridades de otros credos, en los que se buscaron puntos de convergencia en torno a la paz, la dignidad humana y el cuidado de la creación. Al mismo tiempo, impulsó una reflexión abierta hacia culturas no europeas o no latinas, reconociendo en ellas formas propias de sabiduría, espiritualidad y organización comunitaria. De este modo, su pensamiento evitó el encierro en una tradición particular y se proyectó hacia un horizonte verdaderamente universal, construido desde la pluralidad.

A partir de esta compleja trama de influencias emerge un pensamiento original, capaz de articular periferia y universalidad, tradición y novedad, fe y praxis histórica. En ese cruce, el papa Francisco no se limitó a recuperar el humanismo desde una posición defensiva, sino que habilitó su resurgimiento al reconocer la validez de las críticas señaladas anteriormente. Por eso, su pensamiento no se trata de un retorno nostálgico ni de una restauración del pasado. Por el contrario, su propuesta implica una actualización crítica del paradigma humanista, capaz de asumir las objeciones que condujeron a su crisis.

Las respuestas del nuevo humanismo

Frente a la crítica de las periferias, el papa Francisco propone un humanismo situado, que piensa desde los pueblos concretos, sus culturas, sus historias y sus formas de vida, y no desde un universal abstracto desligado de la experiencia. En este marco, cuestiona con fuerza una globalización que tiende a homogeneizar, imponiendo patrones culturales, económicos y simbólicos que diluyen las identidades y subordinan a los más débiles.

En lugar de ese modelo uniforme, Francisco reivindica la riqueza de la diversidad cultural y la legitimidad de múltiples modos de habitar el mundo. Su conocida imagen del “poliedro” expresa esta idea: una unidad que no anula las diferencias, sino que las integra sin reducirlas. Así, su humanismo no niega la aspiración a lo universal, pero la reconstruye desde abajo, a partir del encuentro entre pueblos, en diálogo y reciprocidad. Se trata, en definitiva, de un universal concreto, encarnado, que reconoce en cada cultura una contribución singular a la humanidad común.

Ante las contradicciones internas de la modernidad, el papa Francisco insiste en que ni la técnica ni la economía pueden erigirse en fines en sí mismos, sino que deben estar subordinadas a la dignidad de la persona. Su crítica apunta a la autonomización de estos ámbitos, cuando se rigen exclusivamente por criterios de eficiencia, rentabilidad o innovación, desvinculados de toda consideración ética. En ese escenario, el ser humano corre el riesgo de convertirse en un medio —un recurso más— dentro de una lógica que lo excede y lo instrumentaliza.

Frente a ello, Francisco propone reordenar las prioridades: la economía debe estar al servicio de la vida humana y del bien común, y la técnica ha de orientarse por criterios de responsabilidad, justicia y cuidado. Esto implica recuperar la primacía de la política —entendida como búsqueda del

bien común— sobre los poderes económicos y financieros, así como reintroducir el juicio moral en el uso de los avances tecnológicos. No se trata de rechazar el progreso, sino de humanizarlo, asegurando que su desarrollo contribuya efectivamente a una vida más digna para todos, especialmente para los más vulnerables.

Frente al cuestionamiento ecológico, el papa Francisco amplía el horizonte hacia una ecología integral, en la que lo humano se comprende inseparablemente vinculado a la creación. Con ello, responde a la crítica al antropocentrismo no negando la centralidad de la persona, sino reformulándola en clave relacional y responsable. El ser humano no es dueño absoluto ni mero dominador de la naturaleza, sino parte de una trama de vida que debe cuidar.

Esta perspectiva articula dimensiones ambientales, sociales, culturales y espirituales, mostrando que la degradación del entorno y la exclusión de los más pobres son dos caras de una misma crisis. Por eso, propone un cambio de paradigma que supere tanto la explotación indiscriminada de la naturaleza como las visiones que diluyen lo humano. En su lugar, plantea una ética del cuidado, en la que la dignidad de la persona se realiza precisamente en su capacidad de proteger la fragilidad —tanto la de otros seres humanos como la del mundo que habita.

Ante la disolución de los límites entre lo humano y lo tecnológico, el papa Francisco reafirma el valor irreductible de la persona, sin por ello negar los avances científicos. Su postura evita tanto el rechazo tecnófobo como la aceptación acrítica del progreso: reconoce las posibilidades que abren las nuevas tecnologías, pero advierte sobre el riesgo de que terminen redefiniendo lo humano en términos puramente funcionales o productivos.

Frente a ello, insiste en que la persona no puede ser reducida a datos, algoritmos o capacidades optimizables, ni quedar subordinada a lógicas de eficiencia técnica. La dignidad humana debe seguir siendo el criterio último que oriente el desarrollo científico y tecnológico. Esto exige recuperar una mirada ética y sapiencial capaz de establecer límites, discernir fines y asegurar que la innovación contribuya a una vida más plena, sin erosionar aquello que hace propiamente humano al ser humano. En este marco, la recuperación del papel del corazón —como fuente de sentido en la unidad corpórea-espiritual de la persona— adquiere un valor decisivo como contrapeso frente a un racionalismo desenfrenado.

Por último, frente al individualismo y la fragmentación social, propone recuperar la fraternidad, el pueblo y la comunidad como ejes de una vida plenamente humana. La fraternidad se presenta como una ética del reconocimiento del otro en su dignidad, que rompe con la lógica de la competencia; el pueblo, como un sujeto histórico y cultural portador de identidad y proyecto común, más allá de la suma de individuos; y la comunidad, como el ámbito donde la persona se realiza en relación con los demás. De este modo, plantea que nadie se salva solo y que la reconstrucción de los lazos sociales es condición indispensable para una sociedad más justa y humana.

De este modo, el pensamiento de Francisco procuró superar los límites del canon clásico y dar lugar a un humanismo de nuevo tipo: no antropocéntrico en sentido excluyente, sino en relación con toda la vida que lo rodea; no eurocéntrico, sino plural; no abstracto, sino encarnado en la historia; no meramente racionalista, sino abierto a la dimensión espiritual, al cuidado y al corazón; no egoísta, sino solidario y comunitario. En lugar de abandonar el humanismo o refugiarse en la seguridad del encierro, Francisco lo reconfigura desde sus márgenes y sus heridas, transformándolo en una propuesta universal capaz de responder a los desafíos del presente.

En este marco, el pensamiento del papa Francisco se presenta no solo como una intervención relevante en el debate contemporáneo, sino como uno de los intentos más consistentes de reconfigurar el horizonte humanista en el siglo XXI. Su propuesta no se limita a una exhortación ética, sino que apunta a reordenar las bases culturales, sociales y políticas de la convivencia, proponiendo una articulación entre dignidad, fraternidad y cuidado de la casa común que interpela tanto a las instituciones como a las prácticas cotidianas. Lejos de clausurar el problema, este nuevo humanismo abre un campo de reflexión y acción aún en desarrollo, cuya fecundidad dependerá de su capacidad para encarnarse en experiencias históricas concretas. En un tiempo marcado por la fragmentación y la incertidumbre, la apuesta de Francisco restituye la posibilidad de pensar un horizonte compartido para la humanidad, sin negar los conflictos, pero orientándolos hacia la construcción de un mundo más justo, solidario y habitable.