

## ANTROPOCENTRISMO [LS 115–121]

---

### Antropocentrismo y modernidad. Una crítica post-ilustrada

Juan Antonio Senent de Frutos<sup>1</sup>

**Palabras clave:** *alternativas civilizatorias, antropocentrismo moderno, crisis de la modernidad.*

**Key words:** *alternatives of civilisation, modern anthropocentrism, crisis of modernity.*

**Mots clés:** *alternatives de civilisation, anthropocentrisme modern, crise de la modernité.*

*“Todo está relacionado con todo”.* Esta expresión, que LS repite hasta en cuatro ocasiones, expresa el fundamento real de la crítica que desde la misma, y en concordancia con otras lecturas (LS 7), realiza sobre las limitaciones y los desvaríos del campo de posibilidades que marca el antropocentrismo de la modernidad. Ese “todo” son las instancias con las que el ser humano desarrolla su vida: sí mismo (como sujeto bio-psico-espiritual); los otros; el conjunto de la naturaleza, los seres vivos y los ecosistemas de la Tierra de los que la propia humanidad forma parte; y el fundamento posibilitante de todo, que en el caso de la tradición judeocristiana es vivido como un Dios creador y providente de lo real, que quiere y labora por el bien de la creación. Las instancias mundanales visibles (las tres primeras que pueden ser explicadas y descritas en sus interrelaciones por el campo de las ciencias) están interconectadas, y las acciones de cada uno y en suma del conjunto de la humanidad están condicionadas por su intersección posibilitante con el conjunto de la biosfera y, a su vez, repercuten posibilitando o dificultando e impidiendo la *vida buena en común o en respectividad*, esto es, de cada uno y del conjunto hu-

---

<sup>1</sup> Departamento de Humanidades y Filosofía. Universidad Loyola Andalucía.

mano, como de la vida no humana en la Tierra, *casa común*, con el resto de seres vivos con los que seres humanos desarrollan su vida. Por tanto, estas instancias, puesto que no están desconectadas sino *en relación*, están llamadas desde una mirada moral, no ya puramente científica, a vivir en *buena relación*, mutuamente posibilitante y plenificante, aun cuando las condiciones de cada instancia no sean idénticas ni iguales en responsabilidad. En este sentido, se rescata una vocación a la armonía y a la reconciliación entre estas instancias. Así, en el campo mundanal esta vocación a la complementariedad y a la reconciliación puede ser compartida por otras tradiciones morales religiosas y también por otras tradiciones morales seculares (LS 7).

Sin embargo, a pesar de esas relaciones constitutivas y de la vocación a la correcta integración, la actual situación del conjunto de la humanidad y de la biosfera presenta signos del *mal común*, de una mala relación en el seno del conjunto de la humanidad y de una mala relación con la naturaleza en la que habita y con la propia naturaleza material o corpórea de la que también participa. Por ello, se da una "crisis socio-ambiental" cuyas víctimas más visibles y directas son los pueblos empobrecidos, que sufren altos grados de inequidad con respecto a la parte de la humanidad más desarrollada en la línea de la modernidad y además son los más vulnerables ante el deterioro ambiental de los ecosistemas del planeta y el consumo voraz de los bienes de la naturaleza que agota sus fuentes materiales, socava la biodiversidad de la Tierra e impide o amenaza la continuidad de la vida buena de las comunidades humanas en ella y de las futuras generaciones del conjunto de la humanidad.

Pero además de señalar la vocación fundamental del ser humano en el contexto de su realidad y de mostrar los signos de una mala relación ante la misma, hay un aspecto en el que la encíclica centra el debate sobre el camino cultural que más responsabilidad tiene en la actual crisis socio-ecológica que sufre la humanidad. Aquí se realiza una *crítica de la cultura moderna* que podríamos decir tiene un carácter *post-ilustrado*. No se trata, como puede leerse en el propio análisis, de una reacción antimoderna o una vuelta acrítica a formas premodernas de cultura. Pues no hay un juicio a priori del proceso cultural moderno, sino un discernimiento histórico de sus efectos y de sus presupuestos, que a estas alturas de la historia, pueden reconocerse como principios operantes en este proceso cultural. A su vez, se realiza un cierto justiprecio de proceso valorando el mismo como fruto de creatividad y de las búsquedas humanas que no se pueden ni se deben impedir. A partir de la lectura de este proceso, se ofrece una reorientación del mismo, reconociendo también las reducciones o cierres que opera y los excesos o desvaríos del proyecto moderno, y recuperando una tradición originaria de occidente,

como es la tradición judeo-cristiana, que puede seguir contribuyendo a una mejor redefinición del ser humano y de su realización integral.

Para realizar esta lectura, se parte de la narrativa común para describir la modernidad desde el siglo XIX, y suele hablarse de que lo definitorio de la misma es su giro antropocéntrico. En esa narrativa de corte ilustrado se ha ido describiendo como la emergencia del sujeto frente a las otras instancias, inmanentes y trascendentes, con su dignidad y derechos inalienables y unas condiciones de vida cada vez mejores gracias a los avances tecnocientíficos y económicos. Esa sería la cara buena del proceso. Pero no toda la verdad del mismo. Para ver las consecuencias del antropocentrismo moderno hay que acudir a las periferias de la modernidad occidental, no al centro triunfante. Desde ahí se ve su verdad histórica, ni bella ni poderosa, de la destrucción ambiental y la exclusión de las condiciones de vida modernas de las poblaciones y comunidades que más sufren la voracidad del consumo material de bienes naturales y el impacto de los desórdenes medioambientales introducidos por la actividades humanas desde la era moderna-industrial, en la cual han sido poblaciones subalternas en el sistema productivo mundial o masas excedentarias no útiles. Pero a su vez, lo que prometía ser una vida liberada por las conquistas tecnocientíficas para las minorías del planeta que pueden disfrutarlas, presenta la sombra de un creciente poder técnico sobre la propia vida humana, inclusive las "más desarrolladas". Con ello, si la emergencia del antropocentrismo moderno se autointerpreta desde la perspectiva ilustrada como emancipación o liberación de todas las instancias de las que antes hablamos, vista la configuración entre esas instancias que ha generado a nivel planetario, tiene no sólo aspectos positivos, sino también aspectos claramente negativos y amenazantes para el conjunto de la realidad socio-natural.

Por ello, si hay una raíz humana de la crisis socio-ambiental planetaria en la actualidad, ésta no es sólo fruto de acciones humanas, sino de un camino cultural en el que éstas desarrollan una lógica específica. Ese camino cultural es el abierto por la modernidad en siglos anteriores, y cuyo cambio de modelo antropológico (su denominado "antropocentrismo") con respecto a las tradiciones anteriores de las que partía, tuvo y tiene consecuencias sistémicas en toda la constelación cultural moderna que se ha ido globalizando en los últimos siglos. Y ello con particular intensidad en los dos últimos de la revolución industrial gracias a la expansión tecnocientífica, cuyos efectos *modernizadores* son hoy visibles en todo el planeta.

En este contexto, el juicio crítico que se realiza en esta encíclica del *giro antropocéntrico moderno*, se puede sintetizar en tres notas: sometido a la técnica (LS 113-115), desmesurado (LS 116-117) y desviado (LS 118-119), que dan cuenta

de que la realización y relación del ser humano que se orienta desde esta lógica cultural con respecto a las otras instancias no está a la altura de las mejores posibilidades humanas. Así, señala que es “una concepción equivocada sobre la relación del ser humano con el mundo” (LS 116). Veamos.

El continuo desarrollo tecnológico y el avance de las ciencias experimentales presenta hoy un carácter problemático. Si bien la técnica moderna venía prometiendo, especialmente desde el siglo XIX un *futuro feliz*, hay hoy una “toma de conciencia de que el avance de la ciencia y de la técnica no equivale al avance de la humanidad y de la historia y vislumbra que son otros caminos los caminos fundamentales para ser feliz” (LS 113). Y ello se presenta hoy con un carácter paradójico, no es imaginable una humanidad al margen de la tecnología, pero el imparable proceso arrastra al ser humano en un proceso de cierta alienación que le dificulta entrar en su propia profundidad, y en su más auténtica vocación. En este sentido, es preciso resituar el sentido del proceso tecno-científico: “urge aminorar la marcha para mirar la realidad de otra manera, recoger los avances positivos y sostenibles y, a la vez, recuperar los valores y los grandes fines arrasados por un desenfreno megalómano” (LS 114). Para ello, será preciso, nos dice Francisco, una “valiente revolución cultural” (LS 114).

El horizonte en el que se mueve esa profunda reorientación cultural quiere recuperar la correcta relación con las otras instancias de la realidad con respecto a las cuales el ser humano en la modernidad se ha desajustado. Este desajuste consiste en la *desmesura antropocéntrica*: “en la modernidad hubo una gran desmesura antropocéntrica que, con otro ropaje, hoy sigue dañando” (LS 116). Ese otro ropaje es el paradigma tecnocrático y económico dominante que es el resultado histórico de las posibilidades de ese antropocentrismo sin límites que se fue construyendo en la modernidad en siglos anteriores. Conocer y controlar para someter al propio poder. Un poder para sí que “sigue dañando toda referencia común y todo intento de fortalecer los lazos sociales” (LS 116). Un poder, por ello, que está en competencia con todas las instancias de la realidad con las que el ser humano (moderno-occidental) se puede enfrentar, con los poderes de otros pueblos, con la naturaleza, con el fundamento último de la realidad que intuye como un poder divino con el que también se compite, al que se suplanta y corrige ante las limitaciones de su creación.

El antropocentrismo moderno ha terminado colocando la razón técnica por encima de toda realidad (LS 115), situando al ser humano en una suerte de espacio vacío, donde no hay relación constitutiva con las otras instancias de la realidad, con su propia corporeidad, ni con la naturaleza en la que habita, ni con otros modos

de ejercer la racionalidad humana en escucha respetuosa de las otras instancias. Por ello, este tipo de antropocentrismo no es simplemente un asunto secular o un proceso de secularización o de "desencantamiento del mundo". Justamente *en cuanto* propuesta secularizadora, es una respuesta cultural que articula de un modo preciso la dimensión espiritual y religiosa del ser humano en la modernidad. Para ello se reinterpreta la posición y el sentido que tiene el ser humano en el conjunto de la realidad. De la posición del ser humano como responsable de su suerte en la Tierra y custodio de la creación hecha por Dios según la tradición judeo-cristiana originaria, que puede ser compartida por muchos otros pueblos y culturas, a la consideración del ser humano como propietario de la naturaleza al que le es lícito dominarla sin límites y por tanto de un modo también destructivo, no ya para "cultivarla y cuidarla" (Génesis 2, 15). Y es la propia lógica moderna la que orienta esta interpretación que no responde a su núcleo originario y supone una ruptura con las sociedades anteriores, también las occidentales.

Así, este antropocentrismo se proyectó ante la naturaleza como un "sueño prometeico de dominio del mundo, que provocó la impresión de que el cuidado de la naturaleza es cosa de débiles" (LS 116). Si la naturaleza no es acreedora de cuidado, tampoco lo es de respeto los seres vivos y los ecosistemas. Por ello, como viera Romano Guardini, no se siente la "naturaleza como norma válida"<sup>2</sup> o algo a respetar en su estructura y dinamismo propio. Ello permite también despreciar a las sociedades tradicionales en cuanto traten a la naturaleza con cuidado y frente a la que deben acompasar la actividad humana teniendo que respetar sus ritmos, la existencia de los seres vivos, los ecosistemas y su continuidad. Algunas de sus secuelas actuales son los transgénicos producidos por la biotecnología o el transhumanismo.

Para redefinir esa posición en la modernidad se recurre a una recuperación del mito de Prometeo tanto en el arte como en la literatura, el cual se practica de modo eminente en el desarrollo tecnocientífico, construyendo así progresivamente el mito moderno del hombre sin límite (LS 78) y separado de toda instancia vinculante. Un Prometeo titánico que burla y desafía a los dioses, les roba su poder, que es encadenado... La posición que la modernidad dominante alcanzará es: ya no más dioses, más límites y cadenas para el ser humano, quien no se diviniza sino que se endiosa. No es una rebelión para generar solidaridad y vida buena compartida, sino fruto de la soberbia, de la *hybris*. Es una rebelión para la soledad y la competencia. El objetivo de Prometeo en la modernidad es conseguir un poder para dominar despóticamente, sin límites. Se llega así a creer que todo aumento de

---

<sup>2</sup> *El ocaso de la Edad Moderna*, 83, cf. LS 115.

poder constituye sin más un progreso. Por ello, el trasunto de este antropocentrismo es el dominio que vista la configuración actual de la civilización moderna y desde sus efectos sociales y ecológicos para el conjunto de la humanidad y de la Tierra es cualificado en la lectura que hace la encíclica de su dinámica principal como “impresionante” (LS 104, 106), “despótico” (LS 68, 83, 200), “absoluto” (LS 67, 74), “irresponsable” (LS 83, 165, 177, 193, 220).

En este sentido, la consideración del tipo de ser humano y del mundo que se proyecta desde la ciencia moderna es clara cuando se visualiza su despliegue a través del *poder* de la “tecnociencia”. Su objetivo es conocer el funcionamiento de un ámbito de realidad al servicio de incrementar el dominio y el control sobre la propia realidad. Pero este dominio sobre lo real puede llegar a ser arbitrario cuando no está sujeto a responsabilidad ni a capacidad ética de ejercerlo correctamente: “el hecho es que el hombre moderno no está preparado para ejercer el poder con acierto, porque el inmenso crecimiento tecnológico no estuvo acompañado de un desarrollo del ser humano en responsabilidad, valores, conciencia” (LS 105), señala Francisco. Por ello, “le falta una ética sólida, una cultura y una espiritualidad que realmente lo limiten y lo contengan en una lúcida abnegación” (LS 105).

En este contexto, podríamos añadir, que el cultivo de la espiritualidad en la tecnociencia moderna opera por “reducción”: un sujeto que se relaciona unilateral y linealmente, de dentro a fuera, para controlar y manipular lo real (la naturaleza, los otros) al servicio de su utilidad o deseo. Y por ello, el tipo de relación que surge de esta espiritualidad no es integrador ni mutuamente benefactor, sino *parcializador* donde el centro absolutizado es el polo humano. Esta instancia se halla a su vez descontextualizada, en un “afuera” del mundo material y corpóreo. Así, el campo la tecnociencia moderna cultiva un modo de relación del ser humano con su corporalidad, con las cosas, y con los otros, desde una posición cosificadora, reduciéndolos a objetos. Martin Buber ya señaló que el “desarrollo de la función experimentadora y utilizadora se produce sobre todo por disminución de la capacidad relacional del ser humano”<sup>3</sup>. A su vez, la relación con lo Otro o el fundamento de la existencia es una relación competitiva y correctora<sup>4</sup> y no encontramos una transparencia intramundana de lo absoluto en el mundo o en los otros, en los seres, en las situaciones o en nosotros mismos.

---

<sup>3</sup> Cf. M. BUBER (1993) *Yo y Tú* [traducción de Carlos Díaz], Madrid, Caparrós, 44.

<sup>4</sup> Cf. J. A. SENENT DE FRUTOS (2010) “La tierra y la naturaleza en el horizonte de la subjetividad moderna”: *Revista de Fomento Social*, 65, 52–56.

Este desajuste antropológico constitutivo del modelo de ser humano construido en la modernidad le proyecta de un modo “desviado” de su correcta inserción con las otras instancias. Así, este “desvío” se expresa en su insensibilidad ética para entender el valor propio de cada criatura, de cada ser vivo, y también el valor de cada ser humano, inclusive de la vida naciente, discapacitada o desvalorada socialmente. Todo valor en sí de lo vivo es desplazado hacia el valor de útil (LS 69). Pero el universo de lo útil es autorreferencial para el ser humano, y conlleva un uso desordenado de los seres vivos y de los propios seres humanos. Esto implica en su despliegue una injusticia hacia los seres vivos, y una injusticia hacia los seres humanos (LS 70); una ruptura de la “relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza”; pero igualmente, la ruptura de la relación con el otro, con quien se tiene el “deber del cuidado y de la custodia” (LS 70). Pero este desorden ante los otros, humanos y no humanos, rompe también la adecuada relación con uno mismo y con el fundamento trascendente de lo creado. En el fondo, cualquier desajuste, tiene un efecto sistémico en la constelación de relaciones constitutivas de los seres humanos, consigo mismo y con las otras instancias, puesto que “todo está relacionado con todo”.

La salida a estos desajustes que provoca el antropocentrismo moderno, señala Francisco, “no debe dar paso a un ‘biocentrismo’, porque eso implicaría incorporar un nuevo desajuste” (LS 119). La propuesta es más compleja e integradora desde la riqueza de dimensiones humanas. No podemos reajustar las relaciones con la naturaleza, sin “sanar todas las relaciones básicas del ser humano”. Implica el cuidado de la dimensión ecológica del ser humano y, a la vez, el cuidado de la dimensión social y de la dimensión trascendente (LS 119).

Por ello, está pendiente el “desarrollo de una nueva síntesis que supere las falsas dialécticas de los últimos siglos” (LS 121). Como marco de esta *nueva síntesis*, remite Francisco a la encíclica *Caritas in veritate*. Recordemos brevemente y para concluir, algunas claves de esa propuesta. En ella, se apuntaba ya una nueva síntesis sapiencial que atiende a la complejidad y a las necesidades del mundo actual, proponiendo una orientación integral del desarrollo humano, que superara una visión economicista, buscando “un desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres” (LS 8) en la línea de la *Populorum progressio*. Pero en *Caritas in veritate*, se hacía presente con fuerza una visión más ampliada, desde la que se concibe un desarrollo contemplando al ser humano integralmente, desde su verdad completa, pero además integrado en el resto de la creación y en una adecuada relación con Dios, quien se presenta como Amor o Caridad (LS 3), como dador y sostenedor del don de la vida humana y no humana. Por ello, el desarrollo humano integral adquiere su lugar radical desde la caridad en la verdad. Una verdad del

ser humano que se cierre al don de su propia vida y de la creación, lo incapacita para el reconocimiento del don recibido y para responder justa y generosamente ante las exigencias de la realidad. Se presentaba así un horizonte o marco de realidad, donde se articula no sólo el despliegue de la vida humana por sí sola, si no en relación con la vida natural y la apertura a Dios como posibilidad última de plenitud de la vida humana y no humana. No hay un desarrollo humano integral, si no está integrado en una adecuada relación con los otros, la naturaleza (LS 51) y Dios. Dicho negativamente, la injusticia hacia Dios como autor del don de la vida (LS 48), es una injusticia hacia la creación y la humanidad. La injusticia ecológica o medioambiental, es una injusticia con los seres humanos que más la sufren, los pobres y las generaciones futuras y hacia Dios.

El nuevo supuesto mayor que fecunda la *profunda renovación cultural y el redescubrimiento de valores de fondo sobre los cuales construir un futuro mejor*, y que es el fruto de la caridad en la verdad, lo formularía en la línea de los antes dicho, como "integración". Es una vocación humana, que también está inscrita en la propia naturaleza "ambiental" (LS 48), fruto de la iniciativa y del proyecto de Dios, que permite la recuperación de un dinamismo de desarrollo plenificante. En este nuevo dinamismo de desarrollo, se da la interacción benéfica entre los tres ámbitos, donde cada uno juega su propia función, y se configura una unidad sistemática y diferenciada. Se afirmaba la interdependencia y la correcta interrelación, dentro de una visión ordenada. La *diferencia* no legitima ni puede permitir el abuso, ni el despotismo que se ha realizado en nombre de la dominación humana de la naturaleza como supuesto designio divino. Ser "dominus", señor de la naturaleza, no es proyectar humanamente sobre ella una imagen despótica de Dios que abusa de sus criaturas. Es serlo, primero como hijo, reconociendo su carácter de criatura, también dependiente del "ámbito de la vida" y por tanto de la necesidad de su uso y sostenimiento propio; pero a su vez, el "bien para sí" no puede ser a costa de la degradación de la naturaleza. Si así fuera, ya se estaría fuera de la dinámica bienhechora y plenificante de Dios, y por tanto de su "dominio" o señorío.