

ANTROPOCENTRISMO: ¿UN CONCEPTO EQUÍVOCO?

Gerardo Anaya Duarte S.J.*

Resumen

La expresión “antropocentrismo” puede tener diversas maneras de ser entendida, dependiendo de los contextos. Por eso, en el presente ensayo se exploran varios de ellos: etimología, definiciones de enciclopedia, modos habituales de entender la expresión, qué contenido se le puede dar desde un punto de vista biológico al considerar el proceso evolutivo, qué apoyos nos da el pensamiento filosófico para entender el concepto “antropocentrismo”, qué nos dicen las ciencias sociales y la historia acerca de la realidad en que se vive un supuesto antropocentrismo; el ensayo termina señalando los matices que se introducen en ese concepto desde el punto de vista del pensamiento religioso cristiano. Con estas bases se concluye que “antropocentrismo” es un concepto equívoco, pues lo que las definiciones y su entendimiento más común señalan, no parece tener en la realidad esa unidad que el concepto aparentemente debería tener; se trata de un concepto solamente ideal, una tendencia, a lo sumo.

Palabras clave:

Humanismo,
antropocentrismo,
humanidad, ser humano,
equívoco.

Keywords:

humanism,
anthropocentrism, humanity,
human being, misleading.

Abstract

“Anthropocentrism” expression may have multiple ways to be understood, depending on context. Therefore, this essay explores several of them: etymology, encyclopedia definitions, common ways of understanding the term, content from a biological point of view considering the evolutionary process, what do philosophical thought gives us to understand the concept of “anthropocentrism”, what do the social sciences and history tell us about the alleged anthropocentrism reality in which we live. The paper concludes pointing out the nuances introduced in this concept from Christian religious point of view. On this basis it is concluded that “anthropocentrism” is a misleading concept, being that the most common definitions and understanding points, do not really seems to be a united concept as it should be; but an ideal concept, only a tendency, at most.

* Académico del Centro
Ignaciano de Formación
Humanista, Universidad
Iberoamericana León
gerardo.anaya@leon.uia.mx

¿Qué se entiende por antropocentrismo?

Etimológicamente la palabra *antropocentrismo* es clara: está compuesta de dos términos, uno griego, el otro castellano, pero que proviene del latín. “Anthropos” es griego y quiere decir “hombre” en el sentido genérico de “ser humano” (el específico “varón” se dice “andros”). La segunda parte es aún más obvia y deriva del término latino “centrum”. Es decir antropocentrismo se refiere al ser humano considerado como centro.

Aclaro de una vez que queda descartada, de acuerdo con la etimología griega, cualquier predominancia del varón sobre la mujer. Quede esto afirmado de una vez por todas en este escrito.

La Real Academia Española (RAE) define así el término:

“ Filos. Doctrina o teoría que supone que el hombre es el centro de todas las cosas, el fin absoluto de la naturaleza y punto de referencia de todas las cosas: el antropocentrismo se opone al teocentrismo.”

Se pueden distinguir en esta definición dos partes: una propiamente definitoria y otra con un carácter más de opinión; lo referente a su oposición a “teocentrismo”. A este respecto haré mis propias observaciones más adelante.

El anónimo redactor de lo que Wikipedia nos ofrece bajo el título “Antropocentrismo” empieza su escrito con un párrafo descriptivo que reza de esta manera:

“El antropocentrismo es la doctrina que en el plano de la epistemología sitúa al ser humano como medida de todas las cosas, y en el de la ética defiende que los intereses de los seres humanos es aquello que debe recibir atención moral por encima de cualquier cosa. Así la naturaleza humana, su condición y su bienestar —entendidos como distintos y peculiares en relación a otros seres vivos— serían los únicos principios de juicio según los que deben evaluarse los demás seres y en general la organización del mundo en su conjunto. Igualmente, cualquier preocupación moral por cualquier otro ser debe ser subordinada a la que se debe manifestar por los seres humanos. El antropocentrismo surge a principios del siglo XVI, entrando ya a la Edad Moderna, y reemplaza al teocentrismo” (23 de diciembre de 2013).

Aquí se han introducido varios importantes elementos. Más explícitamente hay una referencia ontológica de todas las cosas al ser humano. Pero, y esto es importante, aparece con mayor claridad que en la breve definición de la RAE el aspecto ético; se habla de la predominancia valoral del ser humano con respecto a todo lo demás existente y se establecen, por lo tanto, subordinaciones. Por cierto, de nuevo se encuentra uno con, si no una oposición, sí un reemplazo histórico, de antropocentrismo con respecto a teocentrismo.

La expresión
“antropocentrismo”
puede tener diversas
maneras de ser
entendida, dependiendo
de los contextos

¿Cuándo empezó a usarse ese término? No he localizado ese dato; posiblemente no tenga más de un siglo, pero eso no es lo importante, sino más bien, cuándo empezó a considerarse al ser humano como centro en nuestro mundo occidental, pues no es mi intención hacer un estudio histórico, sino fijarme en lo que el término “antropocentrismo” ha venido significando del Renacimiento para acá. Esto lo supone el texto de Wikipedia al señalar el principio del siglo XVI como origen, es decir en el Renacimiento; yo diría que hay que ir algunas décadas más atrás, a los primeros humanistas, en concreto a Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494)¹

También el texto de Wikipedia señala el tránsito histórico de una posición teocéntrica a una antropocéntrica que se dio precisamente en el Renacimiento. Pero veamos lo que San Gregorio de Nisa (c335-c394, Padre de la Iglesia, escribió: “Después de haber terminado la creación del hombre —que era totalmente nuevo y totalmente hermoso—, Dios le dijo: ‘Hombre tú serás el señor de la tierra y superior a todo lo que existe en el universo. Serás igual a mí, tu Dios. Como prueba de tu semejanza con Dios, te doy desde ahora la prerrogativa por excelencia: la libertad’” (PG XLVI, 524 A), Y en el siglo VI ya Boecio (c480-c525) daba una definición de persona sin alusión a la divinidad: «*rationalis naturæ individua substantia*» (“Substancia individual de naturaleza racional”)

Boecio es al respecto el cimiento más fuerte de muchos siglos de filosofía posterior. Indudablemente que las cosmovisiones medievales ponen como centro a Dios, pero no forzosamente minusvalorando al ser humano. Más adelante, como he dicho, volveré sobre este importante asunto.

La tarea de este ensayo es la de ubicar esos significados más o menos abstractos en sus consecuencias, en la realidad de nuestra especie en el ámbito de la historia y de la pertenencia al cosmos, o, al menos a nuestro planeta. Es decir, ¿qué significa en concreto, en la práctica, que el ser humano sea centro?

Cuándo empezó a considerarse al ser humano como centro en nuestro mundo occidental

Punto de vista biológico

Sea cual sea el alcance que se dé al concepto de antropocentrismo, no es posible olvidar la pertenencia del ser humano al mundo biológico. Es claro que el ser humano proviene de especies anteriores; si hacemos un recorrido hacia atrás en el tiempo llegamos, tras miles de milenios, hasta la primera célula viva que hubo en nuestro planeta. Siguiendo la clásica división de la naturaleza

¹ Vale la pena citar extensamente a este pensador: “No te he dado, Adán, ni un aspecto tuyo propio, ni ninguna prerrogativa tuya, porque aquel puesto, aquel aspecto, aquellas prerrogativas que tú deseas, todo, según tu voluntad y juicio, lo obtengas y conserves. La naturaleza determinada de los demás seres está contenida en las leyes por mí prescritas. Tú te la determinarás a ti mismo, sin estar condicionado por ninguna frontera, según tu arbitrio, a cuya potestad te consigno. Te puse en el centro del mundo, para que descubrieras mejor todo lo que hay en él. No te he hecho ni celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal, para que tú mismo, libre y soberano artífice, te plasmaras y esculpieras en forma por ti elegida. Tú podrás degenerar hacia las cosas inferiores, hacia los brutos; tú podrás regenerarte, según tu voluntad, hacia las cosas superiores que son divinas.” (Pico della Mirandola, citado por Fernando Savater (2004: 26-27).

en reinos, pertenecemos al reino animal. Sin embargo, dada nuestra inédita capacidad de tener “conciencia refleja”, esto es, de podernos tomar a nosotros mismos como objeto de conocimiento y reflexión, si bien tenemos un cuerpo, más complejo, sí, pero heredado, sin embargo somos cualitativamente diferentes a nuestro antepasado primate más cercano.

Aquí es importante tocar el movimiento “animalista” de reciente aparición y con buenos fundamentos, que en determinadas manifestaciones busca poner al ser humano y a los animales en el mismo nivel de dignidad, con derechos prácticamente equivalentes. Pero es necesario señalar que eso no puede ser aceptado desde el concepto de antropocentrismo como aquí se ha descrito. Independientemente de las dificultades que éste tiene, y de las que me ocuparé más adelante, afirmo que también con respecto a los animales, el ser humano es referencia; no estamos en el mismo nivel.

Es importante tocar el movimiento “animalista” de reciente aparición

En una terminología del campo de la filosofía ética, afirmo que nosotros tenemos dignidad (Kant); los animales y el mundo vegetal sólo tienen valor, el que de ninguna manera podemos negar, pero no se puede aplicar a animales y vegetales el término “dignidad”. Esto lo explica con su acostumbrada precisión y claridad la filósofa española Adela Cortina, en su reciente obra *¿Para qué sirve realmente...? La ética*.²

Pero sí es cierto que biológicamente hablando el ser humano está en la cúspide de la línea evolutiva. Es el ser vivo más complejo, con el cerebro más evolucionado, lo que le permite, como señalé antes, tener conciencia refleja, de la que carecen los animales superiores, aunque en ellos se encuentre cierto grado de inteligencia capaz de establecer relaciones. Afirmo, pues, que biológicamente el término antropocentrismo tiene el valor de culminación, cabeza, referencia. Aquí podría discutirse la teoría llamada “principio antrópico” pero no es mi intención extenderme en ella; señalo solamente que desde el punto de vista científico tiene fuerza por su apoyo en datos constatables, pero pudiera conducir a extremos si la trasladamos al mundo de la reflexión filosófica.³

Me parece importante apuntar aquí brevemente la postura del P. Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), puesto que está enmarcada precisamente en el proceso evolutivo biológico, que a su vez lo está en el gigantesco movimiento cósmico que se desarrolla desde el origen mismo del Universo hasta nuestro momento y que se proyecta más allá. Su pensamiento es una auténtica cosmovisión que, por ello, rebasa en realidad lo biológico y resulta difícil de ubicar en el conjunto

² Cortina (2013: 60-64).

³ El “principio antrópico” tiene diversas interpretaciones. Se suele hablar de dos variantes importantes que se las denomina “fuerte” y “débil” y aun en cada una hay matices diferentes en los puntos de vista. Pero hay coincidencia en señalar como núcleo fundamental de esta teoría que, dadas las constantes universales que han regido la evolución cósmica a partir del big bang, esta evolución conduce claramente al ser humano tal como es. Una mínima variación en alguna de esas constantes, no lo hubiera hecho posible. De ahí que algunos hablen, más en el terreno filosófico que en el científico, de una “intención” de la evolución: la de producir al ser humano como su finalidad. Cfr., Fernández-Rañada (2008: 146-151), Peacocke (2008: 124-127). El P. Teilhard de Chardin, que vivió décadas antes de que se suscitara esta cuestión, de alguna manera piensa así, pero sostiene su tesis en un contexto mucho más amplio que el de sólo los datos científicos de las constantes del Universo (que no alcanzó a conocer).

del conocimiento humano; quizá debamos apelar al sentido que tenía la *cosmología* en el mundo griego. No obstante aludo a este pensamiento aquí y lo ofrezco como un quicio para introducirnos en el punto de vista filosófico.

En la cosmovisión de Teilhard de Chardin todo apunta a la centralidad del ser humano. Biológicamente él es la actual cumbre de la evolución; es el ser más complejo y más centrado por su capacidad de tomarse a sí mismo como objeto de reflexión.⁴ Por el dinamismo evolutivo el ser humano está en proceso de acceder a un escalón más alto, la entera sociedad humana, que el ser humano integra a la manera como átomos forman moléculas, o células forman organismos vivos, aunque sin destruir la individualidad de la persona. Un tal antropocentrismo es indudable en el pensamiento del P. Teilhard; no lo es en el individuo aislado (o aislable) sino de la comunidad humana.

**Biológicamente él es
la actual cumbre de la
evolución**

Se ve, pues, que esta manera de entender el antropocentrismo tiene como raíz el hecho biológico de la evolución, pero que, sin perder el puro dinamismo evolutivo, lo sobrepasa porque la aparición del ser humano ha sido una novedad en el universo. De aquí, a su vez, que aparezca también como un antropocentrismo no absoluto. ¿Por qué? Porque, en primer lugar, ya que precisamente ha aparecido una consciencia y ésta supone la autonomía humana, la aparición de la libertad —la cual puede producir desviaciones a la tarea que la evolución pone en manos de los seres humanos—⁵, se da lo que podríamos llamar “responsabilidad antropocéntrica” que es tan frágil como el ser humano mismo en su libertad y su conciencia. En segundo lugar, hay que señalar que el dinamismo de la evolución en la cosmovisión teilhardiana se da porque hay un punto de atracción del gran movimiento cósmico: el punto Omega, vértice del cono evolutivo: el cristiano Teilhard no duda, evidentemente, en postular al Jesucristo cristiano y más allá al Dios trascendente, como ese punto Omega. Y esto nos conecta con el penúltimo párrafo de este estudio.

Punto de vista filosófico

Desde el siglo XV italiano, como ya señalé, se ha venido hablando de la primacía del ser humano. La filosofía de Descartes no podría ser como es sin ese postulado. Pero es sobre todo en el pensamiento de la Ilustración en el que encontramos más desarrollada esta idea. Kant principalmente ha dejado una herencia muy importante al respecto. Desde luego por la extrema importancia que da a la racionalidad, pero también por su pensamiento ético desarrollado en el contexto de esa racionalidad. Son famosas las dos formulaciones de su “imperativo categórico”. Helas aquí:

⁴ Por la obligada brevedad de este escrito no quiero ni debo multiplicar citas. Remito a mi libro: Anaya (2005). Allí, además del apoyo en numerosas citas del Padre, puede verse más ampliamente, por ejemplo la ley fundamental de la evolución: “Ley de complejidad conciencia” o “Ley de centrocomplejidad”.

⁵ “Mucho más amenazantes y vitales, por el contrario, parecen ser a primera vista, los peligros internos procedentes, para la Vida, de la aparición en ella de una libertad reflexiva. Factor indispensable de su rebrote evolutivo, pero al mismo tiempo principio peligroso de una emancipación desordenada.” (Teilhard De Chardin, 1967: 129).

“Obra según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” y “Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”⁶

Kant explicará que el hecho de que el ser humano sea considerado como un fin y no como un medio se debe a que tiene “dignidad”; cualquier otro ser no puede ser un fin absoluto, sino sólo un medio, es decir, con un fin relativo; relativo al ser humano. Sin que Kant emplee la palabra, ahí está manifestado claramente el antropocentrismo. Recordemos lo que párrafos atrás señalé de la opinión de Adela Cortina respecto a la diferencia entre el ser humano y el mundo animal y vegetal: aquél tiene dignidad; éstos solamente valor, aun cuando éste pueda ser muy alto (¡pero nunca más que el que corresponde a la dignidad humana!).⁷

Otra cosa que podemos señalar de estos planteamientos de Kant es que pone sus principios como “ley universal” que corresponde a toda la humanidad. No hay diferencia entre los miembros de esa humanidad; se trata de una igualdad absoluta. El pensamiento (al menos occidental) ha recogido fuertemente este punto de vista y por eso ha podido establecer “derechos humanos” universales y anteriores a cualquier legislación positiva.⁸

**Aquél tiene dignidad;
éstos solamente valor,
aun cuando éste pueda
ser muy alto**

La idea, pues, de la supremacía del ser humano, y no sólo de alguno o algunos, sino de la humanidad en su conjunto, que ha marcado la historia en los dos últimos siglos, se la debemos fundamentalmente a Kant. Sin embargo las críticas a estos principios han menudeado, especialmente porque, dicen, con sus imperativos (y no sólo en esto en el conjunto de su filosofía), Kant apela a un puro “deber” (ya la palabra “imperativo” lo señala); establece un principio puramente formal, ideal por lo tanto, que está muy lejos de la realidad. Precisamente eso es lo que se ha impugnado al pensamiento de los detentores actuales más importantes de la ética kantiana, Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel, con su propuesta de una ética dialógica fundada en el ejercicio razonable (razonado) de diálogo entre los afectados para establecer las normas por las que deben regirse.⁹

Kant habla de que actuemos según una regla que pueda ser universal. Pero ¿yo puedo, desde mi individualidad determinar eso? Innumerables veces en la historia, incluso en la más reciente, nos podemos encontrar con personas que han actuado de acuerdo con principios que de ninguna

⁶ Ambas se encuentran en Kant (2005: 39 y 44-45).

⁷ En la misma Fundamentación de la metafísica de las costumbres de la nota anterior; Kant introduce la dída “dignidad-precio”; quien tiene dignidad (todo ser racional) es un fin en sí mismo; no puede ser intercambiado; en cambio lo que solamente tiene precio, puede ser intercambiado con algo de precio semejante. En Kant (1990: 184) insiste en que todo ser racional es “fin en sí mismo, es decir, no puede nunca ser utilizado como medio por nadie (ni aun por Dios), sin al mismo tiempo ser fin; por tanto la humanidad en nuestra persona tiene que ser sagrada [...]”

⁸ Como sabemos, los primeros revolucionarios franceses redactaron muy pronto la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano el 26 de agosto de 1789. Siglo y medio más tarde, fue proclamada en París el 10 de diciembre de 1948 la Declaración Universal de los Derechos Humanos. La Fundamentación de la metafísica de las costumbres de Kant es de 1785.

⁹ Entre otras muchas críticas destaco la de Estrada (2004), que señala que esta propuesta es prácticamente ajena a la realidad.

manera podemos darlas como buenas para todos. ¿No sucede que en esa especie humana que suponemos “centro” como tal especie, en realidad se trata de “centros” individuales divergentes?

Aquí podría hacer un amplio recorrido por las diversas corrientes antropológicas y éticas divergentes de la de Kant. No es necesario. Señalo solamente alguna más significativa del medio siglo pasado. Se trata de la primera Escuela de Frankfurt, en especial de los filósofos Max Horkheimer (1895-1973) y Theodor Adorno (1903-1969), que, continuando el pensamiento de Walter Benjamin (1892-1940) y el suyo propio anterior a la segunda guerra mundial, reflexionan, después de ésta y de la desgarradora experiencia de Auschwitz, acerca de la violencia, acerca de las víctimas, de la desesperanza... hasta la exclamación de Horkheimer del anhelo del “totalmente otro”.

**Siguen dándose
diferencias indignas entre
los diversos estratos
existentes**

Efectivamente, tal parece que el término “antropocentrismo” viene a indicar una idea ingenua ante la realidad de las cosas. No es la especie humana como tal el centro del mundo al que pertenecemos, sino que el centro lo constituyen sólo algunos miembros de la especie (y no muchos) que se sobrepone a los demás... Aunque no es saludable que nos dejemos llevar por una visión en exceso sombría del ser humano, no cabe duda que de Auschwitz brota la inquietante idea de que “sólo algunos hombres son humanos” (J.C. Mèlich).

Punto de vista histórico y social

Lo dicho del pensamiento filosófico está íntimamente ligado con las realidades políticas, sociales, culturales, como es de esperarse. Pero éstas tienen su especificidad, que en nuestro tema podría dar lugar a un largo desarrollo que, aun tratado en forma resumida, supondría un escrito bastante más largo que éste. Por eso me concreto a dar sólo algunas anotaciones.

Como ha resaltado fuertemente Huntington¹⁰, y lo podemos constatar con sólo ver la primera página de cualquier periódico, estamos muy lejos de una humanidad que pueda considerarse centro, pues ella misma está dividida en numerosos centros. Desde luego que la diversidad es propia de nuestra condición y producto de una historia que no sólo no podemos rechazar, sino que ha dado grandes riquezas a la humanidad. En ese sentido se podría hablar de un antropocentrismo en la comunidad humana como la unidad, el centro de elementos diversos; los seres humanos, en nuestras diversidades culturales y sociales, nos agruparíamos alrededor de un centro —“lo humano” de todos y cada uno— en una unidad y no en una unanimidad.

Pero la realidad es muy diferente. Las culturas han tendido (y lo siguen haciendo) a declararse las primeras, más altas o mejores y buscar imponerse a las demás. Esto se ve reforzado por los nacionalismos detestables que padecemos. La vida política y económica coadyuva a esta situación

¹⁰ Huntington (2005).

que se mantiene tercamente policéntrica, en el peor sentido de la palabra y no en el de centro de centros. En los ámbitos internos de las sociedades siguen dándose diferencias indignas entre los diversos estratos existentes, sigue habiendo discriminaciones, racismo, marginación. ¿Podríamos caminar hacia algo así como una ciudadanía mundial, rica en diversidades, pero planteada sobre la dignidad de todos? Quizá entonces el concepto de antropocentrismo tenga un auténtico correlato con la realidad. Pero eso está muy lejos de suceder.

¿Antropocentrismo opuesto a teocentrismo?

Sin dejar de lado la inquietud que he anotado aquí, volvamos a la última parte de la definición de la Real Academia Española: “el antropocentrismo se opone al teocentrismo”. Del texto ofrecido por Wikipedia encontramos que en el Renacimiento aparece que el antropocentrismo “reemplaza al teocentrismo”, es decir, el teocentrismo sería la clave de la vida al menos en la Edad Media. No podemos negar el fondo de verdad que hay en esto. Pero no es toda la verdad. ¿No más bien podríamos encontrar que el humanismo renacentista aporta un dato importante, muy importante, pero que, en su exageración, mutila algo valioso del ser humano? ¿No tendríamos que revisar nuestras ideas acerca del ser humano, optimistas (Kant) o trágicas (Auschwitz), y encontrar que la pérdida de su dimensión trascendente disminuye la grandeza del ser humano?

Fue también Kant el que a la pregunta “¿qué debemos hacer?”, a la que responde la ética fundamentalmente con los imperativos categóricos que hemos comentado, añade la de “¿qué podemos esperar?”. A ésta, dice, responde la religión. Él, el más ardiente adalid de la autonomía humana, sin embargo afirma que en el concepto de ser humano es necesario incluir la dimensión trascendente. Ante esa autonomía, si somos coherentes, hay que recuperar una heteronomía; al menos la que se refiere a Dios.

El antropocentrismo se opone al teocentrismo

Esto sólo podrá darse si abolimos desde un principio cualquier dualismo o antagonismo entre Dios y el ser humano y encontramos cómo la relación mutua enriquece al hombre. Así, además, encontraremos como puede entenderse cristianamente el antropocentrismo. Es, desde luego un tema amplísimo y sólo puedo ofrecer algunas ideas. Éstas las agruparé en tres rubros: creación, mal y diálogo.¹¹

En primer lugar que el ser humano es para la fe judeocristiana una creatura de Dios. Nos hallamos ante uno de los textos más importante de la Biblia, colocado ya en el primer capítulo del Génesis (primer libro de la Biblia). Es un texto muy conocido; en ese capítulo se narra en un lenguaje profundamente simbólico la creación de todo el universo agrupada en seis “días”; en la tarde del sexto Dios crea al hombre con las palabras “Hagamos al hombre a imagen nuestra, según nuestra semejanza” (Gen I, 26). Aquí se establece, pues la base de la relación entre hombre y Dios y, dándole en cierto modo la razón a Kant, Dios lo forma diferente al resto de las creaturas, mejor que ellas;

¹¹ En lo que sigue, mi inspiro abundantemente en el pensamiento del teólogo belga Adolphe Gesché, muerto en 2003, en varios de los volúmenes de su serie Dios para pensar. Gesché (2010)

de las demás cosas el texto dice que “vio Dios que estaba bien” (ver entre varios, el versículo 10); pero al culminar su acción creadora con el ser humano, el texto dice que Dios vio que “estaba muy bien” (v. 31). Además es imagen y semejanza de Dios; el resto no lo es.

Poco después de la fórmula creadora del versículo 26, el texto señala en el 28 algo muy interesante para nuestro tema y que ha causado muchos debates recientes en el terreno de la sustentabilidad: “Y los bendijo Dios y les dijo: «Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla; dominad en los peces del mar, en las aves del cielo y en todo animal que serpea sobre la tierra.»” No entro en ese debate que los exegetas han aclarado al explicar el sentido del término hebreo de “dominar”, que es más el sentido de “cuidar” que de ser dueño absoluto. Pero no podemos dejar de ver que en el fondo se está declarando un antropocentrismo.

El mal proviene de fuera; de fuera del plan de Dios

Me interesa destacar que por varios motivos al ser humano se le da en su creación misma, la cualidad de ser él mismo creador. Ya esto podría deducirse del encargo de someter, de dominar, pero el fundamento más profundo está en la imagen y semejanza de Dios, su creador, que deja en manos del ser humano su obra para que la cuide. Los siguientes capítulos confirmarán esto: “Tomó pues Yahvéh Dios al hombre y le dejó en el jardín del Edén para que lo labrase y cuidase” (2, 15). Somos, pues, cocreadores responsables con Dios.

Siguiendo el hilo del texto bíblico, tenemos en seguida el problema del mal, que es el tema del tercer capítulo del Génesis. Una exégesis no contaminada de ideas previas nos da tres datos muy claros: el mal no proviene de Dios: la serpiente que simboliza el mal induce a la desobediencia y finalmente Dios afirma su posterior destrucción; un personaje misterioso futuro “te pisará la cabeza” (Gen 3, 15). Tampoco el mal es intrínseco al hombre; le llega de fuera. Cierto, el ser humano es potencialmente capaz de albergarlo; se da la prohibición de Yahvéh respecto a comer el fruto del árbol, pero no le es intrínseco. El mal proviene de fuera; de fuera del plan de Dios y originalmente de fuera del ser humano, pero anida en él. Si del primer capítulo del Génesis podemos deducir la validez de un antropocentrismo, el tercero nos pone en guardia respecto a posibles males contenidos en el ser humano. Además, en la realidad, el ser humano se encontrará limitado, incluso por la misma naturaleza: “Con el sudor de tu frente comerás el pan” (Gen 3, 19); es un antropocentrismo limitado y siempre acechado por el mal.

En tercer lugar, llegamos al fondo del problema de las relaciones del hombre con Dios; hay dos aspectos que nos pueden iluminar: la inmanencia de Dios en el ser humano y de ahí el diálogo Hombre-Dios. En este caso tenemos que tomar en su conjunto todo el texto bíblico, tanto del Antiguo Testamento, como el Nuevo. En el pueblo hebreo encontramos un constante diálogo de Yahvéh con su pueblo; en ese diálogo una mirada atenta puede descubrir que, a pesar de ciertas apariencias, Dios respeta profundamente la libertad del ser humano. El Nuevo Testamento nos lleva a un diálogo que se ha hecho hombre: Jesús de Nazareth. En cualquier caso no se trata de un Dios opresor, ni tampoco de un Dios lejano. En Jesús el *Logos* eterno “se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros” (Jn 1, 14). Y no necesito extenderme en algo que es obvio: el mensaje de Jesús, sus

acciones, su vida entera, son un mensaje profundamente humanista, un mensaje dirigido contra las realidades que menoscaban la dignidad del ser humano.

Así pues, una manera de entender el mundo, incluido el ser humano, como un dominio absoluto de Dios, que es lo que parece expresar la palabra “teocentrismo”, es no entender lo que la fe cristiana afirma: Dios se da, se entrega a la causa del ser humano de una manera radical, extrema: “Sino que se despojó de sí mismo tomando la condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres” (Flp 2, 7). No es posible, pues, mantener bases sólidas para oponer teocentrismo a antropocentrismo, sino que es necesario entenderlos profundamente vinculados, porque el Dios cristiano es *para* el ser humano.¹² Sólo se puede hablar, cristianamente, de antropocentrismo si suponemos un Dios que se le entregó, que lo habita; ¿*teoantropocentrismo*, acaso?¹³

Me parece oportuno, en este contexto religioso, referirme a una postura muy peculiar de la Compañía de Jesús, aunque no ajena a la teología y a la espiritualidad cristiana en general. Un jesuita húngaro, Gabor Hevenesi (1656-1715) escribió el año de 1705 un libro titulado *Cintilla Ignatianæ*, que es una recopilación de sentencias atribuidas al propio san Ignacio de Loyola. Una de esas máximas o sentencias reza así: “Esta es la primera regla de los que actúan: cree en Dios como si todo el curso de las cosas dependiera de ti, y nada de Dios, Sin embargo obra en ellas como si tú no hicieras nada y todo lo hiciera Dios”¹⁴

Es decir, acción humana y acción divina (siendo distintas entre sí) coinciden, se enlazan, contribuyen juntas a la tarea, aun la más humana. Esta ha sido desde siempre la praxis y el espíritu de la Compañía de Jesús, y tal una de las causas de las dificultades que ha sufrido a lo largo de su historia.

Nos dicen que el ideal del ser humano como centro no se ha realizado

En nuestro mundo humano (y no tenemos contacto ni experiencia de otro...) no puede haber un teocentrismo estricto, porque es el mundo del hombre. Teocentrismo, estrictamente, es un concepto puramente ideal, ajeno y vacío para nosotros, aunque quizá no para los ángeles... Pero no tiene realidad para nuestra vida si no lo consideramos inherente, integrado, a esa vida.

¹² “Por la idea de Encarnación, el cristianismo implica la idea de que el hombre merece una atención semejante a la que merece Dios e incluso mayor: el hombre, ser amenazado, siempre corre el riesgo de perderse. Dios no. La idea de Encarnación, es decir, de un Dios que juzga adecuado para él y bueno para el hombre el asumir la condición humana, excluye y prohíbe afirmar un Dios que pueda poner en peligro al hombre. [...] Habría que practicar una vez más un «Etsi Deus non daretur», pero esta vez absolutamente radical: no hay Dios ahí donde el hombre es negado. [...] Un monoteísmo relativo en el sentido de que no tolera ningún discurso sobre Dios que no incluya un discurso sobre el hombre. Un monoteísmo relativo porque no hay respeto por Dios sin respeto por el hombre. Res sacra homo, el hombre es algo sagrado, santo, tan inviolable como su Dios, tan único como su Dios.” (pp. 55-57). Gesché (2011: 55-57),

¹³ Me parece útil la forma en que se expresa Juan Antonio Estrada respecto a este tema: “El teocentrismo es la clave para el antropocentrismo, siendo la conciencia religiosa instancia ética autónoma porque el Dios trascendente es también inmanente. [...] El teocentrismo no tiene necesariamente que oponerse al antropocentrismo, como piensa Habermas” (Estrada, 2004: 202-203).

¹⁴ Citado por Paul Valadier (2005). Puede verse el comentario de Adolphe Gesché a este texto en (Gesché, 2011: 33-34) en el que, además, cita a Teilhard de Chardin: “Nuestro deber de hombres es actuar como si nuestro poder no tuviera límites” y, al también jesuita, Baltasar Gracián (1601-1658): “Hemos de usar los medios humanos como si no existieran los divinos”.

Síntesis

Nos hemos encontrado, pues, con una definición académica clara, hemos visto también que en el ámbito biológico hay claridad y contenido concreto del término “antropocentrismo” Pero en el ámbito del pensamiento empiezan las dificultades: con Kant tenemos un concepto ideal, puramente formal; falta de referencia a la realidad... o una referencia a la realidad quizá excesiva: es decir, hay ambigüedad. Las realidades históricas, sociales, culturales, nos dicen que el ideal del ser humano como centro no se ha realizado y encontramos muchos datos de que es incluso un concepto peligroso que puede apoyar dictaduras, y no sólo políticas, sino también culturales. Desde la fe cristiana se trata una realidad universal (no un concepto ideal) del ser humano y su sentido y destino; es decir, una potenciación de la humano hacia un antropocentrismo que pertenece al sentido de la vida humana, pero más como un proceso hacia un horizonte, que como algo definitivamente alcanzado. Y que, precisamente por su debilidad intrínseca, necesita de la conjunción, no absorbente, de la presencia inmanente de lo divino. Por ello he propuesto la palabra *teoantropocentrismo*.

En cualquier caso, desde mi punto de vista, el concepto “antropocentrismo”, sin las debidas matizaciones, es un concepto equívoco.

REFERENCIAS ■

Anaya, Gerardo (2005). *El pensamiento antropológico de Teilhard de Chardin*. México: Universidad Iberoamericana/ITESO.

Cortina, Adela (2013). *¿Para que sirve realmente...? La ética*. Barcelona: Paidós.

Estrada, Juan Antonio (2004). *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*. Madrid: Trotta.

Fernández Rañada, Antonio (2008). *Los científicos y Dios*. Madrid: Trotta.

Gesché, Adolphe (2010), *El cosmos. Dios para pensar IV*. Salamanca: Sígueme.

Gesché, Adolphe (2010), *El Mal. Dios para pensar I*. Salamanca: Sígueme.

Gesché, Adolphe (2011). *La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis*. Salamanca: Sígueme.

Huntington, Samuel (2005). *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.

Kant, Immanuel (1990). *Crítica de la razón práctica*. México: Porrúa.



Kant, Immanuel (1975). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa.

Peacocke, Arthur (2008). *Los caminos de la ciencia hacia Dios. El fin de la exploración*. Santander: Sal Terræ.

Pico della Mirandola, Giovanni: *Oratio pro hominis dignitate*, citado en Savater (2004:26-27)

Savater, Fernando (2004). *El valor de elegir*. Barcelona: Ariel.

Teilhard de Chardin, Pierre (1967). *El grupo zoológico humano*. Madrid: Taurus,

Valadier, Paul (2005). *La condición cristiana. En el mundo sin ser del mundo*: Santander: Sal Terræ.