

## LA POSIBILIDAD FILOSÓFICA DE UN ECOLOGISMO CRISTIANO

---

CARLOS GIMÉNEZ RODRÍGUEZ  
*Universidad Pontificia Comillas*

### 1. INTRODUCCIÓN

En este capítulo se sintetizan los resultados preliminares de una investigación doctoral en curso en teología moral, cuyo centro de atención es el ecologismo y su compatibilidad con el cristianismo. Además, se presentan algunos elementos filosóficos y teológicos de dos investigaciones previas ya concluidas y presentadas (Giménez, 2022; 2023).

El tema central de las mismas es el ecologismo y los movimientos medioambientales, que, en las últimas décadas, han ido llenando las publicaciones, los telediarios, los programas políticos, etc. En particular, la atención se pone en los elementos filosóficos del movimiento ecológico y se analiza su compatibilidad con la revelación cristiana.

El ecologismo parece, externamente, un movimiento muy variado y amplio, con muchas aristas; y, aparentemente, el único punto compartido por las distintas corrientes es el biocentrismo. El biocentrismo se define, comúnmente, como la reivindicación de las obligaciones morales más allá de los seres humanos para incluir otros seres vivos, e incluso al ecosistema (Balistreri, 2002, p. 27; Beever, 2014, p. 320; Light, 2003, p. 636; Rawles, 1998, p. 275). Sin embargo, esta investigación ha ido constando que, en realidad, parece tratarse de un movimiento filosófico completo -con su componente epistemológico, metafísico y ético-, derivado de la cosmovisión cultural actual, que puede estudiarse en sus coordenadas propias y, así, poder contrastarse su compatibilidad con el cristianismo y dilucidar las posibilidades de diálogo.

## 1.1. CONSTATACIÓN INICIAL

La investigación parte de una constatación inicial: el ecologismo es, posiblemente, la mayor preocupación de nuestra época. Esto parece ser así en tres niveles.

Primero, a nivel social. Una encuesta realizada por la Comisión Europea (2020) mostró que el 94% de los europeos considera “muy importante” o “bastante importante” la protección del medioambiente y que el 91% afirma que el cambio climático es un problema grave en la Unión Europea.

Segundo, a nivel filosófico y ético. El filósofo moral Diego Gracia, uno de los máximos exponentes de nuestro país, afirmó que “no cabe duda de que su carácter es hiper-ético: es el mayor problema con que nunca se haya enfrentado la Humanidad” (1991, p. 192).

Tercero, también es una preocupación real y extendida en el ámbito cristiano, y en particular católico. El teólogo Jaime Tatay estudió en su tesis doctoral (2016) como ha sido esta recepción en el magisterio católico, mostrando la enorme evolución y profundización de la doctrina social de la Iglesia respecto del ecologismo. Por ejemplo, ya Juan Pablo II insistió en la cuestión: “repito una vez más que la crisis ecológica es un problema moral” (1990, pto. 15) y Benedicto XVI zanjó toda relativización: “la importancia de la ecología es hoy indiscutible, debemos escuchar el lenguaje de la naturaleza y responder a él coherentemente” (2011). Y, por supuesto, durante el pontificado de Francisco el ecologismo ha pasado a primera plana en el pensamiento católico con los documentos *Laudato si'* (2015) y *Laudate Deum* (2023).

## 1.2. LA RAÍZ ES FILOSÓFICA Y DERIVA DE LA COSMOVISIÓN SISTÉMICA

Para comprender esta investigación y sus conclusiones es primordial comprender que la raíz del movimiento ecológico es filosófica. El ecologismo no es únicamente un movimiento sociopolítico de ética ambiental, sino que es una filosofía completa, a la que suele denominarse biocéntrica: “el biocentrismo se convierte en algo más que una ética ambiental, en una nueva filosofía ambiental que comprende una metafísica, una epistemología, una estética y una filosofía política” (Marcos,

2001, p. 129). Como señala Fernando Vidal esta filosofía está tremendamente extendida y configura toda nuestra visión del mundo:

El movimiento ecologista se ha convertido no solamente en parte de la identidad de los hombres y mujeres del siglo XXI, sino que está dando forma a sus actitudes, comportamientos, ideas y a la propia comprensión sobre lo humano. [...] La ecología no solamente afronta problemas de contaminación o destrucción, sino que es una filosofía positiva sobre la relación entre las personas, la naturaleza, el planeta y el cosmos. Es tan relevante y prioritario, que bien podría caracterizar el conjunto de esta época moderna y sería pertinente denominarnos Modernidad ecológica o Ecomodernidad (2018, pp. 136-7).

Además, es necesario señalar que esta filosofía parece derivar de la cosmovisión sistémica. Una cosmovisión, siguiendo la definición de Mariano Artigas, es un espacio común de pensamiento que nos otorga los métodos y conceptos necesarios para conformar una imagen de la realidad. Es decir, un marco básico compartido en el cual se integra la comprensión de lo real en cada momento cultural e histórico concreto. Artigas asume críticamente la propuesta de los paradigmas de Thomas S. Kuhn (1991; 2001) para ofrecer la definición que se utiliza en esta investigación:

Una cosmovisión es una imagen unificada del mundo. Refleja nuestras ideas básicas acerca del orden natural e incluye en un marco general nuestro conocimiento, real o presupuesto, de las diferentes clases particulares de orden natural (1999, p. 115).

En el siglo pasado ocurrió la transición de la cosmovisión moderna y antropocéntrica, a otra que suele denominarse sistémica o de la complejidad. Y, hoy parece suficientemente constatado y demostrado que el biocentrismo deriva de la cosmovisión sistémica actual (Amo, 2017; Morin, 2003): “el nacimiento de la visión ecológica de la Naturaleza y de la vida se halla en el origen de una crisis muy importante del pensamiento y la sensibilidad moderna, de una crisis a cuyo despliegue estamos asistiendo” (San Miguel de Pablos, 2010, p. 292). El profesor Rafael Amo postula que, igual que el paradigma de la modernidad provocó la concienciación moral respecto al tema de la esclavitud, ha sido el paradigma sistémico actual el que ha provocado que la sociedad se decante hacia la constatación del problema ecológico:

La conciencia ecológica, la percepción de la dependencia profunda del ser humano con respecto al medioambiente y la consecuente maldad del maltrato a la Tierra, puede haber nacido de otro cambio de paradigma. Pasados unos cuantos siglos el ser humano se pregunta sorprendido, ¿cómo no percibían la indignidad de la esclavitud?, pasados unos siglos se preguntarán ¿cómo no percibían la maldad del maltrato al medioambiente? En ambos casos, ha mediado un cambio de paradigma (2022, p. 62).

Sin embargo, no siempre estuvo claro que el biocentrismo fuese una cuestión paradigmática derivada de la cosmovisión. En el comienzo del movimiento ecológico se extendió la tesis de Lynn White, quien lo consideraba una reacción contra el pensamiento cristiano, culpable de haber difundido un antropocentrismo desviado (1967). Hoy, sin embargo, parece claro que el antropocentrismo exacerbado no dependía tanto del cristianismo, sino de la cosmovisión mecanicista/moderna (Attfield, 2018, p. 93; Gafo, 2003, p. 496; Glacken, 1996, p. 291). Y, según Panenberg, habría que afirmar justamente lo contrario de lo que afirmó White: “ha sido sólo 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” (1993, p. 97).

## 2. OBJETIVOS

La investigación tiene como objetivo principal estudiar la compatibilidad de la filosofía biocéntrica -es decir, aquella que subyace a los movimientos ecológicos- con la teología moral cristiana revelada. Es decir, ha pretendido estudiar las coordenadas filosóficas del biocentrismo para determinar cuáles de sus elementos son compatibles o no con el cristianismo.

## 3. METODOLOGÍA

Para desarrollar la investigación se ha seguido una metodología en tres pasos. (1) En primer lugar, se ha estudiado la filosofía biocéntrica en su cosmovisión propia: el paradigma científico-cultural sistémico. De esta forma se adquirieron las herramientas filosóficas de análisis que permiten estudiar las propuestas ecológicas. (2) En segundo lugar, se han

aplicado las herramientas de análisis a siete propuestas cristianas de diferentes tradiciones y confesiones: Paul Santmire, Michael Taylor, Jürgen Moltmann, Lucio Florio, Román Guridi, Ioannis Zizioulas y Denis Edwards. (3) En tercer lugar, mediante la aplicación de las herramientas a los autores cristianos se han extraído los elementos de compatibilidad e incompatibilidad que permiten comenzar a estructurar una propuesta cristiana completa: derivada de la revelación y articulada con todas las dimensiones de la filosofía biocéntrica.

#### 4. RESULTADOS

Los resultados preliminares de la investigación son tres. (1) Primero, el descubrimiento de las coordenadas filosóficas del biocentrismo, que se utilizaron como herramientas de análisis. (2) Segundo, la determinación de los elementos de compatibilidad y una serie de propuestas teológicas de articulación. (3) Tercero, la determinación de los elementos de incompatibilidad y otra serie de propuestas teológicas, pero, en este caso, de matización o clarificación.

##### 1.1. LAS HERRAMIENTAS DE ANÁLISIS: LOS PRINCIPIOS RECTORES Y LAS COORDENADAS

La primera parte de los resultados corresponde con la adquisición de las herramientas de análisis. Es decir, se han descubierto las que parecen ser las claves filosóficas que articulan el biocentrismo tras estudiarlo en su cosmovisión propia.

La cosmovisión sistémica es el gran cambio paradigmático del siglo XX. Se provocó por la caída de la cosmovisión anterior, la mecanicista o moderna, debido a la confluencia de tres grietas: (1) la incorporación de la cuestión de la incertidumbre en física tras el desarrollo de los sistemas no lineales y la mecánica cuántica, (2) la aplicación del concepto de campo de fuerza como causalidad filosófica, y (3) la introducción del dinamismo como un elemento propio del desarrollo evolutivo del cosmos, que comienza con Darwin en biología y es posteriormente confirmada por la cosmología. A la vez que fue desmoronándose el mecanicismo, se iba articulando conceptualmente el nuevo paradigma.

Parece que, principalmente, gracias a las aportaciones de la filosofía de la biología, en particular a la Teoría General de Sistemas de Ludwig von Bertalanffy (Bertalanffy, 1976; 1978), y de la termodinámica de los sistemas estables lejos del equilibrio del premio Nobel Ilya Prigogine (1983; 1991; 1997; 2004).

Por un lado, debe decirse que parece que esta investigación ha descubierto los tres principios rectores de todo pensamiento que se desarrolle en esta cosmovisión. Estos principios son como las vigas que no pueden faltar en cualquier edificio de pensamiento sistémico o de la complejidad: (1) el holismo, el todo es superior a la parte, (2) la interconexión, todo está conectado, y (3) el dinamismo, todo está vivo (Giménez, 2023, p. 49). Su emergencia ha provocado una enorme revolución conceptual que abarca muchas dimensiones:

La transición del mecanicismo a la complejidad abarca muchas dimensiones: donde había determinismo, ahora hay incertidumbre; donde existía linealidad causal, ahora hay complejidad; donde primaba la parte, ahora prima el todo; donde existía el objeto sustancial, ahora pasa a primer plano la interrelación; frente a una epistemología aditiva, ahora aparece una comprensión holista y emergente; y, en último término, la realidad física ha pasado de estar muerta a revitalizarse: la explicación biológica de la vida ha dado vida a todo al explicar, de forma analógica, la actividad de la realidad comprendida sistémicamente (*ibid.*).

Por otro lado, esta investigación ha aplicado los tres principios rectores a la filosofía biocéntrica para descubrir sus coordenadas. Es decir, se ha estudiado el edificio de la filosofía biocéntrica siguiendo las vigas de los principios rectores, para determinar las que parecen ser las tres coordenadas o plantas del edificio biocéntrico (*ibid.*, pp. 56-73). (1) Primero, una epistemología holista e interdisciplinar, en la que la realidad se comprende de forma unitaria y articulada, y que se funda en la universalidad cualitativa del conocimiento (Martínez, 2012, pp. 141-64). (2) Segundo, una metafísica del sistema vivo que articula los conceptos de sistema - que incluye el holismo, la interrelación y la emergencia- y el de vida - que incluye el dinamismo y la interrelación. (3) Tercero, una ética axiológica -del valor y relacional- de la vida o del viviente, con la que se justifican los deberes y responsabilidades con respecto a los seres vivos.

Estas coordenadas, que parecen haberse demostrado como estructurantes del pensamiento biocéntrico, permiten desarrollar una taxonomía crítica de todas las filosofías biocéntricas. Y, por tanto, se han utilizado como herramienta de análisis para estudiar las propuestas cristianas y determinar la compatibilidad y la capacidad dialógica de las mismas.

## 1.2. TRES ELEMENTOS DE COMPATIBILIDAD ENTRE EL CRISTIANISMO Y EL BIOCENTRISMO

Tras el análisis de las propuestas cristianas mediante las coordenadas se han descubierto lo que parecen ser tres elementos de compatibilidad.

El primer elemento en el que no parecen existir dificultades de compatibilidad es el epistemológico. Esto es lógico puesto que el cristianismo no posee una epistemología propia, sino que ha sido capaz de inculturarse e introducirse en cada momento histórico. Esto se debe a que la revelación cristiana se auto-comprende como superior y libre frente a cualquier momento histórico y cultural (Ruiz de la Peña, 1987, p. 128); y, a la vez, da importancia a la historia, puesto que considera que cada cosmovisión revela posibilidades aun no realizadas de la propia verdad (Juan Pablo II, 1989, p. 281). En particular, la epistemología biocéntrica es muy fecunda para el cristianismo por dos razones. Primero, porque al ser holista permite integrar todas las dimensiones de lo humano, entre ellas también la espiritual, y la acción divina. Segundo, porque al ser inter-trans-disciplinar permite un diálogo. Es decir, como afirma Julio L. Martínez, es capaz de articular e implicar enseñanzas y disciplinas no simétricas (2023, p. 104).

El segundo elemento de compatibilidad es el teológico, en el significado más estricto del término. Es decir, la imagen del Dios cristiano es muy articulable con los conceptos filosóficos de la cosmovisión actual. De hecho, está bien demostrado en otras investigaciones como se ha dado en la teología un giro trinitario-relacional en la comprensión de Dios: “la era ecológica ha propiciado en el cristianismo una vuelta a sus propias raíces, un *giro trinitario-relacional* que le permite releer en clave trinitaria la situación presente” (Tatay, 2019, p. 160). Gracias al holismo y a la interrelación cultural se ha revalorizado la dimensión trinitaria-relacional y omnipresente de Dios. Esta es la razón que parece

explicar que las propuestas teológicas trinitarias y pan-en-teístas se encuentran en la primera línea del pensamiento teológico actual. Ha habido un gran cambio en la comprensión de Dios: en el mecanicismo era el Señor de la historia y se le concebía como un relojero, separado y aséptico; mientras que en el pensamiento sistémico aparece también como Señor de la creación y de la vida, y se le concibe como omnipresente, activo y creativo.

El tercer elemento de compatibilidad es el metafísico. La ontología sistémica parece perfectamente articulable con la teología de la creación cristiana, y ya ha habido autores que han comenzado a proponer salidas y enriquecimientos. Parece fundamental incorporar el holismo en la teología de la creación para comprenderla como un sistema abierto al futuro (Johnson, 2008, p. 244-5), desarrollando algún tipo de *theologia viatorum* al estilo de la que propuso Jürgen Moltmann (2015, pp. 51-2); y comprender a Dios actuando retroactivamente como futuro absoluto, en quien se encuentran y realizan todas las posibilidades: “futuro absoluto no es sino otro nombre para lo mentado con la palabra «Dios»” (Rahner, 1969, p. 79). Además, el dinamismo también se ha incluido en la teología de la creación con la revaloración y el enriquecimiento del concepto de creación continua: “hoy utilizamos la palabra «creación continua» (*creatio continua*) en el sentido de que existe una actividad creadora de Dios que no conoce interrupciones; mientras que el término antiguo *creatio continua* indicaba meramente la preservación de aquello que había sido creado de una vez por todas” (Pannenberg, 2016a, p. 129). Esta presencia dinámica del actuar de un Dios vivo es un elemento claramente bíblico (Asensio, 1968), que reluce con fuerza mirándolo a través del prisma biocéntrico.

En este tercer elemento, la cuestión que no aparece como problemática, pero sí como necesitada de mayor desarrollo teológico es la explicación de la acción divina desde la inmanencia. Habría que explicar la acción divina como trinitaria y continua: en todo momento del desarrollo del cosmos evolutivo actúan las dos manos del Padre, el Hijo y el Espíritu (Ireneo de Lyon, IV, PR.4; 20.1).

Por un lado, la interrelación se hace patente en la explicación de la Encarnación del Hijo de las que se han venido denominando teologías de



la *Deep Incarnation* (Edwards, 2019a), cuyo origen se encuentra en el teólogo danés Niels H. Gregersen (2001; 2013). Estas afirman que Cristo, al asumir la carne humana, ha entrado en una relación intrínseca con todo lo material: las partículas que forman su cuerpo son las mismas que formaron las estrellas y los animales. De esta forma, el efecto de su cruz redentora y de su resurrección transformadora afectan a todo el cosmos (Edwards, 2019b, p. 29-30; Gregersen, 2001, p. 205; Rolston III, 2008, p. 88-92), y Cristo se convierte en el Atractor final hacia el que tiende todo el universo (Edwards, 2014, p. 74-87; Udías, 2008, p. 91-3; Zycinski, 2006, p. 161). Lo creado evoluciona para realizar en plenitud lo que ya ha ocurrido en Cristo (Bradley, 1993, p. 127; Delio, 2015, p. 79), y podríamos entonces hablar también de una Deep Resurrection (Johnson, 2015). De una forma u otra, lo que parece claro es que la novedad que aporta la Resurrección de Cristo a la creación es escatológica y está contenida en forma de promesa (Bauckham, 2015, p. 55).

Por otro lado, el dinamismo parece altamente articulable con el elemento teológico del Dios vivo. Es un elemento nuclear en la fe bíblica, que entiende que Dios actúa en todo momento, y que, con la comprensión evolutiva del universo, reluce con una fuerza nueva (Peacocke, 2021, p. XXIII) provocando que la teología haya tendido al desarrollo del concepto de creación continua, como una actuación del Espíritu en cada momento sobre la contingencia de lo posible. Esta actuación parece posible explicarla utilizando la analogía del campo de fuerza, como hizo Wolfhart Pannenberg (1996, p. 89; 2016b, p. 67-9), aprovechando el holismo de la cosmovisión. Él lo sintetiza de la siguiente manera:

El futuro es el campo de lo posible y, por tanto, también fundamento de la apertura de la creación a un mayor perfeccionamiento y fuente de lo nuevo, es decir, de la contingencia de cada acontecer. [...] En el poder creador del futuro, como campo de lo posible, se manifiesta el dinamismo del Espíritu divino en la creación (1996, p. 105).

Sin embargo, para esto parece necesario utilizar algún tipo de ontología retroactiva como la que ha propuesto Ted Peters (2005, 187-9), en la que ser es tener futuro y se desplaza el *arjé* al futuro, donde se localiza todo fundamento y potencialidad. Esto permitiría articular la acción

divina y la acción humana, la libertad divina y la libertad creada. Posiblemente la salida venga por articular el concepto de teodrama de Hans Urs von Balthasar ampliándolo para que incluya toda la creación -no únicamente la humana-, tal y como ha propuesto la teóloga Celia Deane-Drummond (2011; 2015). Ella deja espacio a la actuación de Dios a través de la improvisación: considera que Dios actúa a través de la contingencia de forma teodramática, evitando el determinismo y la inevitabilidad, y dejando espacio a la participación del sujeto no divino.

### 1.3. DOS ELEMENTOS DE INCOMPATIBILIDAD ENTRE EL CRISTIANISMO Y EL BIOCENTRISMO

Esta investigación también ha descubierto lo que parecen ser dos elementos de incompatibilidad entre el biocentrismo y el cristianismo. Son dos puntos de dificultad filosófica que, para el cristianismo, requieren como mínimo una clarificación o purificación para que puedan dialogar.

La primera dificultad es la que aparece en la antropología teológica. La cosmovisión ha evolucionado de una comprensión antropocéntrica en la modernidad, que para el ecologismo aparece como despótica y desviada, y de la que también se ha contagiado en ocasiones el cristianismo (Francisco, 2015, pto. 67); a una posición biocéntrica, que reconoce “el valor intrínseco de las entidades naturales vivas, no solo sus valores instrumentales” (Marcos, 2001, p. 129). El valor intrínseco es el que una realidad tiene por sí misma y el instrumental el que le otorga otra cosa o cualidad diferente de la cosa valorada (Gracia, 2011, p. 90). Sin embargo, la axiología en el biocentrismo también puede formularse de forma extrema. En el pensamiento biocéntrico la vida está en el centro y toda vida tiene valor; por ello, debido al fuerte holismo, es fácil que se afirme que tiene más valor cuanto mayor sea la unidad de vida -el todo es superior a la parte. Por ejemplo, el ecosistema sobre el ser humano. Esto ha llevado a algunos a acusar al ecologismo extremo de ecofascismo o fascismo medioambiental (Jorge, 2022; Regan, 2004). La cuestión de fondo es a qué entidad viva se le otorga más valor y de qué forma, y eso es de especial importancia para el cristianismo: el problema es que una “fuerte acentuación del biocentrismo niega la visión antropológica de la Biblia, según la cual el hombre es el centro del mundo por ser

cualitativamente superior a las demás formas de vida natural” (Consejo Pontificio de la Cultura y Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, 2003, pto. 2.3.4.1). Por ello, Francisco afirmó que “no hay una ecología sin una adecuada antropología” (2015, pto. 118).

Esto es realmente problemático para el cristianismo y posiblemente haya que buscar una salida axiológica. Alfredo Marcos (2001, p. 70-84) y Rafael Amo (2017) han propuesto distinguir la vida del viviente y colocar al viviente en el centro para poder discriminar su valor diferencial, ya que el cristianismo no puede pasar sin afirmar la especial dignidad del ser humano. El conocido filósofo francés Edgar Morin hizo una propuesta similar desde la intersubjetividad. Parte de considerar que “la vida, el viviente, no se entiende sin la noción de sujeto” (Soto, 1999, p. 120), es decir, la noción de sujeto es una cualidad que se predica del viviente individual y sin la cual no entiende este segundo. Eso le permite al francés distinguir, a nivel metafísico, entre diferentes sujetos y sostener, a nivel ético, la dignidad del ser humano apoyado en la alteridad: “la protección reside en la piedad subjetiva por el sufrimiento de otro sujeto que se siente como alter ego, y en la ética humanista que confiere dignidad de sujeto a todo ser humano” (Morin, 2003, p. 494), y, así, postular un antropocentrismo vital mínimo (ibid., p. 496). También el magisterio católico ha hecho recientemente una propuesta con el concepto de antropocentrismo situado:

La cosmovisión judeocristiana defiende el valor peculiar y central del ser humano en medio del concierto maravilloso de todos los seres, pero hoy nos vemos obligados a reconocer que sólo es posible sostener un “antropocentrismo situado”. Es decir, reconocer que la vida humana es incomprensible e insostenible sin las demás criaturas, porque «todos los seres del universo estamos unidos por lazos invisibles y conformamos una especie de familia universal, una sublime comunión que nos mueve a un respeto sagrado, cariñoso y humilde» (Francisco, 2023, pto. 67).

Siguiendo esta intuición del “antropocentrismo situado” se proponen dos elementos teológicos que pueden articularse para formular una salida.

Primero, para desarrollar teológicamente la necesidad de que el ser humano esté “situado” podría utilizarse el concepto de comunidad de los vivientes. Es una propuesta teológica, muy presente en el Antiguo Testamento, que comprende a todos los vivientes del mundo natural de

forma holista, ya que comparten la creaturalidad (Edwards, 2014, p. 172), y son interdependientes, ya que no se entienden aislados sino formando una red de relaciones (Bauckham, 2010, p. 89). Teológicamente, comienza por considerar la creación obra de la Trinidad, la cual deja su huella en la creación: la interrelación. Esta huella es lo que ya denominó la teología medieval *vestigium Trinitatis* y que, en la epistemología sistémica, conlleva ver a todas las criaturas conformando una comunidad interrelacionada de vivientes:

There is, after all, solidarity in the human race because, made as they are in the image of the Trinitarian God, human beings are interdependent and co-inherent. No man is an island (Bartolomé I, 2012, p. 32).

Segundo, para mantener el antropocentrismo -es decir, el puesto del ser humano en el cosmos- habría que buscar elementos suficientes en la cosmovisión cultural para proponerlo. En la comprensión cristiana el ser humano tiene una relevancia incomparable: es imagen de Dios, con una dignidad propia y única. Por su parte, parece que en la cultura actual hay, al menos, cuatro elementos posibilitantes sobre los que se podría articular este dato teológico: (1) a nivel biológico, la evidencia científica señala que el ser humano es el ser vivo más evolucionado en término emergentes, y no únicamente en cuestión de grado, sino que es cualitativamente diferente (Simpson, 1971, p. 236), (2) a nivel cultural, se ha entrado en lo que se denomina Antropoceno, para referirse a la evidencia de que el ser humano ha logrado dar forma al conjunto del planeta (Vidal, 2018, p. 14), siendo el ser con mayor impacto en el mundo; (3) a nivel ético, eso implica que tiene una responsabilidad mayor respecto de la creación, para el cristianismo única por ser imagen de Dios; y (4) a nivel sociológico, hay una vinculación evidente entre ecología y pobreza (Martínez-Alier, 2011), de hecho, no fueron los académicos los que denunciaron la degradación ambiental, sino las víctimas. La teología católica podría, apoyándose en estos elementos, expresar que el ser humano tiene una dignidad propia, pero relacional: es única, pero se reconoce y expresa en la relación con lo demás (Martínez, 2023, p. 86). De esta forma mantendríamos la unidad del ser humano y su interrelación, siempre partiendo de la humildad cósmica de saberse parte de la comunidad de los vivientes (Edwards, 2014, p. 168).

La segunda dificultad es la que aparece en la ética teológica. En la cosmovisión sistémica el cosmos no es un autómeta, ni está determinado, sino que requiere una libertad que decante las posibles contingencias. En este punto la ética sistémica no parece haber terminado de proponer una salida, quizá por su incapacidad para discriminar vivientes; y, en cambio, sí que hay elementos teológicos que podrían resultar muy enriquecedores.

Por un lado, hay dos líneas de propuestas bastantes extendidas, pero que a los ojos de esta investigación resultan insuficientes ya que, después de aplicar las herramientas de análisis, parecen más propias de la ética mecanicista que sistémica. Estas son, por un lado, las denominadas éticas de la administración de la creación por parte del ser humano, que sitúan al ser humano por encima de la creación, explicando la interrelación en un sentido muy débil (Bauckham, 2010, p. 2-12; Haight, 1993, p. 101; Lovelock, 2020). Y, por otro lado, las denominadas éticas kenóticas, que afirman que el ser humano debería dejar de ejercer su superioridad para dejar ser a la creación autónomamente. Estas propuestas solo resultan relevantes si la retirada no es un juego de suma cero, lo que unos pierden -humanos- lo ganan otros -mundo natural no humano-, sino que el sacrificio kenótico humano permite desplegar todo el potencial del mundo (Ellis, 2008; Rolston III, 2008).

Sin embargo, por otro lado, desde la teología ortodoxa y oriental ha venido la propuesta ética del ser humano como sacerdote de la creación (Zizioulas, 2006). Parece muy fecunda porque permite postular al ser humano como interconectado con toda la realidad natural y, justamente por eso, como el vínculo entre lo creado y el Creador. La libertad humana sería el quicio entre lo espiritual y lo material que permite orientar lo natural hacia una mayor realización espiritual. Esto se realizó plenamente en la Encarnación y se continúa en nosotros si nuestra libertad se hace sacerdotal y agradecida (Bartolomé I, 2012, pp. 27; 47). Así, el culmen de la vida cristiana en este mundo es la Eucaristía, la devolución agradecida de todo a Dios, y se convierte en el centro del cosmos frente a la presentación de lo creado como un ídolo (*ibid.*, pp. 41-4; 68; 222). Lo natural no es un valor absoluto en sí mismo, sino un valor relativo. Es relativo porque se encuentra en relación a Dios, y al uso agradecido

y devolución a Él de todo lo que ha puesto en las manos del ser humano: “it is our specific gift to have a conscious awareness both of the creature and of the Creator whose Word it echoes, and to articulate the connection by offering up the creature's praise as our thankfulness to the Creator” (Theokritoff, 2005, p. 351). Además, la ética del sacerdocio de la creación encontraría fácilmente una articulación con las éticas del cuidado, las cuáles son las más conjugables filosóficamente con el biocentrismo ya que “la vida está en el centro de los cuidados” (Vidal, 2018, p. 338), se fundamentan en la interrelación y ponen en el centro el amor. Las éticas del cuidado, tan propias de nuestro momento cultural, engazarían con las éticas sacerdotales, posibilitando un diálogo y la elaboración de una propuesta cristiana en el marco biocéntrico.

## 5. DISCUSIÓN

Los resultados y propuestas de esta investigación son preliminares y, por tanto, están abiertos a discusión. De hecho, solo el contraste con otras posturas y aproximaciones permitirá dilucidar la validez de estos. En particular hay cuatro aspectos cuya necesidad de discusión merece la pena resaltarse, uno sobre el aspecto filosófico y tres sobre la parte teológica.

Por un lado, y, en primer lugar, el aspecto filosófico. La aportación más genuina y original de esta investigación debe necesariamente ser discutida: la definición del biocentrismo mediante los tres principios rectores y las tres coordenadas. No se han encontrado análisis similares en la bibliografía con los que compararse, es un planteamiento ciertamente novedoso que, si se termina de confirmar adecuado, será muy fecundo para diálogo entre el biocentrismo y el cristianismo. Será necesario esperar a que otros autores asuman o critiquen la propuesta para conocer realmente sus posibilidades y límites.

Por otro lado, cualquier propuesta de diálogo entre ciencia o cultura y cristianismo debe abordar la crítica de concordismo o asimilación. Hay tres elementos teológicos que se han señalado como problemáticos y necesitados de puntualización.

Primero, la necesidad de explicar cómo Dios guía la historia evolutiva del cosmos tiene tres aristas necesitadas de matización. La primera arista es el peligro de dar significación teológica al sentido evolutivo y dinámico del cosmos (Nuñez de Castro, 2008, p. 107-8; Rostand, 1969, p. 22; 34). Es decir, hacer coincidir el desarrollo natural con la guía y acción de Dios, lo cual podría confundir lo divino con lo natural y acabar en un panteísmo. La segunda arista es no obviar el tremendo coste de la evolución con una visión excesivamente optimista del progreso evolutivo (Edwards, 2014, p. 3; Moltmann, 1993, p. 393-403; Polkinghorne, 2005, p. 219-20), haciendo de Dios un psicópata. Por último, la tercera arista es la que resaltó el teólogo Richard Bauckham: las visiones fuertemente concordistas asimilan tanto el pensamiento teológico al científico que llevan a perder la novedad de la nueva creación (2015, p. 54), un dato fundamental de la fe cristiana.

Segundo, varios autores han señalado los límites de la analogía del campo de fuerza para explicar la causalidad divina. Se la ha criticado por no ser útil (Edwards, 2004, p. 196), por parecer ilegítimo aplicarlo en sentido inmaterial, igual que no se puede hacer con las partículas (Polkinghorne, 1999, p. 151-8), o porque utiliza el concepto en un sentido moderno que parece muy alejado del sentido bíblico (Wicken, 1988, p. 45-55). Sin embargo, a la luz de esta investigación parece la más adecuado. Esto merecería ser discutido en un artículo o capítulo independiente.

Tercero, la ética del sacerdote de la creación no ha terminado de articularse con la teología latina y occidental. Necesita mayor reflexión para descubrir sus matices, enriquecimientos y límites, especialmente la articulación con la ética del cuidado. Además, ya ha sido criticada por afirmar que el ser humano es el único vínculo posible de la creación con Dios (Bauckham, 2002, pp. 49-51; 2010, pp. 83-6; Northcott, 1996, pp. 132-4). Es cierto que la teología del sacerdocio de la creación se ha defendido diciendo que eso no supone la negación de otros tipos de relación del resto de la creación con Dios (Theokritoff, 2005, pp. 345-50), aunque parece que sigue siendo necesaria una clarificación y matización.

## 6. CONCLUSIONES

Este trabajo comenzó con una pregunta: ¿es compatible filosóficamente el ecologismo con el cristianismo? Como respuesta a esta pregunta y conclusión del capítulo parece que pueden afirmarse dos cosas. En primer lugar, la respuesta a la pregunta es afirmativa: parece posible elaborar una presentación de la propuesta cristiana que articule el dato revelado, que sea interdisciplinar y que, por tanto, pueda dialogar con el biocentrismo, incluyendo sus elementos epistemológicos y metafísicos. Sin embargo, en segundo lugar, esto debe ocurrir en el marco de la comprensión propia y del impulso de la revelación cristiana, que tiene conciencia de tener mucho que aportar. En particular, en la antropología y el lugar del ser humano en el cosmos con su peculiar dignidad, y en la ética, afirmando la responsabilidad propia del ser humano y su capacidad de influir en el devenir del mundo.

Es un trabajo pendiente, pero el transcurso de esta investigación parece estar constatando que es posible, necesario y apasionante.

## 7. REFERENCIAS

- Amo, R. (2017). Vida y ética. El lugar de la filosofía de la biología en la bioética. Síntesis.
- Amo, R. (2022). Filosofía de la naturaleza, ecología y bioética. En J. d. Torre (ed.), *Bioética y ecología en el siglo XXI. Aportaciones para un diálogo*. Dykinson.
- Artigas, M. (1999). *La mente del universo*. EUNSA.
- Asensio, F. (1968). Trayectoria teológica de la vida en el Antiguo Testamento y su proyección en el Nuevo. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Attfield, R. (2018). *Environmental Ethics. A Very Short Introduction*. Oxford University.
- Balistreri, M. (2002). Biocentrismo. En E. Lecaldano (ed.), *Dizionario di bioetica* (pp. 27). Laterza.
- Bartolomé I, P. E. (2012). *On Earth as in Heaven*. Fordham University Press.
- Bauckham, R. (2002). *Joining Creation's Praise of God*. *Ecotheology*, 7, 45-59.



- Bauckham, R. (2010). *The Bible and Ecology. Rediscovering the Community of Creation*. Baylor University Press.
- Bauckham, R. (2015). *The Incarnation and the Cosmic Christ*. En N. H. Gregersen (ed.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology* (pp. 25-56). Augsburg Fortress.
- Beever, J. (2014). *Biocentrism Versus Anthropocentrism*. En B. Jennings (ed.), *Bioethics I* (pp. 320-323). Gale.
- Benedicto XVI. (2011). *Discurso al Deutscher Bundestag, Berlín (22 septiembre 2011)*. *Acta Apostolicae Sedis*, 103(10), 663-669. <https://bit.ly/3tKM9FG>
- Bertalanffy, L. v. (1976). *Teoría general de los sistemas. Fundamento, desarrollo, aplicaciones*. Fondo de cultura económica.
- Bertalanffy, L. v. (1978). *Historia y situación de la teoría general de sistemas*. En G. J. Klir (ed.), *Tendencias en la teoría general de sistemas*. Alianza.
- Bradley, I. (1993). *Dios es «verde». Cristianismo y medioambiente*. Sal Terrae.
- Comisión Europea. (2020). *Special Eurobarometer 501. Attitudes of European Citizens towards the Environment*. Bruselas: <https://bit.ly/48CHHYA>
- Consejo Pontificio de la Cultura y Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso. (2003). *Jesucristo, portador del agua de la vida. Una reflexión sobre la nueva era*.
- Deane-Drummond, C. (2011). *Deep Incarnation and Ecojustice as Theodrama*. En S. Bergmann, y H. Eaton (eds.), *Ecological Awareness. Exploring Religion, Ethics and Aesthetics* (pp. 193-206). Lit Verlag.
- Deane-Drummond, C. (2015). *The Wisdom of Fools? A Theo-Dramatic Interpretation of Deep Incarnation*. En N. H. Gregersen (ed.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology* (pp. 177-202). Augsburg Fortress.
- Delio, I. (2015). *Cristo en evolución*. Sal Terrae.
- Edwards, D. (2004). *Breath of Life. A Theology of the Creator Spirit*. Orbis Books.
- Edwards, D. (2014). *Partaking of God. Trinity, Evolution and Ecology*. Liturgical Press.
- Edwards, D. (2019a). *Deep Incarnation. God's Redemptive Suffering with Creatures*. Orbis Books.
- Edwards, D. (2019b). *Sublime Communion and the Costs of Evolution*. *Irish Theological Quarterly*, 84(1), 22-38.

- Ellis, G. E. R. (2008). La kénosis como tema unificador de la vida y la cosmología. En J. Polkinghorne (ed.), *La obra del amor. La creación como kénosis* (pp. 147-168). Verbo Divino.
- Francisco. (2015). *Laudato si'*. *Acta Apostolicae Sedis*, 107(9), 847-954.
- Francisco. (2023). *Laudate Deum*. *Acta Apostolicae Sedis*,
- Gafo, J. (2003). *Bioética teológica*. Desclée de Brouwer.
- Giménez, C. (2022). *Bio-ética y Bio-centrismo. La cuestión del valor de la vida como clave bioética (Trabajo Fin de Máster)*. <https://bit.ly/3RXruaG>
- Giménez, C. (2023). *El biocentrismo en la teología moral. Hacia el enriquecimiento de la Doctrina Social de la Iglesia (Tesina)*. <https://bit.ly/47nMgVj>
- Glacken, C. J. (1996). *Huellas en la playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII*. Serbal.
- Gracia, D. (1991). *Ecología y bioética*. En J. Gafo (ed.), *Ética y ecología*. Universidad Pontificia Comillas.
- Gracia, D. (2011). *La cuestión del valor. Discurso de recepción del académico de número Excmo. Sr. D. Diego Gracia Guillén*. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- Gregersen, N. H. (2001). *The Cross of Christ in an Evolutionary World*. *Dialog*, 40(3), 192-207. <https://doi.org/10.1111/0012-2033.00075>
- Gregersen, N. H. (2013). *Cur deus caro: Jesus and the Cosmos Story*. *Theology and Science*, 11(4), 370-393. 10.1080/14746700.2013.836891
- Haight, J. (1993). *The Promise of Nature: Ecology and Cosmic Purpose*. Paulist Press.
- Ireneo de Lyon. *Adversus haereses*.
- Johnson, E. A. (2008). *La búsqueda del Dios vivo. Trazar las fronteras de la teología de Dios*. Sal Terrae.
- Johnson, E. A. (2015). *Jesus and the Cosmos: Soundings in Deep Christology*. En N. H. Gregersen (ed.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology* (pp. 133-156). Augsburg Fortress.
- Jorge, J. d. (2022). *Thomas Halliday: Querer reducir la población mundial para salvar el planeta es ecofascismo*. Abc <https://bit.ly/3TQX3EE>
- Juan Pablo II (1989). *Epistula moderatori speculae astronomicae missa*. *Acta Apostolicae Sedis*, 81, 274-283.
- Juan Pablo II (1990). *Mensaje de su santidad Juan Pablo II para la celebración de XXIII Jornada Mundial de la Paz*.

- Kuhn, T. S. (1991). The Natural and the Human Sciences. En J. F. Bohman, D. R. Hiley y R. Shusterman (eds.), *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture* (pp. 17-24). Cornell University Press.
- Kuhn, T. S. (2001). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.
- Light, A. (2003). Environmental Ethics. En R. G. Frey, y C. H. Wellman (eds.), *A companion to applied ethics* (pp. 633-649). Blackwell.
- Lovelock, J. (2020). *La venganza de la tierra. La teoría de Gaia y el futuro de la humanidad*. Booket.
- Marcos, A. (2001). *Ética ambiental*. Universidad de Valladolid.
- Martínez, J. L. (2012). La teología moral en la investigación interdisciplinar de una Universidad Católica. En F. J. Andrades, M. A. Pena y Á Galindo (eds.), *Razones para vivir y razones para esperar: homenaje al Prof. Dr. D. José-Román Flecha Andrés* (pp. 141-164). Universidad Pontificia de Salamanca.
- Martínez, J. L. (2023). *Teología moral en salida. Deshacer nudos y afrontar retos*. Sal Terrae.
- Martínez-Alier, J. (2011). *El ecologismo de los pobres: Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Icaria.
- Moltmann, J. (1993). *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas*. Sígueme.
- Moltmann, J., y Boff, L. (2015). *¿Hay esperanza para la creación amenazada?*. Sal Terrae.
- Morin, E. (2003). *El método II. La vida de la vida*. Cátedra.
- Northcott, M. S. (1996). *The Environment and Christian Ethics*. Cambridge University Press.
- Núñez de Castro, I. (2008). The Bio-Philosophy of Teilhard de Chardin. En C. Heller del Riego (ed.), *God Seen by Science: Anthropic Evolution of the Universe* (pp. 99-126). Universidad Pontificia Comillas.
- Pannenberg, W. (1993). *Antropología en perspectiva teológica*. Sígueme.
- Pannenberg, W. (1996). *Teología sistemática II*. Universidad Pontificia Comillas.
- Pannenberg, W. (2016a). Seminario-Debate con Wolfhart Pannenberg: Dios como Espíritu y las ciencias de la naturaleza. En S. Rondinara (ed.), *Dios como Espíritu y las ciencias de la naturaleza* (pp. 89-132). Ciudad Nueva.
- Pannenberg, W. (2016b). Teología de la creación. En S. Rondinara (ed.), *Dios como Espíritu y las ciencias de la naturaleza* (pp. 49-69). Ciudad Nueva.

- Peacocke, A. (2021). Introducción. «¿En él vivimos, nos movemos y existimos?». En P. Clayton, y A. Peacocke (eds.), *En él vivimos, nos movemos y existimos. Reflexiones panenteístas sobre la presencia de Dios en el mundo tal como lo describe la ciencia* (pp. XXI-XXV). Sal Terrae.
- Peters, T. (2005). Dios como el futuro de la creatividad cósmica. En F. J. Soler (ed.), *Dios y las cosmologías modernas* (pp. 177-200). BAC.
- Polkinghorne, J. (1999). Wolfhart Pannenberg's Engagement with the Natural Sciences. *Zygon*, 34(1), 151-158. <https://doi.org/10.1111/0591-2385.1991999199>
- Polkinghorne, J. (2005). Física y metafísica desde una perspectiva trinitaria. En F. J. Soler (ed.), *Dios y las cosmologías modernas* (pp. 201-222). BAC.
- Prigogine, I. (1983). *¿Tan solo una ilusión? Una exploración del caos al orden*. Tusquets.
- Prigogine, I. (1991). *El nacimiento del tiempo*. Tusquets.
- Prigogine, I. (1997). *El fin de las certidumbres*. Taurus.
- Prigogine, I. (2004). *Las leyes del caos*. Crítica.
- Rahner, K. (1969). *Escritos de teología*. Tomo VI. Taurus.
- Rawles, K. (1998). Biocentrism. En R. F. Chadwick (ed.), *Encyclopedia of Applied Ethics I* (pp. 275-283). Academic Press.
- Regan, T. (2004). *The Case for Animal Rights*. University of California.
- Rolston III, H. (2008). Kénosis y naturaleza. En J. Polkinghorne (ed.), *La obra del amor. La creación como kénosis* (pp. 71-97). Verbo Divino.
- Rostand, J. (1969). *Inquietudes de un biólogo*. Fontanella.
- Ruiz de la Peña, J. L. (1987). *Teología de la creación*. Sal Terrae.
- San Miguel de Pablos, J. L. (2010). *Filosofía de la naturaleza. La otra mirada*. Kairós.
- Simpson, G. G. (1971). *The Meaning of Evolution*. Bantam Books.
- Soto, M. (1999). *Edgar Morin. Complejidad y sujeto humano*
- Tatay, J. (2016). *De la cuestión social (RN) a la cuestión medioambiental (LS). La recepción católica del reto de la sostenibilidad*. (Tesis doctoral). <https://bit.ly/3vuCSCn>
- Tatay, J. (2019). *Fe y ecología*. En J. J. Tamayo (ed.), *Sentires emergentes y fe. Tirant humanidades*.
- Theokritoff, E. (2005). Creation and Priesthood in Modern Orthodox Thinking. *Ecotheology*, 10(3), 344-363.

- Udías, A. (2008). Teilhard de Chardin and the Current Dialogue between Science and Religion. En C. Heller del Riego (ed.), *God Seen by Science: Anthropic Evolution of the Universe* (pp. 71-97). Universidad Pontificia Comillas.
- Vidal, F. (2018). *La última modernidad. Guía para no perderse el siglo XXI*. Sal Terrae.
- White, L. (1967). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science*, 155(3767), 1203-1207. [10.1126/science.155.3767.1203](https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203)
- Wicken, J. S. (1988). Theology and Science in the Evolving Cosmos. A need for Dialogue. *Zygon*, 23(1), 45-55. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.1988.tb00617.x>
- Zizioulas, I. D. (2006). Priest of Creation. En R. J. Berry (ed.), *Environmental Stewardship: Critical Perspectives - Past and Present* (pp. 273-290). T&T Clark.
- Zycinski, J. (2006). *God and Evolution. Fundamental Questions of Christian Evolutionism*. The Catholic University of America Press.