



La ecología integral exige una nueva antropología

Integral ecology demands a new anthropology

*“Pregunta a las bestias o a las aves: ellas te pueden enseñar.
También a la tierra y a los peces del mar puedes pedirles que te instruyan.
¿Hay alguien todavía que no sepa que Dios lo hizo todo con su mano?
En su mano está la vida de todo ser viviente”*

(Job 12,7-10)

José Luis Meza-Rueda

Doctor y Magíster en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana. Magíster en Docencia y Licenciado en Estudios Religiosos por la Universidad de La Salle. Especialista en Educación Sexual por UniMonserate y Especialista en Desarrollo Humano y Social por el Instituto Universitario Pío X. Profesor Titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana desde 1999.

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.

 0000-0002-6520-2653

 joseluismeza@javeriana.edu.co

Resumen

La fragmentación antropológica y el antropocentrismo constituyen algunas de las causas estructurales de la crisis ecológica contemporánea. La visión que sitúa al ser humano como centro de la creación ha favorecido formas de explotación de la naturaleza que han contribuido al surgimiento del Antropoceno. Frente a esta realidad, la encíclica *Laudato si'* desarrolla una reflexión crítica sobre sus implicaciones ambientales, sociales, éticas y espirituales. En diálogo con esta propuesta, el presente trabajo plantea el ontoecocentrismo como un paradigma que puede contribuir a la realización de la ecología integral promovida por el papa Francisco. Esta perspectiva

63

 <https://doi.org/10.26807/recifit.v3n5.87>



Fecha de recepción: 8 de abril de 2026 Fecha de aprobación: 10 de junio de 2026 Fecha de publicación: 27 de junio de 2026

Citar como: José Luis Meza-Rueda, (2026). La ecología integral exige una nueva antropología. *Revista Ecuatoriana de Ciencias Filosófico-Teológicas*, Vol. 3, N.º 5, pp. 63–80.



© 2026 Pontificia Universidad Católica del Ecuador y los/as autores/as.

coincide con otras corrientes que subrayan que todo está conectado y que, por tanto, resulta necesario salvaguardar el principio de inter-independencia. Desde esta comprensión, la realidad es entendida como cosmoteándrica, donde las dimensiones divina, humana y material se constituyen de manera relacional. Ello permite superar las pretensiones de superioridad y dominio, afirmando el valor intrínseco de cada ser sin diluir sus diferencias. En este sentido, la interrelación constituye un elemento fundamental para promover respuestas sistémicas, glociales y dialógicas frente a la crisis ambiental, social, ética y espiritual. Se concluye que la realización de la ecología integral exige una conversión antropológica capaz de superar el antropocentrismo y asumir una corresponsabilidad orientada al cuidado de la casa común, la reconciliación y el bien común planetario.

Palabras clave: antropocentrismo; ecología integral; encíclica *Laudato si'*; ontoecocentrismo; Papa Francisco; relacionalidad.

Abstract

Anthropological fragmentation and anthropocentrism constitute some of the structural causes of the contemporary ecological crisis. The vision that places the human being at the center of creation has favored forms of nature exploitation that have contributed to the emergence of the Anthropocene. Faced with this reality, the encyclical *Laudato si'* develops a critical reflection on its environmental, social, ethical, and spiritual implications. In dialogue with this proposal, the present work puts forward ontoecocentrism as a paradigm that can contribute to the realization of the integral ecology promoted by Pope Francis. This perspective aligns with other currents that emphasize that everything is connected and that, therefore, it is necessary to safeguard the principle of inter-independence. From this understanding, reality is understood as cosmotheandric, where the divine, human, and material dimensions are constituted in a relational manner. This allows us to overcome claims of superiority and domination, affirming the intrinsic value of each being without diluting its differences. In this sense, interrelation constitutes a fundamental element for promoting systemic, glocal, and dialogical responses to the environmental, social, ethical, and spiritual crisis. It is concluded that the realization of integral ecology requires an anthropological conversion capable of overcoming anthropocentrism and assuming a co-responsibility oriented toward the care of our common home, reconciliation, and the planetary common good.

Keywords: anthropocentrism; integral ecology; encyclical *Laudato si'*; ontoecocentrism; Pope Francis; relationality.

Resumo

A fragmentação antropológica e o antropocentrismo constituem algumas das causas estruturais da crise ecológica contemporânea. A visão que situa o ser humano como centro da criação tem favorecido formas de exploração da natureza que contribuíram para o surgimento do Antropoceno. Diante dessa realidade, a encíclica *Laudato si'* desenvolve uma reflexão crítica sobre suas implicações ambientais, sociais, éticas e espirituais. Em diálogo com essa proposta, o presente trabalho apresenta o ontoecocentrismo como um paradigma que pode contribuir para a realização da ecologia integral promovida pelo papa Francisco. Essa perspectiva está em consonância com outras correntes que salientam que tudo está conectado e que, portanto, é necessário salvaguardar o princípio da interdependência. A partir dessa compreensão, a realidade é entendida como cosmoteândrica, na qual as dimensões divina, humana e material se constituem de maneira relacional. Isso permite superar as pretensões de superioridade e domínio, afirmando o valor intrínseco de cada ser sem diluir suas diferenças. Nesse sentido, a interrelação constitui um elemento fundamental para promover respostas sistêmicas, locais e dialógicas frente à crise ambiental, social, ética e espiritual. Conclui-se que a realização da ecologia integral exige uma conversão antropológica capaz de superar o antropocentrismo e assumir uma corresponsabilidade orientada para o cuidado da casa comum, a reconciliação e o bem comum planetário.

Palavras-chave: antropocentrismo; ecologia integral; encíclica *Laudato si'*; ontoecocentrismo; Papa Francisco; relacionalidade.

1. Fragmentación humana, antropocentrismo y crisis ecológica

La fragmentación humana y el antropocentrismo contemporáneo inciden negativamente en la realización de una ecología integral, propuesta que supone una comprensión unitaria, sistémica y relacional del ser humano y de la realidad en su conjunto. Asimismo, la crisis ecológica actual, expresada en el aumento de los gases de efecto invernadero en la atmósfera, en modelos productivos que conciben la tierra principalmente como fuente de recursos para la explotación humana, en patrones de consumo que exceden la capacidad de regeneración del planeta y en una creciente pérdida de sentido, constituye un signo de que el ser humano no ha comprendido plenamente ni su propia condición ni su lugar en el mundo. En este contexto, resulta necesario desarrollar una propuesta antropológica que contribuya de manera efectiva a la realización de la ecología integral.

En este orden de ideas, el artículo se estructura en tres apartados. El primero analiza la incidencia de la fragmentación humana y del antropocentrismo en la crisis ecológica actual, cuyos profundos cambios han dado lugar al Antropoceno. El segundo desarrolla una lectura crítica de los antropocentrismos expuestos en la encíclica *Laudato si'* (moderno, despótico y desviado), así como del “antropocentrismo situado” propuesto por Francisco en la exhortación *Laudate Deum*, pues mientras se siga considerando al ser humano como centro de la creación, no será posible superar la crisis que vivimos ni hacer realidad la ecología integral. Finalmente, el tercer apartado expone los rasgos fundamentales del ontoecocentrismo como clave y expresión armónica de la relación entre Dios, el ser humano y el mundo, de la interconectividad de la realidad y de la inter-in-dependencia de sus dimensiones. Ello supone una comprensión antropológica basada más en una ontología existencial-relacional que en una perspectiva sustancial-metafísica

1.1 La fragmentación del ser humano y el antropocentrismo

La idea fragmentaria del ser humano ha sido presentada de diversas maneras por pensadores contemporáneos. Zygmunt Bauman, Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide (2002), en su análisis de la “modernidad líquida” y la “sociedad de consumo”, destacan la fragilidad del yo, el carácter efímero de las relaciones sociales y la constante necesidad de adaptación del individuo a un mundo en permanente transformación. Por su parte, el filósofo surcoreano Byung-Chul Han (2018), al desarrollar la noción de “sociedad del cansancio”, sostiene que el individuo se autoexplota y termina convirtiéndose en objeto de rendimiento e intercambio, lo que favorece procesos de fragmentación interior y pérdida de sentido. Judith Butler (2015), desde su teoría de la performatividad, subraya la inestabilidad constitutiva del sujeto y el modo en que las relaciones de poder atraviesan la experiencia humana. Michel Foucault (1991) muestra cómo el poder disciplinario y las tecnologías del yo configuran subjetividades

diferenciadas según funciones y roles específicos. En contraste, Edgar Morin (2007), mediante el pensamiento complejo, insiste en la necesidad de comprender la interconexión entre mente, cuerpo y sociedad. Finalmente, Gilles Lipovetsky (2004) describe cómo la hipermodernidad intensifica la individualización, el narcisismo y la búsqueda de satisfacción inmediata.

El denominador común de estas aproximaciones es el reconocimiento de diversas formas de fragmentación que afectan al ser humano, tanto en su interioridad como en sus relaciones constitutivas. El predominio del consumo, el hedonismo y la satisfacción inmediata contribuye, además, a la aparición de vacíos existenciales que debilitan la identidad personal y colectiva. En este contexto, puede advertirse un reduccionismo antropológico que dificulta una comprensión integral de la persona y de su vocación relacional. Entre los factores que contribuyen a esta situación, el antropocentrismo ocupa un lugar particularmente relevante.

El antropocentrismo puede entenderse como una cosmovisión que sitúa al ser humano en el centro de toda comprensión, deliberación y acción. Esta perspectiva le otorga un estatus privilegiado respecto de otras formas de vida y de los demás seres. El antropocentrismo se manifiesta en los planos ontológico, epistemológico y ético. En el plano ontológico, sostiene que el ser humano es la medida de todas las cosas y el criterio último desde el cual se evalúan la existencia y el valor de los demás seres. En el plano epistemológico, considera que el conocimiento y la comprensión del mundo están condicionados por la perspectiva humana, privilegiando las experiencias y capacidades cognitivas de la especie humana sobre otras formas de cognición. Finalmente, en el plano ético, asume que los intereses y derechos de los seres humanos tienen prioridad sobre los de otras especies.

De acuerdo con lo anterior, una de las características del antropocentrismo es su tendencia a subordinar la naturaleza a los objetivos y necesidades humanas. Esta perspectiva suele manifestarse en la explotación de los recursos naturales sin considerar suficientemente sus consecuencias ecológicas a largo plazo, así como en la escasa consideración moral otorgada a otras formas de vida. Otra de sus características es la concepción dualista que establece una distinción jerárquica entre la humanidad y el resto de la creación, concibiendo al ser humano como superior y más digno de consideración moral. Este dualismo no solo se refleja en la relación con la naturaleza, sino también en la organización de las sociedades humanas, donde determinados grupos pueden ser considerados más “humanos” que otros, perpetuando formas de exclusión, opresión y desigualdad.

En esta misma línea, el papa Francisco afirma en la encíclica *Laudato si'*: “El antropocentrismo moderno, paradójicamente, ha terminado colocando la razón

técnica sobre la realidad, porque este ser humano ni siente la naturaleza como norma válida, ni menos aún como refugio viviente [...] En la modernidad hubo una gran desmesura antropocéntrica que, con otro ropaje, hoy sigue dañando toda referencia común y todo intento por fortalecer los lazos sociales” (2015, nn. 115-116). Desde esta perspectiva, la centralidad absoluta atribuida al ser humano favorece dinámicas de exclusión, inequidad y deterioro que afectan tanto a las personas como al conjunto de la creación. Entre sus consecuencias se encuentran transformaciones ambientales de tal magnitud que diversos autores sostienen que la humanidad ha ingresado en una nueva era geológica: el Antropoceno.

El Antropoceno designa una época en la que la actividad humana se ha convertido en la fuerza dominante en la transformación del planeta¹. El término, acuñado por los científicos Paul Crutzen y Eugene Stoermer (2000), ha ganado gran peso en la comunidad científica y generado un debate apasionado sobre la responsabilidad humana en la transformación del planeta. El Antropoceno se caracteriza por: el *cambio climático* (aumento de las concentraciones de gases de efecto invernadero en la atmósfera y la temperatura global, junto con los cambios en los patrones climáticos y los fenómenos meteorológicos extremos), la *pérdida de biodiversidad* (por la destrucción de hábitats, introducción de especies invasoras y sobreexplotación de recursos), la *acidificación de los océanos* (descenso del pH del océano gracias a la absorción de CO₂), la *alteración del ciclo del nitrógeno y el fósforo* (por la producción industrial de fertilizantes y la agricultura intensiva), la *contaminación ambiental* (residuos y contaminantes derivados de la producción industrial, la agricultura y el transporte que se acumulan en el aire, el agua y el suelo, afectando la salud humana y los ecosistemas) y la *urbanización acelerada* (crecimiento de las ciudades ha transformado paisajes, aumento de la demanda de recursos y generación de desafíos en la gestión de residuos y la movilidad).

Nótese que las consecuencias son el resultado de decisiones y actividades humanas en las que se conjugan los modelos económicos, políticos, sociales y culturales vigentes que, de una manera u otra, le apuestan a la globalización, el consumo masivo y el desarrollo materialista. Como si fuera un bumerang, los efectos de tales decisiones y acciones se vuelven en contra de la humanidad y, de manera especial, de los débiles y empobrecidos (Rockström, 2009): riesgos sanitarios, inseguridad alimentaria, no disponibilidad de agua potable, desigualdad social, conflictos y migraciones masivas, inestabilidad de los ecosistemas, desertificación de los suelos, entre otros fenómenos.

1 Lee Cormie va más allá cuando rastrea el surgimiento del transhumanismo, el poshumanismo y el Antropoceno y afirma que son “transiciones epocales” en la vida de nuestro planeta. Según Cormie, estamos asistiendo al nacimiento de un tiempo completamente diferente para nuestra especie, incluyendo la posibilidad de su fin (Cormie, 2021).

La relación entre el Antropoceno y el antropocentrismo resulta estrecha. Arraigado en buena parte de la tradición filosófica occidental, el antropocentrismo ha favorecido la idea de que la naturaleza existe principalmente para servir a los seres humanos, legitimando la explotación intensiva de los recursos naturales y la expansión de la actividad humana sobre los ecosistemas. Desde esta perspectiva, las profundas transformaciones que caracterizan al Antropoceno pueden entenderse como consecuencia de una visión que ha privilegiado el crecimiento económico y el desarrollo tecnológico sin considerar suficientemente los límites del planeta. Ello ha contribuido a una crisis ambiental que amenaza tanto la biodiversidad como las condiciones que hacen posible la vida humana. En este contexto, resulta necesario replantear las formas de relación entre el ser humano y la naturaleza. El Antropoceno plantea así la necesidad de superar perspectivas centradas en la explotación y el dominio para avanzar hacia una comprensión basada en la interdependencia y la responsabilidad compartida.

Superar el antropocentrismo implica reconocer que la naturaleza no constituye un conjunto ilimitado de recursos disponibles para la satisfacción de las necesidades humanas, sino un sistema complejo del cual depende la propia supervivencia de la especie. Supone también aceptar que los límites planetarios son una realidad y que la sostenibilidad ambiental constituye una condición indispensable para el bienestar humano a largo plazo. En este sentido, el Antropoceno pone de manifiesto la responsabilidad de construir formas de convivencia más sostenibles. Para ello, se requiere una transformación de la perspectiva antropológica dominante que permita reconocer el valor intrínseco de la naturaleza, la interdependencia entre las distintas formas de vida y la responsabilidad con las generaciones presentes y futuras.

1.2. Crítica teológica al antropocentrismo desde la ecología integral

La ecología integral propuesta por el papa Francisco en la encíclica *Laudato si'* (2015) constituye una de las respuestas más significativas a la crisis ecológica contemporánea. Su realización exige superar las diversas formas de antropocentrismo y promover una comprensión antropológica capaz de trascender los dualismos, las relaciones de superioridad, la fragmentación y los distintos reduccionismos que han marcado la relación del ser humano consigo mismo, con los demás y con la naturaleza.

En este contexto, María Adelaida Farah señala que la ecología “es un campo del saber que estudia las relaciones entre los organismos vivientes y el medio físico donde se desarrollan. Por supuesto, los seres humanos somos parte fundamental de estos relacionamientos, es decir, somos parte de la ecología, compuesta por interrelaciones e interdependencias” (2023, p. 289). Esta comprensión sitúa el énfasis en las relaciones más que en los agentes aislados, pues los seres existen y se desarrollan en virtud de los vínculos que los constituyen. En este sentido, la realidad puede comprenderse como

una trama de relaciones e interdependencias (Meza-Rueda, 2025), y precisamente por ello la crisis ecológica no puede comprenderse al margen de los vínculos que configuran y sostienen la vida en común.

Esta característica también está presente en la ecología integral, categoría que encuentra algunos de sus antecedentes en la filosofía natural y que, desde una perspectiva postmecanicista, comprende la vida de manera sistémica. El término fue utilizado por Leonardo Boff en *La opción-Tierra* (2008), obra en la que expone diversas formas de entender la ecología. Sin embargo, la idea de una “ecología integral” converge con planteamientos desarrollados con anterioridad. Entre ellos pueden mencionarse la “ecología profunda” de Arne Naess (1973), la “ecosofía” de Raimon Panikkar (1994) y la “antropología ecológica” de Sallie McFague (2008).

El filósofo noruego Arne Naess acuñó el término “ecología profunda” con el propósito de promover una visión relacional del ser humano capaz de transitar del antropocentrismo al biocentrismo. Por su parte, Raimon Panikkar propuso el neologismo *ecosofía*, que, apoyado en su comprensión cosmoteándrica de la realidad, busca superar una aproximación exclusivamente racional a la cuestión ecológica y abrir espacio a una sabiduría de la tierra que reconozca a esta como sujeto. Desde esta perspectiva, adquiere relevancia el desarrollo de una conciencia capaz de armonizar materia y espíritu. A su vez, la teóloga Sallie McFague subraya la necesidad de superar las visiones individualistas y competitivas del ser humano que favorecen la explotación de los recursos naturales en función del bienestar propio. En este marco, la antropología ecológica constituye una forma de conciencia que permite reconocer la pertenencia del ser humano a los procesos de la naturaleza y, con ello, la responsabilidad que le corresponde respecto del conjunto de la creación.

Lo anterior converge con el principio de interconectividad presente en la ecología integral. Como afirma el papa Francisco, “todo está relacionado” (2015). Esta comprensión constituye una condición fundamental para pensar la ecología integral, pues permite reconocer que las distintas dimensiones de la realidad no existen de manera aislada, sino en permanente relación. En particular, Francisco subraya que este principio no se limita a la relación del ser humano con la naturaleza, sino que también abarca sus vínculos con los demás seres humanos y con Dios:

No es casual que, en el himno donde san Francisco alaba a Dios por las criaturas, añada lo siguiente: ‘Alabado seas, mi Señor, por aquellos que perdonan por tu amor’. Todo está conectado. Por eso se requiere una preocupación por el ambiente unida al amor sincero hacia los seres humanos y a un constante compromiso ante los problemas de la sociedad (Francisco, 2015, p.91).

Cuando este principio de interconectividad no es reconocido o es relegado a un segundo plano, tienden a legitimarse las formas de dominio características del antropocentrismo: “si el ser humano se declara autónomo de la realidad y se constituye en dominador absoluto, la misma base de su existencia se desmorona, porque, ‘en vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza” (Francisco, 2015, p.117). En otras palabras, el antropocentrismo fractura las relaciones que le permiten al ser humano el alcance de su plenitud, como bien lo afirma Leonardo Boff:

El ser humano, en su afán por asegurar la vida, su reproducción, crear los medios de vida más abundantes posibles, huir de la entropía general, se organiza centrado en sí mismo. Instauro el antropocentrismo. Sitúa todo en función de sí: la naturaleza, los seres vivos, las plantas, los animales y hasta los demás seres humanos. Se apropia de ellos, los somete a su interés. Rompe la fraternidad y la sororidad naturales con todos ellos, ya que todos vivimos del mismo humus cósmico y nos hallamos en la misma aventura universal. Este autocentrarse no trae consigo la deseada inmortalidad, sino la ruptura con todos los lazos y religaciones (1996, p.110-111).

Lo expuesto no resulta problemático hasta cuando aparece la pregunta por el lugar del ser humano en la realidad, como bien lo expresa Rafael Amo:

Si el universo se comprende como un conjunto de sistemas abiertos en el que por su estructura todo está conectado, y por la propia lógica de la termodinámica de la vida, el todo es superior a la parte, la consecuencia más inmediata es que el hombre deja de ocupar el centro, lo que nos hace volver a la pregunta fundante de la antropología reciente que ya se hizo Max Scheler: ¿cuál es el puesto del hombre en el cosmos? (2019, p.26).

A partir de estas consideraciones, la defensa de cualquier forma de antropocentrismo resulta cada vez más problemática. No obstante, al momento de determinar el lugar del ser humano dentro de la propuesta de la ecología integral, puede advertirse cierta tensión entre perspectivas antropocéntricas y biocéntricas. Por un lado, Francisco cuestiona el antropocentrismo desviado (2015, nn. 69, 101, 118, 119 y 122), el cual, al otorgar primacía a la razón técnica, favorece un estilo de vida que contribuye al deterioro de las relaciones entre el ser humano, la naturaleza y Dios, convirtiéndose así en uno de los factores que profundizan la crisis ecológica contemporánea.

Cuando el ser humano se coloca a sí mismo en el centro, termina dando prioridad absoluta a sus conveniencias circunstanciales, y todo lo demás se vuelve relativo. Por eso no debería llamar la atención que, junto con la omnipresencia del paradigma tecnocrático y la adoración del poder humano sin límites, se desarrolle en los sujetos este relativismo donde todo se vuelve irrelevante si no sirve a los propios intereses inmediatos. Hay en esto una lógica que permite comprender cómo se alimentan mutuamente diversas actitudes que provocan al mismo tiempo la degradación ambiental y la degradación social (Francisco, 2015, p.122).

De este modo, la calificación de “desviado” parece preservar la posibilidad de un antropocentrismo distinto, cuya fundamentación se encontraría en algunos de los principios de la doctrina cristiana expuestos por el propio papa Francisco:

La crítica al antropocentrismo desviado tampoco debería colocar en un segundo plano el valor de las relaciones entre las personas. Si la crisis ecológica es una eclosión o una manifestación externa de la crisis ética, cultural y espiritual de la modernidad, no podemos pretender sanar nuestra relación con la naturaleza y el ambiente sin sanar todas las relaciones básicas del ser humano. Cuando el pensamiento cristiano reclama un valor peculiar para el ser humano por encima de las demás criaturas, da lugar a la valoración de cada persona humana, y así provoca el reconocimiento del otro. La apertura a un “tú” capaz de conocer, amar y dialogar sigue siendo la gran nobleza de la persona humana (Francisco, 2015, p.119).

El argumento es aceptable, sin embargo, no así la defensa del antropocentrismo como ocurre en la exhortación apostólica *Laudate Deum* (2023) en la que el papa Francisco habla de un 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» (LS, 89) ... Así terminamos con la idea de un ser humano autónomo, todopoderoso, ilimitado, y nos repensamos a nosotros mismos para entendernos de una manera más humilde y más rica (Francisco, 2023, p.67-68).

La cita permite apreciar la intención de Francisco de corregir las formas desviadas de antropocentrismo. Sin embargo, desde la perspectiva que aquí se defiende, la realización de una ecología integral exige superar toda comprensión que sitúe al ser humano, a Dios o al cosmos como centro exclusivo de la realidad. En efecto, cualquier forma de antropocentrismo, teocentrismo o cosmocentrismo corre el riesgo de privilegiar uno de estos polos en detrimento de los demás, dificultando una comprensión auténticamente relacional de la existencia. No obstante, cuando Francisco afirma que la vida humana “es insostenible sin las demás criaturas”, toma distancia de aquellas interpretaciones de la tradición judeocristiana que durante siglos justificaron la supremacía humana sobre el resto de los seres a partir de determinadas lecturas de los relatos bíblicos de la creación. En este contexto se sitúan las críticas de quienes han señalado que el cristianismo constituye una de las causas estructurales de la crisis ecológica. Según White, “El cristianismo es la religión más antropocéntrica que ha existido jamás en el mundo [...] En absoluto contraste con el viejo paganismo y las religiones asiáticas no solo estableció un dualismo entre el hombre y la naturaleza, sino que, además, insistió en que es la voluntad de Dios que el hombre explote la naturaleza para sus propios fines” (1967, p. 1205).

Precisamente por ello, resulta pertinente la afirmación de Francisco según la cual “No habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología” (2015, p. 118). Ahora bien, si el antropocentrismo presenta dificultades para responder a los desafíos de la crisis ecológica contemporánea, surge una cuestión fundamental: ¿qué comprensión permite situar al ser humano en relación con la naturaleza, con los demás seres humanos y con Dios sin desconocer su singularidad ontológica?

El biocentrismo aparece como una alternativa relevante. Sin embargo, el magisterio católico advierte que esta perspectiva podría generar nuevas dificultades, pues “implicaría incorporar un nuevo desajuste que no solo no resolverá los problemas, sino que añadirá otros” (Francisco, 2015, p. 118). Según la misma encíclica, el biocentrismo “propone eliminar la diferencia ontológica y axiológica entre el hombre y los demás seres vivos, considerando la biosfera como una unidad biótica de valor indiferenciado” (Francisco, 2015, p. 118). Frente a esta objeción, la teóloga coreana Chung Hyun Kyung (2004), en su intento por superar las formas depredadoras del antropocentrismo, defiende el biocentrismo como una cosmovisión centrada en la vida y orientada hacia una ética de la compasión. Desde esta perspectiva, si el ser humano es *imago Dei*, ello implica una responsabilidad de respeto y justicia hacia todas las formas de vida.

El biocentrismo representa, sin duda, un avance respecto de las perspectivas antropocéntricas, pero también presenta algunos límites. Al reconocer valor intrínseco a todas las formas de vida, concentra su atención en la bios y deja en segundo plano aquellas dimensiones de la realidad que no pueden considerarse estrictamente vivas (Leopold, 2017; Taylor, 1986). Asimismo, al rechazar jerarquías fundadas en criterios evolutivos o cognitivos, promueve la conservación de la biodiversidad y el respeto por todas las formas de vida. No obstante, estas consideraciones plantean la necesidad de una comprensión más amplia que permita integrar las distintas entidades que conforman la realidad, reconociendo sus diferencias y, al mismo tiempo, su interdependencia constitutiva.

2. Del antropocentrismo al ontoecocentrismo: una propuesta para la ecología integral

El ontoecocentrismo es una propuesta que busca integrar algunos de los planteamientos de la ontología de Raimon Panikkar y de la ecología integral del papa Francisco. Su propósito es promover una comprensión antropológica relacional y dialógica que renuncie a toda pretensión de superioridad, dominio o exclusividad. En consecuencia, exige una reelaboración de la teología de la creación que permita situar al ser humano

en un lugar que, sin desconocer su valor ontológico, lo comprometa con el cuidado de todo lo creado.

Dado que la noción cosmoteándrica constituye uno de los fundamentos de la ontología panikkariana, resulta necesario detenerse en ella para comprender mejor su alcance. La visión cosmoteándrica es definida por Panikkar como “la intuición, totalmente integrada, del tejido sin costuras de la realidad entera, el conocimiento indiviso de la totalidad [...] Lo que cuenta es la realidad entera, la materia tanto como el espíritu, el bien tanto como el mal, la ciencia tanto como el misticismo, el alma tanto como el cuerpo” (1999a, pp. 53-54). Desde esta perspectiva, la realidad no se encuentra constituida por tres ámbitos separados (Dios, ser humano y mundo), pero tampoco puede reducirse a uno solo de ellos. Para Panikkar, la realidad es cosmoteándrica:

Dios, Hombre y Mundo están, por así decirlo, en una íntima y constitutiva colaboración para construir la Realidad, para hacer avanzar la historia, para continuar la creación... Hay un dinamismo y un crecimiento en lo que los cristianos llaman el Cuerpo místico de Cristo y los budhistas *dharmakaya*. Dios, Hombre y Mundo están comprometidos en una única aventura y este compromiso constituye la verdadera Realidad (1998, p.93).

La realidad posee una triple dimensión: divina, humana y cósmica. Todo cuanto existe participa de ellas y, por ello, el ser humano puede ser comprendido como una realidad cosmoteándrica (Meza-Rueda, 2009). Desde esta perspectiva, Panikkar invita a reconocer y vivir esta tridimensionalidad, cultivando una apertura constante a los demás, al mundo y a Dios, de modo que sea posible alcanzar una comunión armónica con el conjunto de lo real, es decir, una reconciliación cosmoteándrica. La noción de “dimensión” busca superar tanto “la tentación monista de construir un universo modalístico súper simplificado, donde todas las cosas no son sino variaciones y modos de una sustancia...” como “la tentación dualista de establecer dos o más elementos comunicables” (Panikkar, 1998, p. 55). Se trata, por tanto, de una comprensión que remite más a una experiencia de carácter místico que a una construcción filosófica en sentido estricto.

La *intuición cosmoteándrica* o *teoantropocósmica* expresa la relación y comunión íntima entre Dios-Divinidad, Naturaleza-Cosmos y Humanidad-Consciencia. *Theos-Anthropos-Kosmos* son dimensiones de la única Realidad.

Theos. La dimensión divina, la Divinidad, representa “la impenetrable libertad”, la “indeterminación absoluta”, “la dimensión abisal”, a la vez trascendente e “infinitamente inmanente”; a un tiempo, insondable e inagotable (Panikkar, 1999b, p.55). Es el Padre de la Trinidad cristiana, la “*fons et origo totius...*” de los santos padres. Pero, respecto del ser humano, Dios *no es lo “absolutamente Otro”*, una realidad “fuera” y aparte, como se repite en gran parte de la teología cristiana. Dios tampoco es *lo mismo que nosotros*; más bien deberíamos decir que Dios es “*el último y único Yo*”, del que *nosotros somos sus “tús”*, en una relación no-dualista (Panikkar, 1999b, p.96).

Panikkar compara sus afirmaciones con textos de las *Upanisad* (*aham-brahman*, “Yo soy *brahman*”), de Teresa de Jesús (“Teresa *búscate en Mí* y *búscame en tí*”), de Simone Weil (“Qui dit *je*, ment”) y del mismo Nietzsche (“Si hubiera Dios, no soportaría no serlo”). Dios no es sólo “Dios *del* Hombre”, sino también “Dios *del* Mundo”. En definitiva, “Dios es esa dimensión de *más y mejor* tanto para el Mundo como para el Hombre”, porque el Cosmos no es “un *fragmento aislado* de materia y energía” (1999b, p.96), sino que es algo *viviente*, que está en movimiento, participa del dinamismo divino.

Anthropos. El ser humano es el “factor de la consciencia” y la voluntad. El humano no es un *individuo*, sino que es ante todo *persona*; o lo que es lo mismo, “un *nudo en una red de relaciones* que puede llegar hasta las mismas antípodas de lo real” (Panikkar, 1999b, p.21). El individuo aislado es incomprensible e inviable, sería un cadáver: “El hombre es sólo hombre con el firmamento encima, la tierra debajo y sus compañeros alrededor... No hay Hombre sin Dios y sin Mundo” (Panikkar, 1999b, p.97). Pero, además, todo ser real está relacionado con la *consciencia*, es algo *pensable*, y por lo mismo relacionado con el *conocimiento* del ser humano: “Las aguas de la consciencia humana bañan todas las riberas de lo real, aunque el hombre no pueda penetrar el *caelum incognitum* del interior” (Panikkar, 1999a, p.58).

Esta “dimensión de la consciencia” es lo mismo que decir la “dimensión humana”, pues aquella se manifiesta *en y a través* del ser humano. Aunque esto no significa que toda cosa pueda ser reducida a la consciencia, pues esta, como cada una de las tres dimensiones de lo Real, no es reductible a la otra. Pero si quiere expresar que la realidad es cognoscible gracias a esta dimensión de la consciencia humana; por eso, “todo ser tiene una dimensión constitutiva de consciencia”. En consecuencia, “la consciencia invade todo ser”.

Kosmos. Es el elemento material de la realidad *cosmoteándrica*, la energía. Todo ser “se encuentra en el Mundo, y allí participa de su singularidad”. Incluso aceptando una existencia extramundana, mística, atemporal y acósmica, estas figuras del lenguaje “son mundanas” y tienen relación con el mundo, aunque se trate de una “relación negativa”. No se quiere decir que Dios sea “mundano”, precisa nuestro autor, sino que es preciso reconocer que “un Dios sin el Mundo *no es un Dios real*, una tal abstracción no existe”. “No hay almas sin cuerpo ni hay dioses desencarnados” (Panikkar, 1999a, p.59-60).

Lo expuesto anteriormente posibilita avanzar sobre la *ontonomía*. Se trata del *nómos toû óntos*, el *nomos* interno y constitutivo de cada ser, que lleva al mutuo entendimiento y fecundación de los distintos campos de la actividad humana y esferas del ser, permitiendo el crecimiento (*ontonómico*) sin romper la armonía. La *ontonomía* supera tanto la independencia separada o desconectada de las esferas

particulares del ser (*autonomía*) como la dominación de unas esferas sobre otras (*heteronomía*), para llegar a una integración armoniosa de las distintas partes en el todo (*ontonomía*). Tal vez sea necesaria una precisión mayor acerca de la autonomía, la heteronomía y la ontonomía.

Autonomía es aquella visión por la cual el mundo y el ser humano son *sui iuris*, esto es, autodeterminados y autodeterminables, condición en la que cada ser posee la ley para sí mismo. *Heteronomía* supone una concepción del mundo y un grado antropológico de conciencia que se funda en una estructura ‘monárquica’ de la sociedad. Considera que “las leyes que regulan cada una de las esferas de la existencia, proceden de una instancia superior y son responsables en cada caso del funcionamiento característico de tal ser particular o de tal esfera de la existencia” (Panikkar, 1979, p.81). Y *ontonomía* es un grado de conciencia que, tras haber superado la actitud individualista y la visión monolítica de la realidad, considera la realidad como un universo radicalmente interdependiente. *Ontonomía* significa “la realización del *nomos*, de la ley del *on*, ser, a ese nivel profundo en el que la unidad no afecta a la diversidad, pero donde esta es más bien en cada caso la única y propia manifestación de aquella” (Panikkar, 1991, p.49). La *ontonomía* “busca la posibilidad de una armonía universal que sostenga todas las cosas”. La *ontonomía* es otra forma de decir inter-in-dependencia: “La ontonomía se basa en el supuesto de que el universo es un todo, de que hay una relación interna y constitutiva entre todas y cada una de las cosas de la realidad, de que nada está desconectado” (Panikkar, 1979, p.93). Además, la *ontonomía* sugiere una nueva manera de concebir la relación entre la criatura y Dios; la criatura *no es* Dios, Dios *no es* la criatura... La relación entre Dios y la criatura no es ni heterónoma, ni autónoma... La criatura *no es* Dios ciertamente, pero no es cierto que Dios *no es* la criatura...[porque] todo lo que *es* tiene que ser, de *algún modo*, Dios... La criatura *no es* Dios, pero es *de* Dios, *en* Dios y *por* Dios... *es con* Dios... La estructura óptica que busca la ontonomía no es ni un lazo intrínseco ni una relación extrínseca. Ni Dios es el Ἐτερός, ni la criatura un αὐτός. Nosotros somos más bien σεαυτός, mejor aún, σεαυτού (*de ti*) y Ἐλ, Dios, un Ἐαυτός (*El mismo*) ... Las criaturas existen en la medida en que son conocidas y amadas por Dios” (Panikkar, 1971, p.88).

Por otra parte, aunque la ecología integral destaca la interconectividad y la relacionalidad como elementos fundamentales, resulta necesario incorporar también la inter-in-dependencia como una de sus notas esenciales. En este sentido, Francisco recurre al Catecismo de la Iglesia Católica para afirmar la interdependencia de las criaturas: “La interdependencia de las criaturas es querida por Dios. El sol y la luna, el cedro y la florecilla, el águila y el gorrión, las innumerables diversidades y desigualdades significan que ninguna criatura se basta a sí misma, que no existen sino en dependencia unas de otras, para complementarse y servirse mutuamente” (Francisco, 2015, n. 86). Esta afirmación resulta fundamental, aunque desde la

perspectiva aquí propuesta conviene ampliar dicha comprensión incorporando explícitamente la relación con Dios. La inter-in-dependencia constituye, en este sentido, otra forma de expresar la *circumincessio* de la Trinidad radical, reflejo de la Trinidad divina, tal como lo plantea la ecosofía (Meza-Rueda, 2010).

Desde esta perspectiva se comprende mejor por qué el ontoecocentrismo, como propuesta orientada a hacer posible la ecología integral, conduce al reconocimiento de la interrelación de los problemas a los que esta pretende responder (Francisco, 2015, n. 16), entre ellos la relación entre pobreza y fragilidad del planeta, el paradigma tecnocrático, el sentido humano de la ecología, la responsabilidad política internacional y local, la cultura del descarte, el vacío existencial y la fragilidad espiritual. Todos estos desafíos se inscriben en las diversas relaciones que configuran la Trinidad radical: la relación de Dios con el ser humano, la de los seres humanos entre sí y la del ser humano con la naturaleza.

Asimismo, el prefijo *eco-* no solo permite comprender el carácter sistémico de estos problemas, sino también la necesidad de respuestas igualmente sistémicas, globales, interdisciplinarias, colaborativas y dialógicas. Si las crisis social y ambiental constituyen dos manifestaciones de una misma realidad y, además, se encuentran vinculadas con las crisis ética, cultural y espiritual, las respuestas no pueden prescindir de ninguno de estos ámbitos. En esta línea, la relación Dios-ser humano-mundo implica una corresponsabilidad compartida, pues ninguno de estos ámbitos puede comprenderse de manera aislada respecto de los demás.

El ontoecocentrismo constituye, así, una opción por el “ὄν” (*ōn*) y el “ὄντος” (*ontos*), es decir, por el ser o lo existente. Supone tomar conciencia de que solo es posible existir en relación. Para el caso del ser humano, resultan especialmente significativas las palabras de Francisco: “La existencia humana se basa en tres relaciones fundamentales estrechamente conectadas: la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra” (Francisco, 2015, n. 66).

A manera de conclusión

La ecología integral puede entenderse como un camino al que toda la humanidad está convocada. Como afirma Francisco, “Todo está relacionado, y todos los seres humanos estamos juntos como hermanos y hermanas en una maravillosa peregrinación, entrelazados por el amor que Dios tiene a cada una de sus criaturas” (2015, n. 92). Sin embargo, este camino exige una profunda conversión personal y comunitaria, que involucra dimensiones intelectuales, morales y espirituales. Solo desde esta transformación será posible avanzar hacia el horizonte señalado por el propio

Francisco cuando afirma que “La ecología integral busca recuperar los distintos niveles del equilibrio ecológico: el interno con uno mismo, el solidario con los demás, el natural con todos los seres vivos, el espiritual con Dios” (2015, n. 210).

Desde esta perspectiva, el ontoecocentrismo constituye una propuesta orientada a superar aquellas visiones reduccionistas que fragmentan la realidad y aquellas comprensiones dualistas que separan a Dios, al ser humano y al mundo. Se trata de una búsqueda que pretende superar las relaciones de dominación y los esquemas antropológicos construidos sobre oposiciones excluyentes, tales como poder-sumisión, hombre-mujer, ser humano-naturaleza, consumo-participación o explotación-cooperación, que han contribuido a legitimar diversas formas de explotación de la naturaleza y de los seres humanos (Martínez-Cano, 2019, p. 148). En este sentido, se comprende por qué la teología de la creación que sustenta *Laudato si'* encuentra uno de sus fundamentos en la comunión, entendida como expresión de la vida trinitaria y como horizonte para redescubrir el lugar del ser humano en el mundo y su relación con la naturaleza (Madrigal, 2020, p. 513). Desde esta óptica, la tarea humana ya no puede interpretarse en términos de dominio, sino de responsabilidad, cuidado y corresponsabilidad respecto de todo lo creado.

El ontoecocentrismo reconoce el valor de cada ser en el entramado de la realidad. Ninguna entidad existe de manera aislada ni carece de significado dentro del conjunto. Esta convicción encuentra su fundamento último en la presencia de Dios, fuente de vida y de amor, que sostiene y vincula cuanto existe. Si el amor constituye una dimensión fundamental de la existencia humana, entonces amar implica establecer relaciones de comunión, reciprocidad y cuidado con los demás seres. Amar la naturaleza supone reconocer el valor de cada criatura y asumir una responsabilidad concreta respecto de ella. Desde esta comprensión, la fraternidad no se limita a las relaciones entre los seres humanos, sino que se extiende al conjunto de la creación. Solo así resulta posible unirse al cántico de san Francisco de Asís y reconocer, junto con él, que toda la realidad participa de una misma alabanza: “Alabado seas, mi Señor, con todas tus criaturas..., el hermano sol, ... la hermana luna y las estrellas, ...” (Francisco, 2015, n. 87).

Referencias bibliográficas

- Amo, R. (2019). Fundamentos de ecología integral. *Estudios eclesiásticos*, 94(368), 5-37. <https://doi.org/10.14422/ee.v94.i368.y2019.001>
- Bauman, Z., Rosenberg, M. y Arrambide, J. (2002). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Boff, L. (1996). *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Trotta.
- Boff, L. (2008). *La opción-Tierra*. Sal Terrae.

- Butler, J. (2015). *Notes toward a performative theory of assembly*. Harvard University Press.
- Chung H.K. (2004). *Introducción a la teología femenina asiática*. Verbo Divino.
- Cormie, L. (2021). Transhumanidad, poshumanidad, antropoceno. Horizontes cambiantes de ignorancia y conocimiento, realidad y posibilidad, esperanza y fe. *Concilium*, 391, 435-448.
- Crutzen, P. y Stoermer, E. (2000). The 'Anthropocene'. *Global Change Newsletter*, 41, 17-18.
- Farah, M.A. La ecología integral y la sostenibilidad, en S. Sierra y C. Novoa (eds.). *Diez años del pensamiento social del papa Francisco*, 283-292. Editorial Javeriana.
- Foucault, M. (1991). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós.
- Francisco (2015). *Encíclica Laudato si'*. Editorial Vaticana. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Francisco (2023). *Exhortación apostólica Laudate Deum*. Editorial Vaticana. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html
- Han, B.-Ch. (2018). *La Sociedad del cansancio*. Herder.
- Leopold, A. (2017). *Una ética de la tierra*. Catarata.
- Lipovetsky, G. (2004). *Los tiempos hipermodernos*. Anagrama.
- Madrigal, S. (2020). El cuidado de la casa común. Releyendo «Laudato si'» en su quinto aniversario. *Estudios eclesiológicos*, 95, 374, 497-532. <https://doi.org/10.14422/ee.v95.i374.y2020.001>.
- Martínez-Cano, S. (2019). Revoluciones para vivir las espiritualidades de la ecojusticia. En A. M. Wozna (dir.). *Pisar tierra sagrada. Ecología y justicia*, 143-171. Verbo Divino.
- McFague, S. (2008). *A New Climate for Theology: God, the World, and Global Warming*. Minnesota Fortress Press.
- Meza-Rueda, J.L. (2009). El ser humano como realidad cosmoteándrica. Una contribución de Raimon Panikkar frente al dualismo antropológico. *Cuestiones Teológicas*, 85, 59-80.
- Meza-Rueda, J.L. (2010). Ecosofía: Otra manera de comprender y vivir la relación hombre-mundo. *Cuestiones teológicas*, 87, 119-144.
- Meza-Rueda, J.L. (ed.) (2025). *Todo está conectado. Reflexiones teológicas sobre la ecología integral*. Editorial Javeriana.
- Morin, E. (2007). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- Naess, A. (1973). The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary. *Inquiry* 16, 95-100.
- Panikkar, R. (1971). *Misterio y Revelación*. Marova.
- Panikkar, R. (1979). *Culto y secularización*. Marova.
- Panikkar, R. (1991). Atene o Gerusalemme? Filosofia o religione I. *Nuova Secondaria IX*, 3, 43-35.
- Panikkar, R. (1994). *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*. San Pablo.
- Panikkar, R. (1998). *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*. Siruela.
- Panikkar, R. (1999a). *La nueva inocencia*. Verbo Divino.
- Panikkar, R. (1999b). *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Trotta.

Rockström, J. et al. Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity. *Ecology and Society* 14(2), 32, 1-33. <http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/>.

Taylor, P.W. (1986). *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, 51. Princeton University Press.

White, L. (1967). The historical roots of our ecological crisis. *Science* 155, 1203-1207.