

ISCREB Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona

El concepto de noosfera como contribución a una ética de la geosfera. Del misticismo ecológico al activismo espiritual.

Tesina

Máster en Diálogo Interreligioso, Ecuménico y Cultural

Profesor Director: Dr. Ricard Casadesús

Alumno: Dr. Francesc Bellaubí

2021

ÍNDICE

0. Objetivos y método	4
1. Análisis de la situación: “Technopoly”	5
1.1 La falacia tecnológica en un mundo posmoderno	5
1.2 Los dilemas geoéticos como pedagogía dialógica de valores ecológicos	7
2. Evaluar el problema: Religación e identidad	10
3. Reflexión sobre la cuestión: geosfera y noosfera	16
3.1. La dimensión espiritual de la noosfera	16
3.2. Un misticismo ecológico a partir de Simone Weil	21
3.3 Construyendo una Geoética sobre una Teología de la tierra	30
3.3.1 ¿Reconstruir o deconstruir?	32
3.3.2 La opción preferencial por la tierra y por los pobres	35
3.3.3 Una ecología encarnada desde la Cruz	39
4. Respuestas para actuar: resistencia en esperanza	43
4.1. Compasión budista y misticismo ecológico	43
4.2. Activismo espiritual y tierras de resistencia en esperanza	46
4.3. Resistencia espiritual y política como activismo espiritual	51
5. Conclusiones	55
6. Referencias	56

«En un tiempo la filosofía nació de la maravilla del mundo que nos rodea (Aristóteles). Y luego, también de la duda (Descartes). Ahora, en nuestra Tierra, nace del dolor. La calidad de la filosofía está determinada por la calidad del dolor humano, que la filosofía quiere expresar y que quiere remediar. Quien no vea esto, está cerca de la traición.»

Jozef Tischner (1982)

Teólogo. Primer capellán del sindicato polaco "Solidaridad" (Solidarność)

Esta tesina está dedicada a Antonina, Ella y Neva

0. OBJETIVOS Y MÉTODO

Esta tesina trata sobre la Geoética como una ética de la Tierra (Bellaubí 2020) a partir de la interpretación de experiencias vividas por el autor en su investigación sobre dilemas geoéticos (Bellaubí 2021). Siendo tanto observador como sujeto de la propia investigación, según el concepto de intervención sociológica (Tourraine 1980), el autor busca comprender qué valores sustentan los artefactos tecnocráticos en la relación entre el ser humano y la *geosfera* a través de las relaciones otros humanos, cómo estos valores se transmiten y transforman, y su porqué, es decir, la transfiguración de valores en instrumentos tecnocráticos. Se entiende por *geosfera* el resultado de las interacciones biogeoquímicas y procesos geodinámicos entre la *litosfera* o el ciclo de rocas y suelos, la *hidrosfera* o el ciclo del agua y la atmósfera (Williams y Ferrigno 2012).

Apoyándose en el concepto coevolutivo de *noosfera*, entendido como la energía de la cultura humana que transforma el mundo, la tesina examina cómo los valores espirituales subyacentes a los artefactos tecnocráticos pueden dar lugar a un misticismo ecológico, donde la *geosfera* se presenta como una hierofanía, y a una praxis Geoética entendida como una resistencia en esperanza. En este sentido, la tesina puede contextualizarse en el ámbito híbrido que surge de las relaciones entre la cultura, la naturaleza y la religión. La tesina tiene como propósito estimular la conciencia de la espiritualidad, cuya definición podría ser la dinámica de lo que da vida (McIntosh 2008), de modo que de lugar a una conversión ecológica (LS 216).

La tesina se organiza según el método pedagógico ignaciano (Healing Earth 2020). Primero se invita a observar científicamente desde la propia experiencia una situación determinada, en este caso, la crisis ecológica global. A continuación, se hace una reflexión ética sobre los valores que existen en relación a la situación expuesta, para luego meditar sobre su significado espiritual. Finalmente, queda el reto de poner en práctica estos valores para actuar con eficacia

1. ANÁLISIS DE LA SITUACIÓN: «TECHNOPOLY»

1.1. LA FALACIA TECNOLÓGICA EN UN MUNDO POSMODERNO

Los impactos negativos de los humanos sobre la naturaleza en el aprovechamiento de recursos naturales como resultado del modelo de desarrollo actual son responsables de la miseria de otros humanos (Oleksa 2019; Ballesteros 1995) y, aunque no existe causalidad ni correlación, sino un imperativo ético, la forma en que nos relacionamos con otros humanos define nuestra relación con el mundo natural. El filósofo francés B. Latour (2019) apunta la globalización, el incremento de desigualdades sociales y el negacionismo climático como fenómenos que caracterizan el Antropoceno posmodernista y transhumanista. Así injusticia, desigualdad y extra-limitación ecológica son cuestiones íntimamente relacionadas. De hecho, los desafíos sociales y ambientales globales con los que nos enfrentamos no son crisis separadas sino, más bien, una crisis compleja que es tanto social como ambiental (Francisco 2015); una «crisis de valores» como lo expresa el filósofo iraní-estadounidense S.H. Nasr (1997). Efectivamente, como diría el activista estadounidense M.L. King Jr. : «Es precisamente esta colisión del poder inmoral con la moralidad impotente lo que constituye la mayor crisis de nuestro tiempo», (King 1968, 38) mientras que un enfoque basado en valores se ha ignorado, en gran medida, en cuestiones de gobernanza de los recursos naturales (Glenna 2010). Reconociendo que el principal objetivo de la ética es la justicia (Camps 2013), la justicia ambiental no puede lograrse en ausencia de justicia social (Goodwin 2003). La equidad y la igualdad que forjan el concepto de justicia (Rawls 1971) no son neutrales en cuanto a valores (Goodwin 2003) sino que están profundamente arraigadas en las ideologías políticas y económicas del *status quo*. Pero, además, el enfoque distributivo liberal de la justicia debe aportar elementos de reconocimiento y representación (Schlosberg 2001), así como potenciar las capacidades de desarrollo de los individuos (Sen 2001). La investigadora finlandesa Kortetmäki (2017, 14) utiliza estos elementos para desarrollar el ámbito de la justicia ecológica: «...la justicia ambiental se refiere a la gestión de los asuntos ambientales dentro de las comunidades humanas» asumiendo que «la justicia ecológica es tanto social como ambiental y se basa en el principio de que todo está interrelacionado y que la acción ética en la esfera ambiental es fundamental para la equidad a nivel social» (Servicios Sociales Jesuitas 2018, 6). Pero la

justicia no es solo un concepto temporal e histórico, sino que debe englobar una dimensión espacial; las injusticias *sucedan* en espacios geográficos y son, a la vez, el resultado de desigualdades espaciales (Soja 2010).

En el modelo actual de desarrollo neoliberal, donde prevalecen valores que nos abocan a un consumismo descontrolado y «obsesivo reflejo subjetivo del paradigma tecnoeconómico» (LS 203), la creencia ciega de que la ciencia y la tecnología son la solución a los problemas ambientales es una falacia (Postman 1993). El cientificismo (Casadesús 2014) disfrazado de artefactos tecnocráticos y sus tecnocracias, comprende desde marcos ontológicos y epistemológicos hasta refinados enfoques de democracia participativa, pasando por procesos de reforma institucional donde *Technopoly* (Postman 1993) se erige no solo como paradigma tecnoeconómico sino una ideología político-filosófica donde el objeto de esta ciencia no es ya el bien y la belleza, como en Platón, sino el poder. La falacia del cientificismo nos hace creer que la tecnología es la solución a los desafíos de la naturaleza y el ser humano, independientemente de los valores que la respalden. Sin embargo, incluso un cambio en la tecnología de producción no sería suficiente para lograr la sostenibilidad (Daly 1987). Hace falta un pensamiento ético crítico que analice los valores utilitaristas e intrínsecos de la naturaleza ante el problema ambiental, que también es social. Una ética sensible a las geografías de las injusticias ecológicas proporciona elementos de diálogo entre las diferentes éticas ambientales seculares, y entre ellas, con las tradiciones religiosas que defienden el cuidado de la naturaleza y que van desde el antropocentrismo responsable hasta el ecocentrismo, pasando por un ecologismo personalista o una ecoteología de la liberación.¹ Ante la actual crisis ecológica planetaria es necesario avanzar hacia un diálogo ecológico de valores que rompa la inercia de las inequidades sociales y ambientales en aras a encontrar un consenso sobre un futuro posible y deseado, porque la coevolución del ser humano en su relación con la naturaleza es una historia de simbiosis y adaptación en lugar de concurrencia de los más fuertes.²

¹ Burgui (2011) hace una compilación de las diferentes éticas ambientales.

1.2. LOS DILEMAS GEOÉTICOS COMO PEDAGOGÍA DIALÓGICA DE VALORES ECOLÓGICOS

En este contexto, la Geoética aparece como una ética que, basada en el conocimiento de sistemas complejos entre los seres humanos y la naturaleza, propio de las geociencias, investiga y reflexiona sobre los valores que sustentan los comportamientos y prácticas apropiados, allí donde las actividades humanas interactúan con el sistema terrestre (Peppoloni y Di Capua 2020). Quizás la mejor forma de aproximarse a la Geoética es a través de los dilemas geoéticos y su relación con la gestión y gobernanza de los recursos naturales que sustentan nuestro modelo de producción, consumo y crecimiento, y el paradigma político-filosófico de *Technopoly*. A diferencia de las éticas ambientales que tratan de justificar sus fundamentos fuera de ellas mismas, los dilemas geoéticos buscan establecer un diálogo ecuménico-ecológico, una dialógica desde una óptica deliberativa, en contraposición a una dialéctica, donde posiciones que creen sostener *valores verdaderos* pueden ser ampliadas, complementadas y enriquecidas con otros valores y puntos de vista (Melloni 2011) con el objetivo de alcanzar un valor común de futuro compartido (Küng 1991), en términos de la relación del ser humano con la *geosfera*. Se trata de una analéctica de reencuentro con el Otro (Dussel 1996). En este sentido los dilemas geoéticos no siguen una ética de principios (normativa) o de consecuencias sino, más bien, se enfocan hacia una ética de la praxis, como diría V. Camps (2013).

Los dilemas geoéticos nos permiten examinar la relación entre los artefactos tecnocráticos y los valores espirituales subyacentes en la relación entre el ser humano y la *geosfera*, encuadrando así eco-ideologías de poder y resistencia, dominación y lucha ante *Technopoly*. Los dilemas geoéticos no se refieren a la asignación de georecursos, según diferentes valores, sino a encontrar

² Esta idea de evolución supone un justo equilibrio en las tesis adoptadas por la teología de la naturaleza donde el sufrimiento y el dolor de seres vivos se considera innato a la evolución (Edwards 2006), proyectando el lado oscuro de la naturaleza. La evolución es ante todo creadora de nueva vida y surgimiento de belleza de la cual la muerte forma parte. Siguiendo a Teilhard de Chardin, en la evolución están implicados tanto los factores internos (psíquicos) como los externos (físicos) de los organismos, ya que para Teilhard de Chardin la materia posee una dimensión espiritual hacia la que converge (Casadesús 2014). Por tanto, los costos de la evolución no pueden asociarse a la muerte biológica natural, sino al dolor infligido de forma intencional por miembros de la misma especie o entre especies. Además los presupuestos de Edwards (2006) no consideran la *geosfera*, como parte de la coevolución. Así el cambio climático puede verse como un proceso coevolutivo, donde el ser humano inflige un daño intencional a la naturaleza.

una visión compartida desde una perspectiva de diálogo de valores ecológicos en nuestra relación con la *geosfera* a través de nuestra relación con otros humanos, tomando una aproximación pedagógica.

Desde este punto de vista, los dilemas geoéticos buscan establecer futuros escenarios posibles y compartidos (geoprospectivos) basados en relaciones creíbles³ entre los seres humanos, relaciones que tienen un impacto sobre la *geosfera* porque alteran los ciclos biogeoquímicos, lo que, a su vez, modifica los procesos geodinámicos terrestres afectando las actividades humanas y generando vulnerabilidades sociales y económicas. Estas relaciones creíbles se alcanzan cuando el ser humano toma plena conciencia de la *geosfera* como parte de ella; en el sentido de pertenencia de unos a otros. Sin embargo, los valores que sustentan estas relaciones se transmiten en forma de identidades culturales en lugares geosféricos y son transformadas ulteriormente en ideologías expresadas (transfiguradas) en artefactos tecnocráticos (Bellaubí 2021).

³ Credibilidad puede entenderse en el sentido de legitimidad, como la constelación o patrón significativo de valores, que siguen estructuras de plausibilidad y que permiten aceptar un camino de acción o mantener una posición (McIntosh, comunicación personal).



Fig.1- Guerras ecológicas, el grito de la tierra (Foto: A. Baygusheva)



Fig.2- Guerras ecológicas, el grito de los pobres (Foto: A. Baygusheva)

2. EVALUAR EL PROBLEMA: RELIGACIÓN E IDENTIDAD

Alastair McIntosh (2012), autor escocés experto en ecología humana, describe tres visiones del mundo o cosmovisiones, conjuntos de experiencias, valores, creencias y suposiciones sobre la realidad que proporcionan una coherencia y son explícitos en la cultura de la sociedad en que se vive (Riechman 2019), y que responden a paradigmas epistemológicos (que también son ontológicos): el *premoderno*, que se basa en la idea de que alguna construcción de lo divino está en la raíz de la realidad; el *moderno*, que se basa en la lógica o la razón, generalmente, aplicada de manera que reduce la realidad a formulaciones materialistas; y el *posmoderno*, que se basa en la idea de que todo es relativo en un mundo donde no hay predicados últimos. Es en el paradigma posmoderno donde se sitúa *Technopoly*, un paradigma donde el conocimiento tecnocientífico está al servicio de la codicia humana y conlleva a la des-religación con el mundo. Bajo este paradigma, el ser humano ha perdido la capacidad de integrar su percepción de la *geosfera* como exterioridad física de la realidad con el Espíritu como su interioridad metafísica (McIntosh 2012). Efectivamente, «no se puede sostener que las ciencias empíricas explican completamente la vida, el entramado de todas las criaturas y el conjunto de la realidad. Eso sería sobrepasar indebidamente sus confines metodológicos limitados. Si se reflexiona con ese marco cerrado, desaparecen la sensibilidad estética, la poesía, y aun la capacidad de la razón para percibir el sentido y la finalidad de las cosas» (LS 199).

Verdaderamente, como señaló San Isaac, el Sirio, (640-700), padre de la Iglesia, «el conocimiento es la experiencia de la vida eterna. ¿Y qué es la vida eterna? La experiencia de todas las cosas en Dios. Porque el amor proviene del encuentro con Dios. El conocimiento unido a Dios cumple ese deseo. Y para el corazón que lo recibe, es completamente dulzura, fluyendo a la tierra. De hecho, no hay nada como la dulzura de Dios.» (Chryssavgis y Foltz 2013, 16). Preguntarse por un conocimiento metafísico o trascendental⁴ que permita recuperar nuestro

⁴ Por conocimiento metafísico, trascendental o espiritual nos referimos al conocimiento de la experiencia, especialmente, la experiencia que está más allá del conocimiento científico, pero que es conocimiento consciente y experiencial, y abarca la totalidad de la persona humana. Puede entenderse, pues, como sabiduría del conocimiento humano. Según el pensamiento sufí este conocimiento es el conocimiento intuitivo diferente del conocimiento discursivo, el conocimiento de uno mismo y que nos lleva al conocimiento de Dios. El conocimiento intuitivo se

sentido de religación y dejar atrás la negación de las diferencias ontológicas (Ballesteros 2018) es buscar un conocimiento que se abra a una espiritualidad y que nos ofrezca «una forma de entender el mundo y el sentido de la vida; una forma de practicar este entendimiento y vivir en el mundo; una forma de abrirnos a una experiencia de Dios; un lenguaje que nos ayuda a nombrar y comprender nuestro viaje interior y nos ayuda a hablar de ello a los demás» (Shano 2010, 109).

Los dilemas geoéticos ponen de manifiesto las contradicciones de valores que sufren los seres humanos en sus relaciones entre ellos mismos y a través de ellos en su relación con la *geosfera*. Efectivamente, nuestra sociedad nos proyecta hacia un triple sueño: el sueño de tener, el sueño de poder tener, el sueño de querer poder tener. La posmodernidad ha convertido la humanidad en su propio demiurgo: Saturno que devora a sus hijos. Nuestra locura no tiene límites, nos ha deshumanizado, es una locura que guía a los ciegos como dice Shakespeare en el *Rey Lear*. Quizás la humanidad será más eficiente en la gestión de procesos energéticos, industriales, agrícolas... a través del desarrollo de tecnologías, pero, queda la duda si seremos más humanos. Ante esta situación, cabe preguntarse: «¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido en el conocimiento?» (Eliot 1958, 96). Vivimos el cuento de *Technopoly*, una sociedad donde el experto funcionario al servicio del *status quo* de las grandes corporaciones tecnológicas que dominan el conocimiento, lo aplica implacablemente. El experto debe filtrar todo lo que no contribuye a la solución del problema, lo que obstaculiza del querer, tener y poseer. Se trata de una quimera del mundo real, donde el experto queda como un farsante cuando no puede explicar el amor y el sufrimiento, la vida y la muerte. Nuestra religación con el mundo se ha roto; son tiempos turbulentos, son los tiempos del transhumanismo, de guerras ecológicas (Yanitsky 2020), que transforman las múltiples relaciones complejas de *feedback* entre los sistemas biotecnológicos que forman la *geosfera* y los seres vivos, entre ellos, el ser humano, y que ponen

deriva de la sabiduría interior, que proviene del centro de nuestro ser (Javed 2012). Para el filósofo Nasr (1997), existe una unión inseparable entre hombre y naturaleza, entre el conocimiento gnóstico o metafísico, y el estudio de las ciencias de la naturaleza, expresado como una jerarquía de conocimiento bajo un principio de unidad, que penetra todos los niveles, de modo que la observación de la naturaleza constituye una experiencia mística de revelación al hombre, un conocimiento unitivo, que ilumina, como diría A. Tarkovsky (Robinson 2008). La naturaleza constituye un camino de la trascendencia del hombre, dando sentido a su existencia: el objetivo del hombre es convertirse en un hombre universal, conocerse a sí mismo a través de la creación: una antropofanía (Cortázar 1963).

en jaque los patrones coevolutivos de la biosfera.⁵ La *geosfera* necesita estabilidad para la evolución de la biosfera, de la que la humanidad forma parte. De otro modo, ante nosotros queda el colapso; no el colapso inmediato de la *geosfera*, sino el colapso del hombre como especie tal y como lo conocemos. Ante este hecho, es necesario reflexionar sobre si es posible un conocimiento metafísico basado en la experiencia del amor, en la capacidad humana para responder desde el amor al sufrimiento, pues, una «visión del sentido del sufrimiento y de la vida como cumplimiento y no como éxito implica el reconocimiento de la dimensión espiritual como clave del ser humano. Sufrir significa crecer y madurar» (Ballesteros 2018, 9).

Los seres humanos se relacionan con la *geosfera* a partir de sus relaciones interpersonales y sociales (Bellaubí 2021), pero las relaciones en el mundo actual entre seres humanos son puramente mercantilistas (Polanyi 2016) y, con ello, el concepto de *geosfera* lleva implícito unos valores utilitaristas. La *geosfera* aparece como un cúmulo de recursos que están a nuestro alcance y a nuestro servicio. Esta visión extractivista de la *geosfera* no solo resulta en una distribución inequitativa de recursos, sino que, además, la manera cómo estos georecursos son explotados y expoliados altera los ciclos biogeoquímicos que rigen la biosfera y que, a su vez, son causa de impactos ambientales y sociales.⁶ Es esta visión de la *geosfera* la que genera sufrimiento y la que provoca una profunda injusticia ecológica.

Autores como F. Bellaubí y R. Bustamante (2018) presentan una visión alternativa de la *geosfera* como el conjunto de los ciclos biogeoquímicos y procesos geodinámicos resultantes de la interacción del agua, suelo y aire, y la expresión de sus múltiples manifestaciones en términos de ríos, lagos y montañas, reconociendo de esta manera su valor intrínseco. Si bien la *geosfera* es

⁵ Vernadsky (1926) dividió la Tierra en envoltorios, o *geosferas*, identificando la *geosfera* superior con la biosfera, llamada naturaleza por Humboldt, o Gaia por Lovelock. Según Vernadsky, la biosfera conecta los organismos vivos, el flujo de energía cósmica y el ciclo de elementos químicos. Según Vernadsky, la biosfera no se refiere solamente a la materia viva, sino también a la materia orgánica creada por los organismos vivientes y la materia inorgánica que constituye estos organismos (Grinevald 1998).

⁶ Podemos pensar en las grandes explotaciones mineras que contaminan suelos y aguas, las grandes urbanizaciones construidas en zonas costeras, que irrumpen en las dinámicas litorales o de los deltas, la sobreexplotación de acuíferos, entre otras. Todos estos impactos sobre la *geosfera* son el resultado de los acuerdos o desacuerdos entre humanos por la utilización de los georecursos. Cada uno de estos impactos negativos sobre la *geosfera* incrementa la vulnerabilidad de poblaciones expuestas a los mismos, definiendo situaciones de injusticia social, económica y ambiental.

el sustrato de la biosfera, de la que el ser humano forma parte y a partir de la que se desarrolla como ser, tanto en sentido biológico como social, también contiene una dimensión espiritual. Efectivamente, los seres humanos, como organismos vivos y parte de la biosfera, nacen y mueren reintegrándose en la *geosfera* como parte de los ciclos biogeoquímicos, pero esta dimensión biológica está complementada por otra espiritual, cargada de significado y simbolismo, donde «la tierra guarda la memoria de su gente» (Shano 2010, 110), es decir, su relación con un lugar geosférico, a modo de *resonancia mórfica* (Sheldrake 2012).

Nuestros antepasados configuran la intrahistoria, a la que se refiere el filósofo español de la generación del 98 y figura clave del existencialismo cristiano en España M. de Unamuno (1902), el sustrato histórico silencioso que se ignora, menosprecia o rechaza desde *Technopoly*. Reconocer la *geosfera* significa recuperar las historias y vivencias de nuestros antepasados frente a las generaciones futuras con respecto a un lugar específico, algo que está íntimamente ligado a nuestra identidad. Pero, además, esto hace que el concepto de justicia ecológica, es decir, de justicia social y ambiental (Kortetmäki 2017), sea intergeneracional porque tiene en su núcleo el recuerdo de la historia de aquellos que ya no tienen voz, aunque su voz permanece en la memoria de lugar geosférico. Así, recordar a nuestros antepasados es reconocer la *geosfera* y viceversa, posibilitando la reconciliación con ella. De este modo, la *geosfera* alberga una inconsciencia colectiva de la que habla el psicólogo suizo C.G. Jung (1964), que pone de manifiesto nuestra relación espiritual con la tierra que habitamos. Se trata de un proceso coevolutivo no solo biológico sino también de conocimiento, de autodesarrollo, de autopercepción intuitiva donde el ser humano se torna comunión con la *geosfera*, con la tierra, una idea expresada en la poesía contemplativa de A. Machado (1912) como el *intratiempo*, el hombre que busca su esencia, la unión eterna con la tierra (Margenot 2009).

Ante el problema expuesto, surge la pregunta de si es posible recuperar nuestra religación con el mundo, dando sentido a nuestra existencia y a nuestra identidad, aceptando que «la existencia humana se basa en tres relaciones fundamentales estrechamente conectadas: la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra» (LS 66). El concepto de *noosfera*, surgido del encuentro entre el

mineralogista geoquímico ruso V.I. Vernadsky y el paleontólogo jesuita francés P. Teilhard de Chardin a principios del siglo XX, es de especial interés en este sentido. La *noosfera* se presenta como un concepto coevolutivo y, en sentido amplio, puede interpretarse como la capacidad del ser humano para transformar la biosfera a través de la energía de la cultura humana, integrando tanto el sentido biogeoquímico de V.I. Verdnasky (1938) como el sentido escatológico de evolución espiritual, como expone P. Teilhard de Chardin (1959).

El concepto de *noosfera* nos permite interpretar una realidad, una experiencia vivida, a modo de hermenéutica diatópica (Panikkar 2000), en clave de misticismo ecológico, que permite al ser humano religarse de nuevo con la *geosfera*, a partir de la respuesta que este misticismo ecológico da en forma de activismo espiritual. En los siguientes apartados, trataremos sobre la *noosfera*, sobre el misticismo ecológico y sobre el activismo espiritual. Para ello, en lugar de situar la problemática en un ámbito determinado de la ecoespiritualidad (Colell 2015), ya sea en su aspecto de ecosofía y *Deep Ecology* (Naess 2008), o en el debate surgido entre una ecoteología revolucionaria como la de P. Teilhard de Chardin y el panenteísmo de L. Boff frente a una ecología tomista reformadora (Torretta 2015), es necesario emplazarla en las complejas relaciones que se establecen entre cultura, naturaleza y religión, tal como sugiere el investigador y conservacionista estadounidense B. Taylor (2010), examinadas bajo las lentes de la ecología humana (McInstosh 2012). Más allá de definir términos y fijar límites, B. Taylor se interesa por las zonas permeables, donde religión y naturaleza interactúan y se superponen, y por las relaciones culturales que de ellas se desprenden. Frente a un valor meramente utilitarista, que ve la naturaleza como objeto de consumo bajo un materialismo fetichista (Dussel 1993), B. Taylor concibe la *Dark Green Religion* como aquella religión que considera la naturaleza como sagrada, atendiendo a su valor intrínseco, que merece un cuidado reverente, y donde existe un sentimiento de pertenencia y de interconectividad entre el hombre y la naturaleza. La *Dark Green Religion* se manifiesta en diferentes formas, que van desde el animismo, donde la naturaleza tiene una fuerza o espíritu vital, hasta la cosmovisión de Gaia, que concibe la Tierra como un organismo viviente formado de componentes interrelacionados. La reflexión que sigue intenta salvar posibles reduccionismos panteístas, panenteísmos y deísmos, adoptando un vía mística inmanente-

trascendente, enfatizando la comunión de todas las cosas, la centralidad del amor y la importancia del encuentro con lo Otro (McIntosh y Carmichael 2016).

Como veremos en los siguientes apartados, el concepto de *noosfera* permite abordar un misticismo ecológico que va más allá de la ecoespiritualidad de San Francisco de Asís (Colell 2015) adoptando elementos ignacianos que permiten adentrarse en una praxis ética y un activismo espiritual. Este misticismo ecológico, que expondremos a continuación, incoado por el cristianismo ortodoxo, entiende que la naturaleza fue concebida, principalmente, como un sistema simbólico a través del cual Dios habla a los hombres (Lynn 1974): Dios se revela en la creación («Dios en todas las cosas», 1Co 15,28), y según San Juan Damasceno (675-749), uno de los padres de la Iglesia, «toda la creación es un único y vasto icono de Dios.» (Rossi, 2016). Así, para los filósofos y teólogos cristianos ortodoxos, la preocupación por el medio ambiente no es una forma de amor superficial o sentimental, sino que es una forma de honrar y dignificar la realidad de nuestra propia creación surgida de la mano y Palabra de Dios. También es una manera de respetar «el lamento de la tierra» (Os 41,3) y de prestar atención al «gemido de la creación» (Rm 8,22)⁷ como una obligación moral. De este modo, la *geosfera* no se constituye en un lugar sagrado *per se* (en el sentido de divino) sino en una acción sacramental, un signo visible de una gracia invisible (Tatay 2019), y cómo a través de ella, a modo de mediación, el ser humano puede acceder a Dios y a la salvación, en que la humanidad tiene una actitud solidaria y de gratitud hacia la creación, porque, en definitiva, «la tierra es del Señor» (LS 67). La *geosfera* deviene un icono, una representación de lo divino que evoca simbólicamente la presencia de lo sagrado, al mismo tiempo que se constituye un elemento de revelación.

⁷ Una completa reflexión acerca del aporte del cristianismo ortodoxo a la Ecología puede encontrarse en Chryssavgis y Foltz (2013).

3. REFLEXIÓN SOBRE LA CUESTIÓN: *GEOSFERA* Y *NOOSFERA*

3.1. LA DIMENSIÓN ESPIRITUAL DE LA *NOOSFERA*

El concepto de *noosfera*, en relación con la *geosfera* y el ser humano, se sitúa en el marco de una Geoética que, mediante un diálogo de valores, tiene por objetivo la justicia ecológica. La *noosfera* constituye el punto de unión, que permite interpretar el misticismo ecológico y convertirlo en una praxis geoética en forma de un activismo espiritual, a partir del reconocimiento de valores de identidad, valores que perviven en la memoria de la *geosfera* como resultado de su interacción con el ser humano, como geoformas y paisajes.

La relación entre el ser humano y la *geosfera* se establece a partir de artefactos tecnocráticos, sean estas instituciones o conocimiento técnico-científico, como expresiones de poder de una gobernabilidad medioambiental (Rutherford 2017), que alteran los ciclos biogeoquímicos y modifican los procesos geodinámicos. Esta comprensión de la relación entre el ser humano y la *geosfera* está cerca de la interpretación de la *noosfera* hecha por el matemático ruso N. Moiseev (1989) como gobernanza del sistema terrestre (Rindzevičiūtė 2018).

El concepto *noosfera* ha generado múltiples debates entre académicos sobre su interpretación (Galleni y Scalfari 2005; Levit 2000; Nordblad 2014; Oldfield y Shaw 2006; Samson y Pitt 1999; Sikorskaya 2016; Wyndham 2000, Casadesús 2014 entre otros). Tomando en cuenta las ideas de V.I. Vernadsky (1938) y P. Teilhard de Chardin (1959), a los que puede atribuirse el origen del concepto, la *noosfera* tiene dos acepciones: (i) el proceso de evolución biológica, que hace de la mente humana la fuerza geológica más poderosa, según V.I. Vernadsky; y (ii) la *cosmogénesis* hacia un horizonte escatológico, tal como la entiende P. Teilhard de Chardin.⁸ Sin embargo, la *noosfera* de V.I. Vernadsky, influenciada por la idea de *sobornost*, como una actitud colectiva hacia un valor espiritual, desarrollada por los filósofos eslavófilos ruso-ortodoxos de la época,

⁸ Un exhaustivo análisis de las diferencias en el concepto de *noosfera*, según P. Teilhard de Chardin y V.I. Vernadsky, respectivamente, puede encontrarse en G.S. Levit (2000).

reconoce que la esfera de la mente humana se desarrolla con el surgimiento de la conciencia como pensamiento reflexivo colectivo (Bischof 2007).

Esta interpretación de la *noosfera* permite examinar las convicciones internas y los valores colectivos e individuales que dan sentido a los artefactos tecnocráticos y sus tecnocracias, en la relación entre los seres humanos y la *geosfera*. Mientras que el paradigma *Technopoly* se basa en valores instrumentales, que cosifican la naturaleza y el consumo de la naturaleza por parte de los humanos, proporcionando una satisfacción espiritual (el llamado *fetichismo de la mercancía*, Kovel 2007), el hecho de incluir los valores intrínsecos de la naturaleza permite considerarla como parte constitutiva del ser humano en tanto que contribuye a su identidad cultural (James 2019). La espiritualidad, conectando seres humanos con lugares geosféricos, entrelazando seres humanos con paisajes y geoformas, es parte de la identidad cultural de la humanidad (Álvarez 2011).

La relación espiritual entre el ser humano y la *geosfera* está inmersa en la historia porque la esencia del ser humano a través del tiempo es la unión eterna con un lugar geosférico, contando de este modo las historias de su gente y su tierra. Esta dimensión espiritual esencialista (McIntosh 2008) amplía el aspecto biológico de la coevolución a un aspecto cultural, que considera la tierra como portadora de los valores de identidad en un sentido amplio de pertenencia y no de descendencia. La tierra se constituye en un espacio representacional simbólico de reencuentro, una geología de la vida, vivida a través de sentimientos de amor y sufrimiento, frente a un paisaje de múltiples formas geomorfológicas, como espacio fenomenológico, percibido por los sentidos, y al territorio que deviene un espacio epistemológico objetivamente conceptualizado y representado por la razón (Lefebvre 1991; Soja 2010).⁹ La tierra, como comunión del ser humano en comunidad con un lugar geosférico, es generadora de vida a través de comunidades de humanos y no humanos, abriéndose hacia lo trascendente y lo sagrado (Velasco 2007). Esta idea añade a la justicia ecológica una visión espacial: las injusticias ambientales y sociales se

⁹ H. Lefebvre (1991) enfatiza que existe una producción dialógica del espacio (en su sentido más espiritual, ya que la palabra griega *logos* significa espíritu, palabra o significado) que resulta del espacio percibido, conceptualizado y vivido (Günzel 2019).

manifiestan en un lugar geosférico repleto de significado, mientras que las iniquidades fuente de luchas sociales de poder y contra-poder cultural, social y económico, son a su vez espaciales. Al recordar y recuperar los valores de identidad albergados por la tierra (Lakhani y de Smalen 2018) y transmitidos a lo largo de generaciones humanas, la *geosfera* se convierte en un sustrato de materia viva, en un sentido físico, social, espiritual, y en guardián de nuestras memorias.

La energía de la cultura humana (Vernadsky 1938), que transforma los ciclos biogeoquímicos en nuestra relación con la *geosfera* a través de artefactos tecnocráticos, se convierte en un acto espiritual de una comunidad en comunión con la *geosfera*, expresando valores de identidad a través de la memoria contenida en la tierra. Una memoria que no solo constituye recuerdos vividos en las narrativas individuales, sino que nutren el inconsciente colectivo, siendo espacializadas en el imaginario colectivo, adquiriendo forma a través de paisajes y geoformas, que representan en el diálogo en la relación entre el ser humano y la *geosfera*. Esta experiencia vivida da al ser humano sentido de lugar como conocimiento espiritual, de interconexión con el mundo, la creación, la realidad, el cosmos¹⁰ (Nasr 1997; McIntosh y Carmichael 2015). La tierra como símbolo vivido nos pone en contacto con una realidad trascendente, lo Divino, el Creador, o cualesquiera que sean las palabras que queramos darle (Ricœur 1959) y se constituye en una manifestación de lo sagrado, una hierofanía (Eliade 1959). Al mismo tiempo, el acto espiritual se convierte y surge como un acto de justicia social, recuperando el recuerdo de nuestros antepasados en relación con un lugar geosférico, que es proyectado hacia el futuro de generaciones venideras como la obligación moral de hacer perdurar este recuerdo e identidad. Pero también se trata de un acto de justicia ambiental, reconociendo a la *geosfera*, sustentando y soportando comunidades de vida como acto de reconciliación con el ser humano, permitiendo su reconstrucción. De este modo, la identidad como un surgir del acto espiritual en el ser humano, un personar, (González 2008), adquiere una orientación moral (Taylor 1991).

¹⁰ La palabra *mundo* significa en griego *oikóumene* (tierra habitada) y *kosmós* (orden). Normalmente, los textos evangélicos (Jn 3,16) interpretan *mundo* como *oikóumene*, pero aquí se hace referencia a ambas acepciones en su sentido más *orteguiano*.

El concepto de *noosfera* es clave dentro del pensamiento geoético, proporcionando una base no solo moral sino de justicia en la relación entre los humanos y la *geosfera*. Adoptando el concepto de *noosfera* y bajo una clara influencia de la ecología humana radical (McIntosh 2012), la Geoética, a diferencia de la Ética de la Tierra de A. Leopold (1949) o la *Deep Ecology* de A. Naess (2008) abraza a la *geosfera* como un icono de lo sagrado, que permite trascender la agencia humana y reconoce al otro (Levinas 1997) y lo Otro como alteridad radical (Dussell 1996). Pero, también suma a la *ecología integral* (Francisco 2015) y supera el giro panenteísta (Rodríguez 2020), integrando elementos de la ecología personalista (Ballesteros 1995) y del humanismo descentrado (Riechmann 2019). El punto fundamental es que el concepto de *noosfera* introduce un aspecto espiritual a la Geoética, considerando una «ecología profundamente interconectada de la jerarquía de seres» (Torretta 2015).

De este modo, la *noosfera* permite una representación simbólica y, al mismo tiempo, espacial de las relaciones entre los seres humanos y la *geosfera* más allá de modelizaciones tecnocrático-económicas (Gerten 2018), proporcionando una interpretación alternativa de la realidad a partir de la tierra. La tierra constituye una realidad vivida a partir de los valores de identidad, que significan la comunión de la comunidad con un lugar geosférico, es decir, la esencia del ser humano. La tierra no es solamente interpretada como una construcción socio-política, un espacio de poder, ni tampoco como un lugar meramente geográfico, sino un espacio de representación simbólico donde los seres humanos interactúan entre ellos en un lugar geosférico, un interactuar que les relaciona a la *geosfera* misma. En este interactuar la *geosfera* deviene *actante*, considerando de este modo el propio poder del espacio (Rodríguez 2006). La *noosfera* destaca la existencia de una dimensión espiritual en los valores subyacentes a los artefactos tecnocráticos en la relación del ser humano con la *geosfera* a través de otros seres humanos a la vez que nos permite superar la dicotomía entre valores instrumentales e intrínsecos, o tecnocéntricos y ecocéntricos (Serafin 1987) conformando ambos valores identitarios, que proporcionan el sentido de lo que somos, nuestro sentido de pertenencia y de religación, y que permiten acercarnos a lo trascendente. El sentimiento de pertenencia (*cycle of belonging*, según McIntosh, 2016) está en relación con nuestro encuentro de ultimidad con el mundo (nuestro lugar en el

mundo), restableciendo el sentimiento de identidad y que McIntosh (2001) llama *Soil, Soul and Society*, en términos de ecología humana radical.

Finalmente, la *noosfera* permite representar la profunda conexión espiritual del ser humano con la *geosfera* a través de la memoria, almacenada en un lugar geosférico, que actúa en la inconsciencia colectiva como una voz interior, que reclama por la esencia humana (Javed 2012) y que emerge como energía de la cultura humana, que, a través de artefactos tecnológicos, transforma los ciclos biogeoquímicos de la *geosfera*, dando forma a innumerables paisajes y geoformas. La memoria albergada en la *geosfera* alberga un valor espiritual común que crea identidad. Así, V.I. Vernadsky afirma que la *noosfera* presupone la comunidad de toda la humanidad (Bischoff 2007), a modo de comunión espiritual o *sobornost*. En la coevolución entre la geosfera y el ser humano, la memoria y comunidad actúan como una cadena de transmisión de valores de identidad a lo largo del tiempo en referencia a un lugar, trata de la búsqueda humana individual y colectiva a través de la historia de su esencia, la unión eterna con un lugar geosférico: la tierra.

Hasta aquí hemos visto cómo la *noosfera* presenta dos dimensiones, una, material, y otra, espiritual. La dimensión material consiste en la transformación de los ciclos biogeoquímicos a partir de los artefactos tecnocráticos con los que los humanos se relacionan con la *geosfera*, a través de las relaciones sociales con otros seres humanos, mediante el poder del trabajo y el poder dialógico de las palabras. Esta dimensión da paso a otra complementaria, la dimensión espiritual, que es la identidad o el *sentido de pertenencia*, que subyace a los artefactos tecnocráticos. Efectivamente, la *noosfera* considera los valores espirituales de identidad, que dan a un individuo sentido de pertenencia a un lugar en relación con una comunidad, y que se almacenan en la memoria colectiva en relación a un lugar geosférico. De este modo, la *noosfera* aparece como un concepto geoético a la hora de plantear la gobernanza del sistema terrestre y como un modo de recuperar la religación del ser humano con la *geosfera*, a partir de las historias contadas, vividas y experimentadas. Esta forma de entender la unión del ser humano con la *geosfera*, a partir del *sentido de pertenencia* y comunidad, obliga, sin duda, a repensar nuestra relación con la *geosfera*

vista como una hierofanía, algo que abre el camino hacia un misticismo ecológico.

La noosfera como espacio de representación simbólica del sistema terrestre

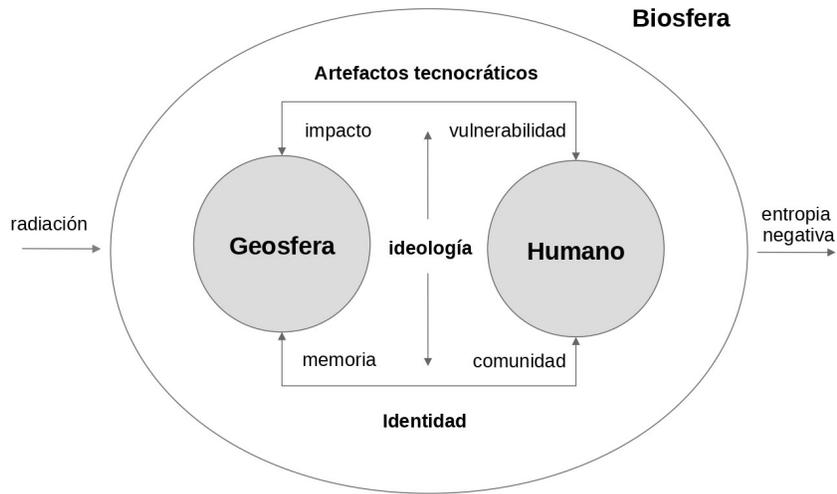


Fig.3- Representación de la *noosfera*

3.2. UN MISTICISMO ECOLÓGICO A PARTIR DE SIMONE WEIL

Seguidamente, introducimos el misticismo ecológico como una vía para superar la des-religación del ser humano con la *geosfera* a partir de una lectura, en clave ecológica, de la obra de S. Weil *Gravedad y Gracia*. Dos ideas fundamentales en la mística de la filósofa francesa son: 1) la voluntaria retirada amorosa de Dios antes de la Creación para que ese *vacío* pueda ser llenado con su gracia, que se revela en plenitud en la encarnación de Jesucristo (el verdadero amor de Dios está en su capacidad de apartarse de lo creado para dejar la libertad de ser); y 2) el enraizamiento en el trabajo para cultivar el espíritu de la relación con los otros seres humanos. A partir de aquí, el camino de S. Weil es un camino de *kénosis*, de vaciarse, de *desgravitacionarse*,

para así recibir la gracia: solo si nos vaciamos por dentro, estaremos preparados para recibir la gracia y transformar nuestras vidas; solo entonces podremos transformar el mundo.

Utilizando un lenguaje entre lo científico y lo espiritual, que hace de puente entre ciencia y fe, S. Weil integra cuerpo, mente y alma, para tratar finalmente las relaciones sociales. Mientras que la gravedad representa lo material, lo racional, la fuerza y el poder, la ley del hombre (González 1999), de la justificación, lo que nos apega al suelo, el raciocinio en el entender las cosas como causa–efecto; la gracia es lo sobrenatural, la justicia, lo bueno, la verdad. La gracia resulta ser como la *fuerza normal* de la Mecánica teórica. En Física, se define la *fuerza normal* como aquella que ejerce una superficie sobre un cuerpo apoyado sobre ella. Esta es de igual magnitud y dirección, pero en sentido contrario a la fuerza ejercida por el cuerpo sobre la superficie o gravedad. Así, la gracia nos salva de caer en el abismo. Gravedad y gracia, sufrimiento y amor son dos realidades de la Cruz y del Cristo. El amor encarnado en el sufrimiento de la Cruz es un acto de reconciliación, la vulnerabilidad de amar transforma el sufrimiento en un amor radical, que alcanza su plenitud en la confirmación de la promesa de la resurrección como redención.¹¹

A diferencia de otros misticismos que se centran en la mente, como el budismo (Ives 2017), alegando la vacuidad de la mente y la necesidad de la meditación para el cese de sufrimiento, o el sufí que enfatiza el aspecto cosmológico y metafísico (Javed 2012), S. Weil muestra claramente un misticismo racional-espiritual, de la mente y el corazón: «El uso de la razón hace que las cosas le sean transparentes al espíritu» (Weil 1994, 166). El cese del sufrimiento, de la gravedad, no viene desde dentro sino desde fuera, es algo que se nos otorga de forma gratuita como regalo, justificando que el sufrimiento alberga (es llenado por) el amor. De esta manera, S. Weil dibuja una creación que, aunque basada en una ley universal, se fundamenta en el intercambio de estados energético-potenciales: «La creación está hecha del movimiento descendente de la gravedad, del movimiento ascendente de la gracia y del movimiento descendente de la gracia a la segunda potencia. La gracia es la ley del movimiento descendente» (Weil 1994, 55).

¹¹ Edwards (2013) señala que la encarnación y la cruz revelan un Dios de vulnerabilidad divina en el amor, mientras que la resurrección señala la fuerza de ese amor para sanar y salvar.

Como dos fuerzas que se contrarrestan y se necesitan para alcanzar un frágil equilibrio disipativo (Prigogine 1996), de la misma manera que un aeroplano no cae porque hay una fuerza normal que la *impulsa* hacia arriba a lo largo de su vuelo, así es la gracia: un movimiento descendente que nos permite ascender. S. Weil presenta la gracia como una necesidad, porque necesita estar, porque si no el mundo no existiría, simplemente, caería en la nada (lo que la separa de un Dios contingente).¹² Nosotros, en cierta manera, somos los pasajeros de ese aeroplano, buscando entender el mundo, sentirlo, vivirlo. Se trata de iniciar un camino para quedarse vacío, de emprender un camino hacia la inmanencia para autotranscendernos. Nosotros somos el cristal a través del cual se nos presenta la aprehensión de Dios, la transparencia del cristal. Para L. Boff (Boff, 1996), la transparencia divina es la presencia de la trascendencia dentro de la inmanencia. Cuando ocurre esto, la realidad se vuelve transparente y Dios se manifiesta en el mundo no solo como una epifanía sino en diafanía: una *diakósmesis* como la define San Máximo el Confesor (Rossi 2000)¹³. Así, cuando amamos o sufrimos, además de un sentimiento interior desde dentro (movimiento inmanente), hay otro sentimiento que nos abre hacia fuera (movimiento trascendente), que resulta transparente para los otros que nos rodean. Como dirá el teólogo de la naturaleza D. Edwards (2006), este movimiento inmanente es el dador de vida, el Espíritu vivificante de Dios que media el poder de la vida de la resurrección como movimiento trascendente.

Hay que observar, hay que esperar, para ver a través de esa transparencia. S. Weil propone la espera (*l'attente*) para observar con atención (*l'attention*), como un ejercicio espiritual y antropológico para observar cómo Dios se presenta en el mundo a través del sufrimiento y del amor, expresados en la forma más radical posible: la Cruz. La Cruz no solo es escándalo como expresión de que la ley del hombre está muerta, según el filósofo y teólogo español formado en la teología de la liberación A. González (González 1999), sino que es amor radical, en el sentido de

¹² Sin embargo la gracia asociada al evento de la Cruz es en sí misma un acto contingente por su gratuidad (Edwards 2006)

¹³ “Esto significa que cómo vemos el mundo depende de cómo nos veamos a nosotros mismos; e igualmente, cómo nos vemos a nosotros mismos depende de cómo vemos el mundo. El modelo que tenemos del universo depende de nuestra visión de nosotros mismos. Esto significa que vivimos en un universo participativo de luz incorpórea y corpórea donde el observador y lo observado se entrelazan e interactúan.” (Rossi 2000, 39)

que Dios está junto con su Hijo amado en su sufrimiento,¹⁴ lo cual es el acto de amor por excelencia: el silencio vulnerable y amoroso ante el sufrimiento.

En definitiva, S. Weil postula un conocimiento de la realidad por el espíritu, a través de la razón, por medio del corazón, como órgano sentiente que, por medio de la sensibilidad, nos abre al sentimiento. Más allá de una *inteligencia sentiente*,¹⁵ que percibe por los sentidos y analiza por la razón, este conocimiento experiencial y espiritual, surgido de la atención en la espera, sugiere el papel del ser humano como observador del mundo del que forma parte y en el que Dios se manifiesta de forma transparente en nosotros y en la Creación. El hombre alcanza esa observación (contemplación)¹⁶ por su vaciamiento constante para poder percibir, es decir, recibir. La percepción, pero, sobre todo la experimentación del sufrimiento y del amor en el mundo, de la gravedad y la gracia, constituyen realidades últimas, no solo en el sentido de que explican lo anterior, lo previo, lo que antecedió, sino lo que da sentido de totalidad a lo que vendrá. Estar inmerso en este mundo, observando estas realidades últimas es a lo que nos exhorta S. Weil.

En este punto, podemos leer el mensaje de S. Weil en clave ecológica, es decir, cómo S. Weil da las pistas para un misticismo ecológico, un misticismo que puede ser interpretado como una ecología encarnada desde la Cruz. Veamos dos párrafos clave del capítulo «El Sentido del Universo» de su obra *Gravedad y Gracia* (1994). El primer párrafo dice:

Identificarse con el propio universo. Todo lo que es menor que el universo queda sometido al sufrimiento. Aunque yo muera, el universo continúa. Esto no me consuela si yo soy distinto del universo. Pero si el universo está en mi alma como un cuerpo más, mi muerte deja de tener para mí más importancia que la de un desconocido cualquiera. Y lo mismo mis sufrimientos. (Weil 1994, 173)

¹⁴ Cuando Jesús pregunta en la Cruz “Padre ¿por qué me has abandonado?” (Mt 27, 46), esto constituye el acto de fe más rotundo, pues, Dios no lo ha abandonado, está allí junto a Él. La pregunta se convierte en respuesta, en el hecho de preguntar sobre el silencio de Dios, Jesús ya acepta la existencia de Dios como acto de fe radical y absoluto. Así, cuando el hombre se pregunta por Dios, ya está aceptando a Dios, pues, Dios está en la pregunta del hombre.

¹⁵ El concepto de Inteligencia Sentiente postulado por el filósofo X. Zubiri reconoce la inseparabilidad de los aspectos sensibles e intelectuales del conocimiento humano (Corominas 2006).

¹⁶ “La contemplación, en su nivel más elevado, se considera que trasciende –por síntesis– la oración y la meditación, sin pensamientos ni palabras, por lo que tiende a la unificación, superando la dualidad.” (Mallarach 2019, 10).

Más adelante:

Asociar el ritmo de la vida del cuerpo con el ritmo del mundo, sentir constantemente esa asociación y sentir asimismo el permanente intercambio de materia por el cual el ser humano está envuelto en el mundo. Lo que nadie puede quitarle a un ser humano mientras viva: como movimiento en el que cuenta la voluntad, la respiración; como percepción, el espacio (incluso en un calabozo, aun con los ojos o con los tímpanos, mientras se viva, se percibirá el espacio). (Weil 1994, 174)

Si bien la *inteligencia sentiente* del filósofo español X. Zubiri (Corominas 2006) enfatiza que la realidad percibida por los sentidos es indivisible de la razón, hay realidades últimas que no pueden ser aprehendidas por los sentidos, más allá de su inmediatez, y que refieren a realidades últimas. La *inteligencia sentiente* necesita ser complementada por un conocimiento espiritual, del *corazón*, para poder describir ciertas vivencias del mundo, que nos ayuden a interpretarlas, poniéndolas en contexto de modo que permitan soportar nuestra existencia. Esto significa captar, en su plenitud, el amor o el sufrimiento no como un proceso de percepciones, sino como aprehensiones totalizadoras de la realidad, que son interpretadas a la luz de experiencias vividas, tanto individualmente como en comunidad.

Se trata de aquellas vivencias de realidades últimas, de alteridades radicales y totalizadoras experimentadas por del *corazón*, a partir del amor y el sufrimiento. El nacimiento y la muerte son dos realidades últimas en la historia del ser humano. Toda la creación está sometida a un ciclo de nacimiento y muerte, pero que, por ser cíclico, comporta permanencia. Se trata, pues, de un proceso coevolutivo. Al igual que desde un punto de vista biológico con la desintegración del cuerpo, nuestros átomos pasan de nuevo a formar parte de la *geosfera*, así también morimos para quedarnos en las memorias de los seres queridos, y en los lugares que nos han visto nacer y crecer; aquellos lugares que amamos y donde amamos; aquellos lugares que hemos transformado con la fuerza de nuestro trabajo en comunidad y en comunión con la geosfera. La *geosfera* entera, se convierte en un recuerdo permanente de lo que fuimos, de lo que somos y de lo que seremos, albergando el recuerdo colectivo de generaciones pasadas y de la historia humana, pero también de la geosfera misma desde que se formó, situando al hombre en el devenir geológico. Quizás no

podamos vislumbrar aún con exactitud de dónde venimos o a dónde vamos, pero nuestra presencia en el ahora se extiende a través de una existencia geosférica, desde la creación.

Este devenir en términos geológicos, de miles de millones de años antes de que la vida humana existiera tal y como la entendemos hoy, ha configurado nuestra evolución. Hemos coevolucionado con la *geosfera* y somos el resultado de esta coevolución. Nuestra identidad viene definida por la permanencia en el cambio, pues nacemos y morimos para quedarnos, para hacer historia, para contribuir a la historia, y durante este nacer y morir, nuestro vivir experimenta amor y sufrimiento. ¿Qué lectura podemos hacer de ello, en términos ecológicos, en un momento en que estamos confrontados a una guerra ecológica de dimensiones planetarias, detrás de la cual se parapetan modelos ónticos de la realidad: la visión del mundo por el hombre y la visión de Dios del mundo interpretada por el hombre? En cuanto a esta última, ¿dónde y cómo se engarza el surgir de Dios en la historia del mundo?¹⁷

Estas preguntas remiten a las siguientes: ¿qué es real? y ¿cómo percibimos, conocemos, analizamos e interpretamos esta realidad del mundo, una realidad que remite a nuestra religación con el mundo? En definitiva, se trata de examinar lo que define nuestra identidad humana de forma radical. A. González sugiere que es en el *personar* de los actos compartidos en nuestra propia carne lo que define la identidad humana, religándonos con el mundo real, con la realidad (González 2018). El misticismo ecológico, que deriva de la interpretación de S. Weil sugiere una relación más íntima de identidad, como una relación pericorética donde el hombre y el mundo, manteniendo su individualidad material, entran en comunión con Dios, formando una unión espiritual (recuperando el sentido esencialista según A. McIntosh, 2008). Pero, por el hecho de compartir el mismo aire en el respirar con otros seres humanos, pisar el mismo suelo, beber la misma agua... la identidad no es aquello que distingue al ser humano individual de los demás,

¹⁷ R. Panikkar (2007), teólogo español en el campo del diálogo interreligioso e intercultural, ha interpretado que Dios crea el mundo y engendra a su Hijo en un mismo acto. Esto obliga a Pannikkar a buscar una manera de superar el panteísmo, más allá del panenteísmo, con una propuesta cosmoteándrica cuyo punto de partida es J. Moltmann (1985) cuando sugiere a este respecto una relación trinitaria. Sin embargo, R. Panikkar se diferencia claramente de J. Moltmann en cuanto a su propuesta ecológica: el “uso racional de los recursos” o “una explotación blanda” no son más que una prolongación de la agonía a la cual el hombre ha sometido a la Tierra, buscando el beneficio de unos pocos (Meza 2010).

sino aquello que lo hace común a los demás (estamos religados entre nosotros mismos). La identidad se convierte así en la comunión espiritual con el otro, en relación a un lugar geosférico, que trasciende lo material, porque esta relación está basada en el amor y el sufrimiento. Por tanto, la identidad la definimos aquí respecto a un nosotros, como la comunión espiritual (inmanente) con el otro, formando comunidad, a través del poder del trabajo y la palabra en relación a un lugar geosférico, trascendiendo lo puramente material, porque la relación está basada en experiencias espirituales últimas y radicales de amor o sufrimiento.

Pero, ¿dónde emerge esa persona que sostiene la identidad humana? ¿no es, acaso, en las experiencias totalizadoras del amor y el sufrimiento del *corazón*? ¿no es, acaso, durante el corto periodo entre el nacimiento y la muerte, llamado vida, que el amor y el sufrimiento nos hacen sentir vivos? ¿no puede equipararse este vivir a una fuerza gravitacional más fuerte que la gracia, que nos mantiene en este mundo, pero que, por la propia existencia del amor que vislumbramos, nos hace pensar que hay algo que nos *tira* hacia fuera de este mundo? ¿no será que, en ese lazo entre sufrimiento y amor, en ese juego de fuerzas, está la clave del misterio de la vida como algo *tremendum et fascinans*, que nos deslumbra, que provoca el pasmo y la admiración?

Aceptar por la fe que en la Cruz se encuentra el Hijo de Dios encarnado aporta una dimensión extraordinaria al problema de la desreligación del hombre. Así como Jesús concibe el mundo como el lugar de la revelación de Dios (Edwards 2013), la relación del ser humano con la *geosfera* conlleva la relación con Dios. De este modo, todo toma una dimensión radicalmente nueva, el universo no tiene un carácter determinista de causa–efecto sino de todo relacionado con el todo, a partir del amor y sufrimiento. Dios se encarna en el hombre Jesús de Nazaret y, por ello, también el mundo, toda la creación *participa* de esta encarnación. Dios no solo se encarna en un hombre pobre, nacido en la pobreza, y que da testimonio de esta pobreza, sino que, por el testimonio del amor de Jesús al Padre, su encarnación se hace partícipe a los pobres, que sufren las injusticias de la tierra, y a una tierra que también es expoliada y pobre. La Encarnación hace partícipe, de forma radical, la esencia divina en todas las cosas creadas. La esencia divina constituye la razón, el logos por la cual todas las cosas tienen un propósito en la economía de la

creación, ofreciéndose a Dios en una unión contemplativa de conocimiento y amor (Torretta 2015)¹⁸: «El significado del Logos nos remite a un orden racional que todo lo abarca que une la naturaleza, la sociedad, los seres humanos individuales y la divinidad en un gran cosmos con el significado teológico cristiano de Cristo, en, a través y por quien todas las cosas son creadas» (Rossi 2000, 37) y «en quienes vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser» (Hech. 17,28). Es por ello que puede aseverarse que se encuentra a Dios en todas las cosas: ver a Dios en todas las cosas nos llama a la relación mística con toda la creación (Álvarez 2019).

El silencio de Dios en la Cruz, interpretado desde una visión ecológica, es el sufrimiento de una tierra pobre, que alberga hombres pobres material, pero también espiritualmente; por tanto, la humanidad entera, porque nadie es salvado por antelación sino es por gracia. Es a través del silencio del sufrimiento que Dios habla por medio de su Hijo encarnado en esta pobreza integral, material y espiritual, la del mundo y la del ser humano; un sufrimiento que genera compasión y amor en un mundo crucificado. De este modo, la *geosfera*, participada de la encarnación de Dios en el hombre, se convierte en una *geofanía*. Parafraseando a San Juan Damasceno podemos decir que la *geosfera* es el icono de Dios. Interpretando la iconología de San Juan Damasceno, la encarnación hace posible la participación ontológica entre la imagen sagrada –icono– y su modelo (Caballero 2008). De este modo, la *geosfera* constituye la representación icónica que revela la voluntad de Dios en la creación (Caballero 2008) por la que la comunión de la humanidad, no solo *en* sino *con* un lugar geosférico hierofánico representa la *extensión del Cuerpo Místico de Cristo*, encarnado en el mundo, es decir la Iglesia.¹⁹ Así, «la misión de la Iglesia es la misión de Cristo, que es la reconciliación, unificación y glorificación, no solo de los seres humanos, sino de todas las cosas del universo» (Rossi 2000, 36).

Esta *ecología encarnada* desde la Cruz supone una visión alternativa a las dos interpretaciones ecoteológicas en la relación Dios–ser humano–creación, una que hace una lectura moral en la que

¹⁸ En este sentido, podríamos decir como el obispo anglicano Frederick Temple: «Dios no hizo las cosas, sino que hizo que ellas se hicieran a sí mismas» (Casadesús 2012).

¹⁹ Para entender con más detalle la aproximación a este concepto, ver *Kenotic revolution, revolutionary descent: The Spiritual Politics of Dorothy Day* (Izuzquiza 2005).

hombre y mujer deben ejercer como buenos administradores de la creación, frente a un espiritualismo cosmológico y animista, que ve la Tierra como un organismo viviente. La *ecología encarnada desde la Cruz* obliga a plantearnos la cuestión de la radicalidad cristiana de la Cruz, una Cruz que es balanza y palanca como dijo S. Weil. Bajo esta interpretación ecológica, Dios aparece como una forma de conocer la realidad que consiste en experimentar el mundo a través del amor y el sufrimiento.

Si adoptamos esta interpretación, podemos ver cómo S. Weil propone un camino válido para caminar y resistir entre las trincheras de las guerras ecológicas que azotan nuestro tiempo. Ese es el camino de la atención en la espera, que nos invita pacientemente a observar nuestro alrededor para poder discernir en nuestro *corazón* el equilibrio de fuerzas, que están batallando en el mundo, la de la gravedad y la de la gracia. Tomar este camino supone un frenazo a la vida diaria que llevamos, al estilo de vida que vivimos; es una actitud que resiste a la gravedad, a caer, e impulsa a iniciar una búsqueda de la gracia, que nos sostenga como seres humanos.

Pero, esta interpretación también supone una praxis ecológica para hombres y mujeres; lejos de grandes declaraciones morales y discursos ecoteológicos, es una llamada a examinar desde nuestro *corazón* cómo nos relacionamos con los otros en el mundo, no solo observar al otro sino observar al mundo para poder observar al otro: parar, sentarse, observar y escuchar a nuestro *corazón*, discernir... Dudo que, ante esta atención en la espera, una vez nuestro *corazón* haya visto, oído, sentido, palpado y degustado el amor y el sufrimiento del mundo, podamos, si somos verdaderos hombres y mujeres, quedarnos inmóviles al borde del camino.

Si aceptamos que la ciencia no puede explicar, en su totalidad, el misterio de la vida, hay que *abrir el corazón* porque el misterio es para ser vivido y no solo para ser entendido, resuelto, desmembrado en partes y analizado. Así es posible encontrar a Dios allá donde hay sufrimiento, porque Dios no calla, sino que habla a través de los más vulnerables. Es en esas situaciones donde Él se revela, y es en este sufrimiento del mundo donde Dios se hace hombre, donde está Cristo crucificado que nos habla y que pide que le miremos y que le reconozcamos. Es bajo la

Cruz donde se nos confiere la gracia. No se nos pide ni tan siquiera que actuemos, sino que miremos con el *corazón*, que lo *abramos* y que demos el salto hacia la fe para decir: «verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (Mc 15,39).

3.3 CONSTRUYENDO UNA GEOÉTICA SOBRE UNA TEOLOGÍA DE LA TIERRA

La *noosfera*, como interpretación de la coevolución de un espacio percibido-concebido-vivido, nos permite avanzar hacia la esencia del ser humano, su sentido de identidad como comunidad humana, que, por vínculos del trabajo, es capaz de crear una cultura alrededor de artefactos tecnocráticos con los que esta comunidad se relaciona y transforma un lugar geosférico, entendido como una hierofanía, una manifestación de Dios encarnado en el mundo. En palabras más simples, la *noosfera* permite representar la comunión de la comunidad humana con la *geosfera*, entendida como una manifestación de lo sagrado, lo que permite al ser humano encontrar su esencia, su ultimidad²⁰ en el mundo.

Ante este presupuesto, se erige el *Antropoceno*. El Antropoceno constituye la expresión transhumanista de un ser humano que vive preocupado por la exaltación de su *ego* y el anhelo del dominio científico, que debe explicarlo todo por sus ansias de control y eficacia de la naturaleza, incluyendo a los otros seres humanos que le rodean. El Antropoceno muestra un ser humano que se ha perdido a sí mismo, que ha quedado deshumanizado y des-religado del mundo, de la creación y de sus coetáneos.

Hablar de la des-religación significa pensar cómo hemos perdido todo vínculo y contacto con la realidad. El ser humano, un ser de interpretaciones que percibe el mundo no solo por sus sentidos sino por sus sentimientos de amor y sufrimiento, experimenta ahora el mundo a partir de la traducción traidora de instrumentos tecnológicos y complejos modelos socio-ecológicos (Bellaubí 2021). En el transhumanismo cibernético, los artefactos tecnocráticos y la tecnología más allá de permitir relacionarnos con la *geosfera*, transforman la percepción que tenemos de ella

²⁰ Por *ultimidad* entendemos no solo lo que es último en el acontecer del tiempo sino lo que explica todo lo anterior acaecido y “lo que da sentido ultimo a nuestra vida” (Corominas 2020).

e influncian nuestro comportamiento hacia ella (Prada-Rodríguez 2019). La realidad percibida es traducida por artefactos tecnocráticos: conocimiento, tecnología, instituciones... que amagan el anhelo infinito del hombre de poder, poseer y controlar. Pero, ¿poder para qué? Cuando el mundo es ya tan injusto, ¿cómo se puede tener poder sobre el pobre? ¿cómo puede dominarse al que (y lo que) ya ha sido pisoteado e ignorado cientos de veces? ¿se puede tener poder sobre la injusticia?

Este es un mundo en guerra, de múltiples e innumerables guerras ecológicas, que pretenden aniquilar no al planeta sino al hombre y cuanto le rodea. Cualquier bien relacional (Latouche y Harpages 2011) debe ser convertido en objeto de consumo o debe ser fetichizado : la naturaleza con los deportes de aventura, la amistad con Facebook y Whatsapp... todo aquello que nos hace humanos debe ser aniquilado, borrado, para adquirir el máximo control, pues el control es la máxima expresión del poder: el control de las mentes, del comportamiento y del *corazón*, que ya ha dejado de existir (Bellaubí 2021). El objetivo es la aniquilación no de la especie humana sino del sentir humano. Los humanos serán máquinas; no hay que temer a la inteligencia artificial sino al propio humano que se ha des-religado y convertido en el *ángel caído*, un esclavo del propio esquema de la ley (González 1999), que ha configurado alrededor suyo un complejo sistema de causas y efectos, un *ángel* que ya no sabe ni de dónde viene ni a dónde va.

El espíritu de nuestro tiempo (González 2005; Costadoat 2007) se manifiesta en forma de guerras ecológicas, entendidas como el daño y el sufrimiento infringidos a los seres humanos y a la *geosfera*, que resulta en una abrupta transformación de las relaciones entre ambos, de modo que afectan negativamente a la preservación de las dinámicas del sistema terrestre y la conservación de la cultura humana como fuente de sabiduría y amor. Tales signos se manifiestan en el calentamiento global del planeta, el aumento de la frecuencia y magnitud los desastres climáticos, la desaparición acelerada de biodiversidad, el aumento de la brecha de pobreza, de conflictos relacionados con recursos naturales, la pérdida de tierras arables pero también de bosques, la desaparición del patrimonio cultural como lenguas y saberes tradicionales, la aparición de enfermedades relacionadas a la pérdida de equilibrios de los ecosistemas (como la

Covid-19)... y demuestran que el ser humano es en gran medida el responsable en la irrupción y degradación los ciclos biogeoquímicos de la *geosfera* de cuya estabilidad depende la evolución de la biosfera que no es capaz de mantener su propia *autopoiesis* (Maturana y Varela 1984),

3.3.1 ¿Reconstruir o deconstruir?

El espíritu de nuestro tiempo nos obliga a adoptar una hermenéutica diatópica (Panikkar 2000) de hechos, que implica una constante interpretación y discernimiento de experiencias vividas. Durante mucho tiempo, la Filosofía y las ciencias han tratado el hombre histórico, el hombre en su quehacer y su evolución histórica. Pero, el sentido de espacio siempre ha quedado desplazado o relegado a un segundo plano, como agente pasivo. Sin embargo, historia y espacio son inseparables, puesto que el devenir del tiempo construye la historia en un lugar percibido, conceptualizado y, finalmente, vivido. Las injusticias en la historia son injusticias espaciales (Soja 2010), que suceden en un lugar determinado y en referencia a un lugar determinado. Se reconfiguran territorios en zonas de producción extensiva explotando mano de obra barata, la *gentrificación* desaloja barrios desplazando a población vulnerable, se cultiva con productos químicos prohibidos campos agrícolas para el beneficio de corporaciones y multinacionales, en detrimento de la salud pública. La injusticia es espacial, y esta espacialidad permite la supervivencia de la misma injusticia. La injusticia espacial y la espacialidad de la injusticia están conectadas, así por ejemplo bajo políticas de re-conversión económica se cierran minas, lo que provoca la desaparición de los pueblos que se convierten en fantasmas del pasado; se fomenta el éxodo rural hacia las ciudades, con el consiguiente incremento de la demanda de energía, hay despoblamiento rural y aumento de zonas de marginalización social y económica en las periferias urbanas... en definitiva, el *espacio geosférico* es profanado.

Como ya hemos dicho, la identidad humana de ser aquello que nos hace iguales a los demás radica en su profunda unión con la *geosfera*, conformando la *tierra* como elemento simbólico. Imaginemos las montañas, que percibimos físicamente por los sentidos como sensaciones, en su significado concebido a partir de signos y conceptos por medio de cartografías o modelos

ecológicos surgidos de la razón, pero también la montaña como algo vivido que adquiere un carácter simbólico a partir del despertar de la sensibilidad de los sentimientos y conlleva la esencia de pertenecer a un lugar en el mundo (no por descendencia sino como una vivencia). Uno puede decir que la gente hace al lugar y el lugar hace a la gente. La *geosfera* que se manifiesta en ríos, montañas, mares, lagos... sostiene todos los ciclos biogeoquímicos de la vida hasta el punto que podría decirse que somos un conjunto de átomos prestados de las rocas (Tucker 2004). Pero, la *geosfera* también alberga las memorias de cuantos por allí pasaron y vivieron, los montañas vieron pasar peregrinos, los campos dieron sus frutos y cosechas a los agricultores, los mares vieron navegar veleros... El espacio no solo es un espacio de poder, en un sentido geopolítico, sino que tiene un poder en sí mismo, en un sentido espiritual. El ser humano es un ser espacial, que crea y modifica los espacios, pero, a su vez, estos espacios lo transforman, no solo física sino también social y espiritualmente. La *geosfera* es una parte constitutiva del ser humano no solo en un sentido material sino en un profundo sentido espiritual. Ello implica que la forma en como nos relacionamos con la *geosfera* depende de cómo nos relacionamos con los otros seres humanos y en definitiva como nos comprendemos a nosotros mismos. La forma como la *geosfera* es percibida y concebida obedece a un conflicto en la dicotomía de valores utilitaristas, que buscan su provecho como recurso o, por el contrario, tiene en cuenta únicamente su valor intrínseco, que la considera como un organismo vivo (Marietta 1979) en el sentido de que es generador de vida. Como hemos visto, el concepto de *noosfera* permite una representación simbólica que, a través del concepto de *tierra* como espacio vivido, supera la dicotomía de valores utilitaristas e intrínsecos, viendo al ser humano en comunión con la *geosfera*, y la *geosfera* participando del ser humano. A partir de aquí, es posible deconstruir visiones antropocéntricas o ecocéntricas, y volver reconstruirlas, entendiendo que nuestros sentimientos, emociones y sensaciones con respecto a otros seres humanos están incrustados en los ríos, los mares... y ellos forman parte de nosotros, de modo que nos realizamos como seres humanos con ellos, no solo en un sentido biogeoquímico sino esencialista, superando concepciones animistas (la *geosfera* como ente viviente sagrado) o organicistas, que refieren a Gaia como parte de un todo cósmico orgánico.

De esta forma, las montañas aparecen como majestuoso esplendor de la naturaleza que alberga en sus entrañas el mineral portador de un beneficio para la humanidad. El minero extrae el mineral, un mineral que es procesado en una planta metalúrgica para producir un fino metal. Un metal que se transforma en un superconductor, un superconductor que forma parte de un chip de un láser de última tecnología, una tecnología que puede aliviar o curar el cáncer de un/a joven postrado en una cama de hospital. Un minero que, con otros mineros, forma una comunidad de mineros en torno a la mina, una comunidad de mineros que, con su trabajo, obtuvieron la más preciada materia prima, que hace posible el sanar, pero que al mismo tiempo unidos como comunidad a la mina, una mina que crea sentimiento de pertenencia a una comunidad que crea espacio social y que, cuando ya no da más mineral, queda en la memoria de lo que fue y a qué sirvió. La mina en la montaña alberga la memoria de los mineros. Esta es una relación *pericorética*, de participación en comunión, donde el trabajo del hombre y la mujer los unen a la *geosfera* junto con otros hombres y mujeres, creando comunidades de vida y proporcionando una identidad que esta subyacente en los artefactos tecnocráticos (tecnología, conocimiento, instituciones). La identidad fraguada en la comunión del minero con la mina a través de una comunidad y una memoria colectiva, reside en la *tierra* como elemento simbólico. Del minero hacia la mina, pero también de aquellos que sanaron gracias al metal extraído, se desprende una actitud de humildad y respeto por lo que nos ha sido otorgado, un sentimiento de gratitud y reverencia hacia la *geosfera* y hacia la vida, a su vez, la mina y su fruto mineral adquiere su propósito en relación a la creación (Torretta 2015). S. Weil (1949), J. Tischner (1989 y 2005) y Dussel (1996), ponen énfasis en que el sentido de comunidad implica que el trabajo toma un significado diferente de cómo es entendido en la sociedad de consumo como medio de producción. En una comunidad, el trabajo se convierte en un medio relacional que obliga, en lugar de otorgar derechos, porque la comunidad no difumina a la persona, ni enaltece al individuo sino que lo promueve a la relación con el otro, a partir de la dignificación del trabajo.²¹

²¹ En la encíclica *Rerum Novarum* (1891), el Papa León XIII ya afirmaba enérgicamente: «el trabajo se ha convertido en una simple mercancía dentro de un entorno económico que da primacía a un mercado libre y en la explotación no regulada de los trabajadores» (Colell 2015, 124).



Fig.4- Mineros en oración, Mina Stara Jama en Zenica, Bosnia y Herzegovina (Foto: Dado Ruvic)

3.3.2 La opción preferencial por la tierra y por los pobres

Llegados a este punto, podemos aproximarnos a la espiritualidad como todo aquello que va más allá de una existencia plana, funcional, superficial o puramente material, que se abre al alma²² del hombre/mujer como intimidad y ultimidad, dando significado a nuestra vida. Para Latouche y Harpages (2011), los bienes relacionales tienen un contenido interpersonal y son inmateriales. Según esta idea, la *geosfera* es un bien relacional en tanto que sustenta comunidades de vida y es *dadora* de vida y contiene una clara connotación espiritual. Esta experiencia espiritual, o conocimiento metafísico, del ser humano con su realidad geosférica supone un encuentro con la trascendencia totalmente otra, hasta el punto de resultar incompresible, paradójica y absurda (Vattimo 1996); se constituye así el misterio de la vida y la muerte, del sufrimiento y del amor.

Como hemos visto previamente, en la relación con el ser humano, la *geosfera* se refiere a una realidad espacial percibida por los sentidos (el medio físico geográfico como paisaje y geoforma) que es conceptualizada, a través de la razón, como un territorio o construcción político-social, que es interpretada como experiencia vivida y experimentada por las emociones del amor y

²² El alma y el espíritu son similares en el modo en que son utilizados en la vida espiritual del creyente, pero son diferentes en sus referencias. El alma es el punto en el que nuestro ser se conecta espiritualmente con Dios (McIntosh, comunicación personal).

sufrimiento, dando lugar a la *tierra* como espacio geosférico de representación simbólica de la identidad. Pero, además, la *geosfera* es interpretada como una hierofanía, una representación icónica de una realidad que nos revela y participa de lo trascendente como fuente última de la creación (Caballero 2008) y que vivida en comunión por la comunidad humana, da lugar a esa *tierra* que sostiene la vida biológica, social y espiritual.

Si la ecosofía entiende la unión del alma humana con la naturaleza, reconstituyendo la unidad de la existencia y la interdependencia (Wahl 2017), mientras que la ecoteología se refiere a la relación del ser humano con la naturaleza como lugar privilegiado de revelación de Dios (Da Paixao 2019), entonces a partir de una visión esencialista en la relación de ser humano con la *geosfera*, el misticismo ecológico puede entenderse como el despliegue y la articulación de la dimensión divina en nuestra profunda experiencia espiritual o el arte de estar presente en la experiencia de Dios, tal como se revela en la tierra sobre la que caminamos (Shano 2010). De esta manera el misticismo ecológico integra ecosofía y ecoteología, pero, además, permite una praxis ética, un activismo espiritual. De la misma forma que M.L. King, Jr. afirmaba que «el poder sin amor es imprudente y abusivo, y el amor sin poderes, sentimental y anémico» (King 1986, 38), A. McIntosh (2015) afirma que el poder del activismo sin sentimiento espiritual de pertenencia es temerario, y la espiritualidad sin el poder de transformar es sentimental.

Asumidas estas precisiones, la cuestión que se deriva es si es posible una ética de la *geosfera* que, anclada en la *Teología de la Tierra* (McIntosh, 2008),²³ permita, en su sentido más genuino, a partir de *identidades espaciales compartidas* de espacios geosféricos, superar el trauma de la dicotomía entre valores utilitaristas e intrínsecos, que sigue enfrentando a los seres humanos entre ellos y con la *geosfera* en guerras ecológicas.

Una ética de la *geosfera* implica asumir la interconexión de los seres humanos con la *geosfera*. El sufrimiento de los primeros se refleja en estructuras espacialmente injustas, una injusticia

²³ A. McIntosh (2008) utiliza el término originario *Land Theology* para referirse a la cuestión de la distribución, regulación y asignación de la tierra en referencia a la justicia ecológica, considerando el aspecto sagrado de la tierra y su importancia en la reconstrucción del sentido de comunidad a partir de la visión de la ley de Moisés del Antiguo Testamento.

espacial que hace perdurar los modelos de pobreza humana y el expolio de recursos naturales, y que genera un ciclo de sufrimiento y violencia inacabable, creando espacios sociales injustos (Soja 2010). Las injusticias sociales se proyectan ocupando y explotando espacios, que se convierten en espacios de desigualdades sociales y económicas, espacios no reconocidos, vacíos de contenido humano (aunque pueden estar habitados), sin memoria, de identidades perdidas, y que generan realidades injustas.

Este ciclo de sufrimiento solo puede romperse con el amor a la tierra, que significa el amor a los otros. Efectivamente, nuestras relaciones con los otros determinan cómo nos relacionamos con la tierra o, como decía J. Cone: «Las personas que luchan contra el racismo blanco, pero no logran conectarlo con la degradación de la tierra son antiecológicas, lo sepan o no. Las personas que luchan contra la degradación ambiental, pero que no incorporan en ella una lucha disciplinada y sostenida contra la supremacía blanca son racistas, lo reconozcan o no» (Cone 2001, 23).

No se trata simplemente de una redistribución equitativa del espacio y de los recursos, sino un reconocimiento del otro y de los (sus) espacios vividos, por los cuales la *geosfera* se constituye también en un ser común entre nosotros y con el cual nos relacionamos, configurando nuestra identidad a partir de las memorias que alberga: las historias vividas de nuestros antepasados en relación con un lugar geosférico. De este modo, el ser humano toma autoconciencia de un espacio común vivido. El ser humano se convierte en la voz, en el acto reflejo de la *geosfera*, y la *geosfera*, a su vez, no solo deviene fuente de vida en sentido biogeoquímico sino en el sentido espiritual, sosteniendo comunidades de vida, superando la «illusion of separation» (Wahl 2017).

Precisamente, es la apertura hacia una realidad que imbrica lo material con lo espiritual, una realidad que puede explicarse e interpretarse a la luz de un espacio simbólico vivido, es lo que permite comprender que la esencia del ser humano se constituye en base a su relación con un espacio geosférico, dando lugar a la *tierra*. Esta *comuni3n* (o un3n en comunidad), en su sentido pericor3tico de participaci3n entre el ser humano y la *geosfera* permite interpretar qu3 hacemos

en este mundo (más allá de lo que somos), como parte de un proceso, de un devenir más grande, algo que permite al ser humano religarse de nuevo, encontrarse con su ultimidad, que lo explica y lo trasciende. Es aquí donde la ecosofía se convierte en ecoteología, para devenir misticismo ecológico. El *sentido de lugar, de pertenencia*, supone tomar en serio la Encarnación, la inmanencia de Dios dentro del amor y sufrimiento de nuestro mundo. Tener un sentimiento de pertenencia a un lugar geosférico es, particularmente, importante en un mundo en el que muchos han perdido el sentido del hogar, y que también nos proporciona un sentido de pertenencia a una comunidad, al Cuerpo místico de Cristo (Shano 2010), es decir, la Iglesia.

De la misma manera que Dios encarnado en Jesús lo hizo en este mundo para interpretar el misterio de la vida, para darle vida, no podemos pretender comprender a Dios solo bajo conceptos ontológicos o epistemológicos (eso sería un reduccionismo de la razón) sino que necesitamos partir de su existencia como presupuesto, es decir, desde la fe, como una realidad que permite interpretar la vida del ser humano insertado en el mundo, a través del amor y el sufrimiento, como un conocimiento espiritual que nos revela a Dios²⁴. Es la encarnación del Hijo de Dios, Jesucristo, en un tiempo y espacio determinados, en una historia, la que hace transparente y revela el misterio de la vida, a la que da plenitud, puesto que da pleno sentido al movimiento inmanente-trascendente del Logos divino: «Si descubrimos en la naturaleza de nuestro mundo las *huellas de Dios*, entonces también podremos descubrir la *imagen de Dios* en nosotros mismos» (Moltmann 1985). Sin embargo, aunque esta revelación es plena, no se realiza en su totalidad, pues, como argumenta el teólogo alemán J. Moltmann (Beltrán 2013), aceptar por la fe que el Crucificado es el Hijo de Dios significa aceptar la promesa de la Resurrección, la esperanza de la Resurrección, una esperanza que, a su vez, alimenta la fe.

Si las *comunidades de vida* en Jesucristo se convierten en el Cuerpo místico de Cristo, al cual llamamos Iglesia, cabe preguntarnos: ¿qué papel tiene, entonces, la *geosfera*? La *geosfera* constituye el icono del rostro de Dios, su representación icónica, por la que el ser humano en comunión de vida, y por extensión la Iglesia, tiene una relación sacramental. De este modo, la

²⁴ “El acceso a Dios no es aquí científico, sino ético. A Dios no se llega como «La Causa» (última), sino como «El Bien» (supremo): desde nuestra exigencia, y necesidad, del bien absoluto” (González Faus 2021, 10).

Iglesia en un lugar geosférico, se hace presente y se realiza en la *tierra*, y por lo cual esta Iglesia se reencuentra con su esencia. Como dice San Juan Damasceno, el icono es espejo y enigma (Caballero 2006): el espejo refleja la *geosfera* agonizante y dolorida donde el Cristo sufriente esta encarnado, al mismo tiempo que esconde el enigma de la belleza de la creación y visualiza el *nuevo* hombre. Efectivamente, según Máximo el Confesor (580-662), uno de los padres de la Iglesia, «no conocemos a Dios en su esencia, sino por medio de la magnificencia de Su creación y la acción de Su Providencia que nos presentan, como en un espejo, el reflejo de Su Bondad, de Su Sabiduría y de Su Potencia infinitas» (Máximo el Confesor, 1997, 23). Es de este modo, en la contemplación mística del icono, que la Iglesia universal, como Cuerpo místico de Cristo que contempla al Padre, se convierte en una iglesia arraigada y con sentido de pertenencia a un lugar, una iglesia con identidad, en una iglesia no solo *en* sino *de la tierra* como extensión del Cuerpo místico de Cristo.²⁵

3.3.3 Una ecología encarnada desde la Cruz

Partiendo de la teoría de la praxis de A. González (2021), podríamos decir que el surgir de la naturaleza²⁶ en el personar del hombre, lo que le confiere su identidad humana, se manifiesta radicalmente en su plenitud en el Cristo encarnado. Pero no solo eso, sino que la naturaleza divina de Jesucristo se encarna en un mundo material. La Encarnación supone, por tanto, la presencia constitutiva de Dios en el mundo físico (*Jn* 1,1-8) a través de Jesucristo. En la humanidad de Cristo está la gran reconciliación con el *humus* de la *geosfera* (Colell 2015),²⁷ la capacidad de Dios para superar la alteridad entre Creador y criatura (*Fl* 2:8), o en otras palabras:

²⁵ El concepto de Cuerpo místico de Cristo debe entenderse en este contexto, según la interpretación de D. Day (1952), del misticismo que nos aboca a lo social y político, un “misticismo de ojos abiertos”, o aquello que en la tradición ignaciana está llamado a “buscar y encontrar a Dios en todas las cosas”, es decir, a ser contemplativo en la acción (Izuzquiza 2005). “Ignorar esa visión mantiene a los creyentes y a sus Iglesias encerrados en la irrelevancia mientras en el mundo real se desarrolla un terrible drama de vida y muerte” (Johnson 2015, 286)

²⁶ De nuevo, entendemos naturaleza en sentido amplio, como mundo, creación, cosmos.

²⁷ No se está insinuando aquí que el universo es la encarnación de Dios o que la creación es el Cuerpo de Dios, sino que la Encarnación da pleno sentido a la creación. La creación es participada de la encarnación de Jesucristo de manera que «si entendemos al Creador, su creación y el objetivo de esa creación en un sentido trinitario, entonces el Creador a través de su Espíritu habita en su creación como un todo, y en cada ser creado individual, en virtud de su Espíritu que los mantiene unidos y manteniéndolos en la vida” (Moltmann 1985, 100).

«El misterio de la Encarnación, la entrada de Jesucristo en el historia del mundo, culmina en el misterio pascual, donde Cristo crea de nuevo la relación entre Dios, los seres humanos y el mundo creado» (Álvarez 2019, 32).

La Encarnación supone interpretar la creación como un reflejo de la pericoreisis trinitaria Ser Humano-Creación-Dios, pero esta no se limita al momento histórico de la Encarnación, sino que ese momento se proyecta hacia el futuro, aunque también regresa hacia el pasado, en el que Jesucristo es su expresión máxima, dando un sentido pleno a la creación. Se trata, por tanto, de un surgimiento cósmico.²⁸ La creación se va haciendo a lo largo de la historia en una *encarnatio continua* a la cual el Jesucristo histórico da su sentido pleno.

En el momento de la Crucifixión, Dios Padre toma distancia de la situación en la kénosis del Hijo (Doncel 2004), para reemplazar la ley del hombre, una ley de causas y retribuciones, por la Ley de Dios, la gratuidad de la gracia (González 1999). Si la Crucifixión es el momento de la plenitud de la Creación, entonces este anonadamiento divino también se da en el acto de Creación, una descreación como dice S. Weil (1949), o lo que se conoce como la *kénosis del Creador*. Dios sacrifica su libertad en aras del amor que constituye su esencia. Dios entrega su libertad para transformarla, lo que constituye el acto sublime de amor divino.²⁹ En su autorepliegue, Dios deja sus huellas en la creación, en la *geosfera* como hierofanía. Así, la creación aparece como un espacio relacional, de reconciliación entre el hombre y Dios, a través de Jesucristo, un lugar de encuentro, de contemplación del rostro de Dios: el Dios revelado del cristianismo (Torretta 2015). Esta visión redentora de la creación, una creación en donde Dios se revela y Cristo es el gran reconciliador (Colell 2015), ve en la *geosfera* su manifestación hierofánica. La *geosfera*, soporte de la Cruz, aparece como espacio y receptáculo de la gracia. De este modo, el ser humano al contemplar el icono de Dios en la *geosfera* también encuentra a Dios en la búsqueda de su esencia humana, la unión con la *geosfera*.

²⁸ Ver nota 18.

²⁹ En su crítica a Moltmann (1985), P. Molnar (1990) alega que Dios queda sometido a su propia necesidad. Sin embargo, se trata de un acto contingente, ya que Dios podría no actuar de esta manera, con lo que la libertad de Dios quedaría preservada.

Si creemos, bajo el acto de fe más radical, que el Crucificado es el Hijo de Dios, Jesucristo, encarnado en este mundo, entonces es, a través de la Cruz, como el ser humano recupera su religación con la *geosfera*, con él mismo, con los otros seres de la creación y con Dios. El ser humano se convierte en el *hombre nuevo* y la *mujer nueva* para recuperar la humanidad perdida, su vínculo de comunidad con los otros seres humanos y, de ahí, su comunión con un lugar geosférico, que da lugar a la *tierra* como símbolo de identidad. Esta unión espiritual no es aquello que nos distingue de los otros sino lo que nos une a los otros y, al mismo tiempo, es una relación que lo trasciende, no se queda en uno mismo sino que lo traspasa, lo transfigura, porque esta relación con la *geosfera*, que sustenta comunidades de vida, es amor, un amor de justicia, que se contrapone al sufrimiento de la injusticia espacial: el amor se convierte en la mayor fuerza geosférica capaz de transformar espacios, desde la forma en que son percibidos, conceptualizados y vividos como símbolos que unen y no separan (Ricœur 1959).

De esta forma, el mesianismo de Cristo (González 2003) puede verse no solo en un plano humano-salvífico propedeúico sino que se amplía en relación a la creación. De este modo podríamos preguntarnos: ¿Se puede salvar el hombre, que es hombre gracias a su mundanidad, sin el mundo? ¿Sería una verdadera salvación? (Meza 2010) Al encarnarse en este mundo, Dios participa de la identidad humana de comunión con la *geosfera* y, desde la Cruz, redime al hombre y la *geosfera*. Una redención que *es*, por la identificación de la humanidad concreta del hombre Jesús de Nazaret con el mundo que sufre, un sufrimiento que no es solo del ser humano sino de la *geosfera* que habita, porque ambos están en comunión, porque el hombre y la mujer se relacionan con otros hombres y mujeres a partir de la *geosfera*, y lo que le hacen a la *geosfera* lo hacen al hombre y la mujer mismos, creando espacios de injusticia. Como exponíamos al inicio, los impactos negativos de los humanos sobre la naturaleza, como resultado del paradigma de desarrollo actual, son responsables de la miseria de otros humanos y, aunque no existe causalidad ni correlación sino un imperativo ético, la forma en que nos relacionamos con otros humanos define nuestra relación con el mundo natural.

Esta ecología encarnada del Crucificado hace de la Iglesia una sola unidad en comunión inseparable con un lugar geosférico hierofánico, constituyendo una extensión del Cuerpo místico de Cristo, la *tierra* en su dimensión física y espiritual. La injusticia entre seres humanos provoca el sufrimiento de la tierra proyectado en forma de injusticias espaciales; y el sufrimiento de la tierra provoca en el hombre estructuras socio-espaciales injustas. A través del Crucificado, Dios habla desde el silencio de la *tierra*, mostrando las miserias del ser humano que la habita, dando voz a los hombres y las mujeres que claman por las injusticias. Una comunión de dos sufrientes, la *geosfera* y el ser humano, y una sola voz, que se convierte en un grito desesperado, que clama al amor y la misericordia, la compasión, la fraternidad y la solidaridad (Ro 8,19-23).



Fig.5- El icono como una apertura a lo trascendente desde la inmanencia (Foto: A Baygusheva)

4. RESPUESTAS PARA ACTUAR: RESISTENCIA EN ESPERANZA

La plenitud de la identidad del ser humano, en tanto que miembro de la Iglesia, es su comunión con la *geosfera*, por la que la Iglesia alcanza su esencia, en tanto que extensión del Cuerpo místico de Cristo, simbolizado en la *tierra*. Ante tal afirmación las preguntas que surgen son: ¿cómo pasar de un misticismo ecológico a una praxis Geoética? ¿cómo activar nuestro misticismo ecológico? ¿cómo interpretar la esperanza mesiánica en algo que ya está siendo? ¿cómo un espacio de injusticia puede convertirse en una historia de justicia, recuperando identidades? ¿cómo transformar el sufrimiento en amor? Una primera respuesta puede venir de una experiencia religiosa como el budismo, en su vertiente más ecológica, que, aunque demasiado próxima al *establishment*, está dotada de un poder liberador ecológicamente fraterno que subraya la importancia de la compasión. Esta compasión, recogida por el misticismo ignaciano, nos guía hacia el método clariano³⁰ como una manera de abrir las puertas a actitudes de resistencia en esperanza, desde una pedagogía de la Geoética.

4.1. COMPASIÓN BUDISTA Y MISTICISMO ECOLÓGICO

No pretendemos aquí hacer un ensayo de la relación entre budismo y ecosofía en donde el hombre toma conciencia de su relación con la naturaleza, algo que ya han hecho muchos autores, pero sí explorar cómo pasar de un misticismo a una praxis, a la luz de los aportes del budismo. La teoría del origen dependiente y los deberes éticos hacia todas las criaturas se han constituido como la bandera del *budismo verde*. Este tipo de budismo ha recibido no pocas críticas, alegando que hay cierta contradicción entre su carácter ecológico y lo que el budismo realmente pretende, a saber, alcanzar la liberación mediante un estado de consciencia que busca el desapego y abandono de lo eventual e insatisfactorio de la naturaleza, en su sentido amplio. Sin embargo, hay que reconocer los méritos del budismo al intentar reinterpretarse en el mundo actual para dar respuestas a los grandes desafíos que nos acontecen. En este sentido, el camino del *bodhisattva* y, más concretamente, del budismo Zen ha aportado a la *Deep Ecology* de Arne Naess un carácter

³⁰ El método contemplativo clariano se resume en los cuatro verbos que utiliza para explicar la manera de acercarse al Cristo pobre y crucificado: mirar (observar), considerar, contemplar y transformar (Da Paixao 2019).

religioso animista, que autores occidentales como Gary Snyder han promovido profusamente a partir los años 60 del siglo pasado.

En un libro dedicado a G. Snyder, el autor J. Wirth (2017) señala: «la Ecología no es sólo una cuestión de conocimiento –aunque ese aspecto sigue siendo indispensable– sino de sabiduría. Y la sabiduría no es solo una cuestión de conocer, sino de conocer de manera abierta, afirmativa y compasiva» (Wirth 2007, 20). Estas líneas, que reúnen dos de los puntos claves del budismo, sabiduría y compasión, permiten hacer una breve reflexión acerca de estos conceptos, que, siendo clave en el budismo, pueden ser complementados por la visión cristiana representada por el misticismo ecológico de San Ignacio de Loyola.

Efectivamente, si bien la compasión del Buda y de San Ignacio se sitúan en contextos diferentes, ambos puntos de vista son complementarios y pueden proporcionar al ciudadano de hoy, el ciudadano de a pie, elementos que le permitan reflexionar acerca de cómo confrontar las actuales guerras ecológicas, no solo en la forma de percibir sino de reinterpretar el mundo, de verse en este mundo como conjunto de seres interdependientes e interrelacionados, que comparten el mismo aire, la misma tierra y el mismo sufrimiento, si no en vida, quizás sí ante la muerte, que a todos nos espera.

Todos somos parte de este mundo, en el sentido más radical. De hecho, el ser humano constituye la encarnación del mundo; somos, por tanto, encarnación de la realidad. La realidad no es algo externo, fuera de nosotros, sino que nosotros somos parte constituyente de la realidad por el solo hecho de estar encarnados, de haber nacido. La espiritualidad ignaciana nos recuerda el fuerte sentido de conexión con la tierra, llena de historias con significado. Nuestro transcurrir y pasar por esta vida une dos puntos: el nacimiento y la muerte. A lo largo de nuestro transcurrir por este mundo, intercambiamos amor y sufrimiento. El primero provoca compasión ante el segundo; surge, de este modo, en nosotros la consolación. El segundo provoca, ante la falta del primero, consternación, y la desolación se manifiesta en nosotros. Se establece así un juego de fuerzas, de campos en tensión, que rigen nuestras relaciones con los otros, con el mundo, con la naturaleza.

Nuestras decisiones diarias, las más simples y las más profundas no son sino un frágil equilibrio entre la compasión y la consternación, la consolación y la desolación; algo que San Ignacio recoge en sus *Ejercicios Espirituales* cuando habla del discernimiento (Ignatian Spirituality 2021).

El Buda enseñó que, para alcanzar la iluminación, una persona debe desarrollar la sabiduría y la compasión: la sabiduría como algo que es, principalmente, intelectual y la compasión como algo que es, principalmente, emocional. Pero, en verdad, la sabiduría a la que se refiere el budismo hace referencia a la capacidad de discernimiento, para la cual la compasión es fundamental, porque, a su vez, compasión significa desprendimiento de uno hacia lo otro y la ruptura con el *ego* autoconsciente individual. Aprender (comprender con el *corazón*) el sufrimiento del otro es, sin duda, el acto más grande de sabiduría y el acto más grande de interconectividad entre dos seres, hasta el punto que quedan unidos en un solo acto: el amor.

De este modo, se crea, a través de toda la humanidad, una interminable cadena causa–efecto de sufrimiento y amor, de compasión y consternación, una cadena que sostiene la *tierra* en su existencia, una ley de vida que no es excluyente ni puede cesar. Aquí, la idea budista de sufrimiento se contrapone a la de los místicos cristianos como San Ignacio, porque solo donde hay sufrimiento puede brotar el amor.

¿Qué mayor desprendimiento se puede ofrecer, mayor amor en el sufrimiento, mayor consolación, sino en el acto de nacer, de aparecer en este mundo, de irrumpir, brotar, surgir del seno de un ser? Un surgimiento que, por el mismo hecho de surgir, está destinado a no permanecer sino a resurgir una y mil veces en los ciclos geosféricos del planeta, dejando, sin embargo, algo en nuestro pasar: la memoria en un lugar geosférico que transcurre desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte en la tierra.

Si bien el surgimiento es no permanencia y trae consigo todos los avatares del sufrimiento, cada surgir constituye un acto de amor, un acto de compasión infinito, ya que nada puede surgir

del sufrimiento a largo plazo sino amor. Cuando nacemos, el mundo nace en cada uno de nosotros, ya que su realidad es nuestra realidad y el mundo nace al nacer nosotros, las estrellas nacen, los ríos nacen, los mares nacen, y, de esta manera, el nacer se convierte en un acto de compasión radical. En cada uno de nosotros, el mundo nació en su totalidad al mismo tiempo que nosotros nacimos en este mundo. El mundo es nuevo para nosotros y nosotros para él, sin embargo, ya estábamos, ya permanecíamos en él.

En el nacimiento de cada ser en este mundo, aparece una semilla de esperanza de poder romper el infortunio de generaciones y seres sufrientes; existe la posibilidad de una liberación no solo individual sino colectiva de todo lo que habita y lo que es habitado, porque nacemos iluminados con una compasión innata, un regalo de la vida misma, hacia lo otro. Queda ante nosotros el saber cultivar con sabiduría algo que nos es dado al nacer, a saber, la compasión hacia lo que nos rodea. Así, las palabras de Snyder toman su verdadero sentido: «¿Qué vamos a hacer con este planeta? Es un problema de amor; no el amor humanista de Occidente, sino un amor que se extiende a los animales, las rocas, la tierra, todo. Sin este amor, podemos terminar, incluso sin guerra, con un lugar inhabitable» (Wirth 2007, 20).

4.2. ACTIVISMO ESPIRITUAL Y TIERRAS DE RESISTENCIA EN ESPERANZA

Cuando sufrimos nuestro sentimiento interior trasciende de forma transparente y evidente a los otros, resultado de una inmanencia que nos vacía en una profunda *kénosis*, un vacío que es llenado con amor, porque ese vacío, cuando ya ha estado completamente vaciado de sufrimiento, solo puede llenarse con amor, un amor que solo puede venir de fuera, una trascendencia que llama a la gracia y que produce una profunda *metanoia*, que nos identifica con los otros que sufren y con la *geosfera*, proporcionándonos una identidad humana plena y lejos del *ego*, al remitir con humildad nuestra autoconciencia del *yo* al *tú* (Panikkar 2000) para convertirse en un nosotros (González 2020). El *ego* del ser humano, que no tiene anclaje posible dentro del ser humano y hace tambalearnos, se sitúa en comunión con la totalidad, a través del amor hacia el

mundo exterior (Roy 2018): el inconsciente colectivo del que hablaba el psicólogo suizo C. G. Jung (1964), anclado espacialmente en la *geosfera*.

Más allá de percibir la *geosfera* como una geografía, como un concepto espacio-social de poder, hemos visto que hay un poder inherente al espacio geosférico: la *tierra* que alberga y da sentido de comunidad. Este poder marca las dos caras en cómo la *geosfera* es sentida espiritualmente. Por un lado, podemos experimentar la desolación en nuestra relación con la tierra cuando hemos perdido nuestra identidad, nuestro vínculo comunitario en relación a la tierra que habitamos. Ante esta alienación y separación, la *geosfera* es susceptible de ser explotada por los poderes políticos y económicos, las oligarquías, la tierra se encuentra impotente y sin voz (Shano 2010). Si, por el contrario, *sentimos* el significado de la tierra, que compartimos en comunión y fraternidad con una comunidad de hombres y mujeres; si entramos en esta intimidad de conocimiento con la *geosfera*, experimentamos compasión y consolación. Es aquí donde yace el discernimiento de nuestras actitudes en un marco geoético. Este discernimiento implica la praxis ética sobre cómo vivimos en el mundo a partir de una mística ecológica.

Este es el camino de Santa Clara de Asís, que desde el silencio nos alienta a transformar nuestra relación con los otros y la *geosfera* como plenitud de relación con Dios (Da Paixao 2019). Es a partir de la compasión desde la humildad que se puede avanzar hacia la fraternidad y la solidaridad que postula Santa Clara. Como seres constitutivos de una realidad compartida somos capaces de cambiar esta realidad, de poder transformarla con mirarla, considerarla y contemplarla. Es en esta espiritualidad, que nos mantiene conectados a un lugar geosférico y que da sentido último a nuestra existencia para encontrar nuestro lugar en el mundo, que Santa Clara define su misticismo ecológico como puerta abierta a lo trascendente a partir de la naturaleza. Esto conlleva *mirar* con los sentidos para poder percibir no solo su belleza y magnificencia, sino cómo se expolia la *geosfera*; para poder centrarse allí donde surge la injusticia y la miseria; y poder captar plenamente las dos caras de la *geosfera*: la bella que nos acoge y la feroz que se revela. También conlleva considerar científicamente las razones de tal sufrimiento y reflexionar sobre los valores y su significado, que justifican tales comportamientos, contemplando esta vez

las injusticias desde el corazón. Finalmente, tenemos el reto de actuar con eficacia. En síntesis, se trata de *conquistar* el sufrimiento por el amor con una cultura de la fraternidad y de la solidaridad, algo que solo es posible cultivando la humildad de nuestro *ego* para volcarnos en el *otro* con pasión (*com-pasión*) para formar un *nosotros* en comunidad³¹. De este modo, en la relación de la comunidad humana en comunión con la *geosfera*, como hierofanía, se revela el Todo en nuestra identidad plena de hombres y mujeres.

Actuar con eficacia es, en nuestra época, el *Antropoceno*, una llamada de nuestros corazones a resistir en esperanza, amor y compasión, inspirados por los signos mesiánicos que ya nos rodean (González 2003). Cuando observamos con detalle este mundo global vemos esparcidas, casi perdidas, comunidades de resistencia, espacios de esperanza que mantienen, guardan y celebran sacramentalmente valores, que se transmiten en identidades desde nuestros ancestros a nuestros hijos y que se transforman en eco-ideologías, a partir de un profundo misticismo ecológico (Bellaubí 2021). Estos espacios geosféricos de vivencia son heterotopías (Foucault 1967), sistemas dispersos autoreferenciados (Luhmann, 1995) capaces de encontrar un equilibrio dentro de sistemas complejos mayores en desorden (Prigogine, 1996) constituyendo espacios de liminalidad o de transición (Turner, 1969)³² donde la esperanza de justicia ecológica significa avanzar hacia un futuro, que ya se realiza en el presente, reconciliando sabiduría y amor compasivo con otros seres humanos, a través del re-conocimiento en nuestra relación con la *geosfera*. Un reconocimiento que se basa en la memoria o el recuerdo de nuestros ancestros en su relación con la *geosfera*, creando comunidades de vida, una identidad común donde el ser humano coevoluciona con la *geosfera*, preservando los ciclos que permiten estabilidad para la evolución de la biosfera, ciclos que permitan redimir y redimirnos en la hierofanía geosférica. Esta resistencia en esperanza de justicia ecológica, incluye preservar las capacidades de comunidades humanas que permitan su desarrollo, lo cual significa, en gran medida, recuperar las memorias geohistóricas, revisionando futuros posibles, algo que va más allá de la simple idea de redistribución de los georecursos y representación de los derechos de la naturaleza. La memoria

³¹ E. Dussell utiliza el término *conmiseración*: es el amor al otro como otro (Dussel 1996)

³² Liminalidad se refiere a un espacio intemporal de pasaje entre diferentes cosmovisiones del mundo. En este caso, la transición de cosmovisiones del mundo premodernas a modernas o posmodernas (McIntosh 2012).

actúa así como un recuerdo vivo, una anámnesis, expresada por medio de la Eucaristía en el recuerdo del Cristo sufriente, del Dios amoroso que se manifiesta en la creación, y de la anticipación de la transformación de todas las cosas en Cristo (Edwards 2006), a través de una Iglesia en comunión con la *geosfera*.

Las experiencias de D. Day en sus casas de hospitalidad durante los años 60 del siglo pasado en EE.UU. (Izuzquiza 2005), o las comunidades de cristianos que L. Tolstoy puso en práctica a principios del siglo XX en Rusia (Alston 2010) representan algunos ejemplos inspiradores de comunidades de praxis mesiánica, comunidades de resistencia, que encarnan la esperanza de justicia espacial en los tiempos del Antropoceno. Pero, ¿cómo evitar que la comunidad no esté por encima del individuo o el interés del individuo no se priorice sobre la comunidad? Más allá de discursos habermasianos, que buscan el consenso y el consentimiento, o debatirse entre modelos de democracia liberal o deliberativa (Jennings 2016), S. Weil (1949) propone el trabajo como vínculo de unión entre individuos que forman una comunidad en la que el trabajo manual sea el centro y constituya un valor supremo, viendo de qué modo la identidad de la comunidad se compromete a preservar la dignidad individual de la persona sin eximirla de las obligaciones personales. Esta idea central fue puesta en práctica por el movimiento sindical *Solidarność* (Tischner, 1989), que buscaba en la reforma del sistema de trabajo la manera de alcanzar una sociedad más solidaria, y que más allá de una lucha de clases critica a las oligarquías el abandono del bien común.³³

Estas comunidades de resistencia, que preservan y practican valores orientados a la esperanza de una justicia ecológica, constituyen ejemplos de un activismo espiritual, que toma la forma de ética de la Tierra, una Geoética que tiene un inminente carácter pedagógico (Bellaubí, 2020). Esta ética, que trasciende y salva, a diferencia de la *Deep Ecology* de A. Naess (2008), la *Land Ethic* de A. Leopold (1949) o el *imperativo de la responsabilidad* de H. Jonas (1984), no se fundamenta en principios normativos, no es una ética de consecuencias, o responsabilidades, que obedecen a un determinado paradigma político-filosófico, sino que, si bien es una ética

³³ En este sentido hay una profunda semejanza con la *Teología del pueblo* de J. C. Scannone, que se concretiza en una opción por los excluidos.

construida desde la praxis de virtudes, es, sobre todo, una ética pedagógica. Es una ética que rompe el esquema de causa–efecto, establecido por el hombre, que se autofundamenta como principio de justicia. En su lugar, la ética de la Tierra se alinea con el esquema de la fe: la gratuidad de la salvación desde nuestra libertad humana (Vicens 2001). La pedagogía de la Geoética constituye en sí una forma de resistencia política y resistencia espiritual. Como señalaba el pedagogo brasileño P. Freire (1970), la pedagogía tiene un claro propósito político y social de liberar a los oprimidos (no solo los humanos sino también toda la naturaleza) y constituye una actividad subversiva (Postman 1993). En este sentido, la Geoética presenta un modo de discernimiento que confronta el paradigma de desarrollo existente de la *Technopoly*, un paradigma ideológico profundamente arraigado en *unstatus quo* político y económico, sostenido por el sistema educativo existente (Robinson 2021). La pedagogía de la Geoética tiene un sentido moral y humanista, según L. Tolstoy (Yegorov 1999) y puede contribuir al aprendizaje, estableciendo comunidades de praxis, que pueden ser interpretadas como experiencias en un espacio de realidades vividas en resistencia.

La pedagogía de la Geoética es también una pedagogía de la esperanza (Freire 1992), que engloba el acto de enseñar a aprender a pensar como un proceso de autoliberación y toma de conciencia, basado en el concepto de pensamiento crítico, desafiando el modelo educativo existente, que potencia el modelo tecnológico y altamente especializado según el filósofo español J. Ortega y Gasset (Delgado 2010). Este proceso de autoliberación y concienciación es posible porque la pedagogía crea valor (T. Makiguchi 2000 en Kumagai 2000). En este caso, se trata de un valor geoético que fundamenta el desarrollo de un modelo pedagógico, a partir del concepto de *noosfera* (Khairullina 2019; Sikorskaya 2016), que permite una mejor comprensión de las interacciones entre la *geosfera* y el ser humano en el proceso de intercambio de materia, energía e información, pero también de experiencias sentidas, que reconocen el valor intrínseco de la *geosfera* como espacio que sustenta no solo la materia viva, sino la vida en su dimensión social y espiritual. El proceso pedagógico no solo se refiere a la educación formal entre docente–alumno, sino también al proceso político de acompañamiento, formación y sensibilización de todos los actores de la sociedad civil y de los sectores públicos y corporativos, buscando establecer

procesos dialógicos (Panikkar 2000; Küng 1999; Melloni 1992) de valores entre identidades, que permitan establecer visiones de futuro en nuestra relación con la *geosfera*. Una pedagogía que solo puede tomar su curso, si se trabaja lenta y pacientemente desde dentro de las instituciones con la renuncia explícita al poder (Ellul 1980); una larga marcha a través de las instituciones como postulaba R. Dutschke (1982).

4.3. RESISTENCIA ESPIRITUAL Y POLÍTICA COMO ACTIVISMO ESPIRITUAL

Transformación implica conversión ecológica, un cambio del *corazón* (LS 216-221) hacia una humanidad auténtica en cada uno de nosotros que se resiste (LS 112) a querer cambiar el mundo por medio del poder, y que acepta que es el mundo el que nos transforma en su amor y sufrimiento. La resistencia es pausada, mira al mundo, lo observa, lo contempla, lo escucha en silencio. La resistencia se practica mirando al cambio desde el propio cambio interior; un viaje a nuestro interior para vaciarnos y poder recibir y dar; por eso, la resistencia es transformadora.

La tierra nos hace, y nosotros hacemos la tierra. Somos instantes delicados de una belleza enorme, parte de un polvo cósmico al que volvemos para regalar más instantes de belleza sublime: un círculo de pertenencia (McIntosh 2015) y de continuos *renacimientos*. De este modo, llegamos a ser una prolongación de la naturaleza, que se mira a sí misma. Somos seres geosféricos, dulce materia pegada por el amor, energía liberada que vuelve al mundo cuando lo traspasamos. No hay otra manera. El amor liberado por nuestro ser se convierte en entropía negativa para crear otro ser.

Esta *comuni3n* (etimológicamente, *uni3n con otros*) conformando una comunidad no nos hace diferentes de los demás sino que nos hace igual a los otros seres que existen, los demás hombres y mujeres, creando una *communitas*,³⁴ que comparte una actitud com3n hacia un valor geo3tico: «una conciencia de un origen com3n, de una pertenencia mutua y de un futuro compartido por todos» (LS 202). Esta es la identidad humana, una identidad de relaciones con los demás y con un

³⁴ El t3rmino *communitas* va m3s all3 de significar *comunidad*, est3 asociado al concepto de *liminalidad* (Turner 1969).

lugar geosférico, que se entrecruzan. Y es que, a no ser que nos identifiquemos con algún tipo de comunidad, en el sentido de una ecología humana radical (McIntosh 2012), seguir adelante es irracional (Boulding 1996). Es en la pérdida de identidad donde radica nuestra des-religación, que se convierte en deshumanización. Deshumanización significa tensión entre amor y sufrimiento, clamor de justicia, una justicia espacial (Soja 2010) donde la *geosfera* se convierte en un lugar de resistencia, de lucha, de confrontación; aunque, paradójicamente, lo que nos une nos separa, y lo que nos separa nos une. S. Weil (1949) decía que dos encarcelados en celdas contiguas se comunican dando golpes en la pared, que los separa, aunque esa misma pared les permite, a la vez, comunicarse. En nuestro caso, la *geosfera* no solo es como esa pared, que permite la comunicación, sino que se convierte en agente activo de comunicación. El amor y el sufrimiento se convierten en las fuerzas geosféricas más grandes, que pueden cambiarlo y transformarlo todo.

Nos queda la gran pregunta de cómo podemos *activar* esta espiritualidad transformadora en comunidades de resistencia en esperanza. Según McIntosh (2015), no basta con pensar en la espiritualidad (lo que da vida como dimensión profunda y esencial), pues, la espiritualidad necesita de la acción. Al mismo tiempo, si el activismo no se fundamenta en la espiritualidad, a la larga no se puede mantener. Esta resistencia viene de una actitud que va del individuo a la comunidad, recordando, reconciliando y reconstruyendo la comunidad (Câmara 1971), para volver a nosotros en innumerables viajes de ida y vuelta, abriendo un camino de esperanza. Este es un largo camino, a través de las estructuras sociales y políticas, pero rechazando el poder (Ellul 1980), donde cada uno de nosotros se constituye en líder portador de esperanza.

Así, esta resistencia tiene un doble juego interior–exterior. Desde dentro, trabaja y se activa sigilosamente porque está alimentada espiritualmente. No es una resistencia pasiva sino una resistencia proactiva por la esperanza del cambio: primero, desde, y hacia, uno mismo (resistencia espiritual interior), y luego, desde el activismo hacia la comunidad (resistencia proactiva exterior, que se manifiesta políticamente). Podemos dar dos ejemplos. Uno es la resistencia espiritual interior que practicaron las comunidades judías en los guetos polacos durante la Segunda Guerra Mundial, mientras el mundo a su alrededor se hundía. Esa resistencia

espiritual era la respuesta de las comunidades judías a renunciar a su dignidad humana, en medio de la degradación más horrible de la humanidad, manteniendo la educación comunitaria y las observaciones religiosas (Weinstock 2021). Otra es la resistencia proactiva externa, ejemplificada por el largo camino a través de las instituciones, del que hablaba el líder estudiantil alemán del Mayo del 68 R. Dutschke (1982), trabajando en las instituciones establecidas y desde su interior, para cambiarlas, para erosionar el paradigma de desarrollo sobre el que están fundamentadas, aprendiendo cómo programar, enseñar, utilizar medios de comunicación, organizar la producción, reconocer y rehuir el mercado neoliberal y las economías de estado, preservando la propia conciencia, trabajando con los demás (Dutschke 1982) y despertando el espíritu de solidaridad (Tischner 2005). Esta idea inspiró la fundación del Partido Verde alemán a inicios de los años 80 del siglo XX. A partir del famoso lema «anti-party party», acuñado por activista ambiental alemana P. Kelly (Heinrich Böll Foundation 2008), el Partido Verde buscaba un enfoque ecológico holístico para resolver los desafíos derivados de las variantes del capitalismo y del socialismo, y se constituía como una comunidad que compartía los mismos valores y que, a través de la solidaridad entre sus miembros, era capaz de influenciar el cambio de la sociedad. Aunque no lo consiguiera, aspiraba a resistir las tentaciones de poder preservando la integridad moral. Así lo dijo P. Kelly: «el parlamento no es el objetivo sino parte de la estrategia» (Heinrich Böll Foundation 2008).

Según B. Taylor (1995), la resistencia ecológica es una expresión evolutiva de autodefensa, una adaptación necesaria para armonizar, de nuevo, las dimensiones humanas y no humanas del mundo. Las comunidades en resistencia espiritual, miran con esperanza al futuro, un futuro que es advenimiento y horizonte, no una utopía materialista sino una esperanza escatológica (Moltmann 2006). Con el tiempo, después de unos años, quienes vengan detrás nuestro recordarán estas pequeñas comunidades y familias, que, mientras el mundo enloquecido se hundía, resistían firmemente y esperaban en la dulzura de sus *corazones* poder transmitir que vivimos, morimos y renacemos, puesto que morir es quedarse para siempre en nuestra hermosa amada tierra. Sólo desde esta resistencia espiritual podemos resistir proactivamente y transformar este mundo sufriente, «porque no será posible comprometerse en cosas grandes sólo con

doctrinas sin una mística que nos anime, sin unos móviles interiores que impulsan, motivan, alientan y dan sentido a la acción personal y comunitaria» (LS 216). En definitiva, una resistencia que surge de una profunda conversión ecológica.



Fig.6- Símbolos de resistencia, pescador artesanal en el Delta del Ebro, Catalunya (Foto: S. Valdepérez)

5. CONCLUSIONES

A partir de una reflexión introspectiva, esta tesina muestra cómo la *geosfera* refiere a una realidad espacial percibida por los sentidos (un paisaje o geoformas) que es conceptualizada, a través de la razón, como un territorio o construcción político-social, y que es interpretada como una experiencia vivida y experimentada por las emociones del amor y sufrimiento por comunidades de vida, dando lugar a la tierra. La tierra constituye un espacio de representación simbólica de valores de identidad que subyacen a los artefactos tecnocráticos con los que los seres humanos nos relacionamos con la *geosfera*.

El concepto de *noosfera* nos permite la representación simbólica de esta realidad desde un punto de vista biológico, social y espiritual. El ser humano, en su relación con la *geosfera*, altera los procesos biogeoquímicos y los procesos geodinámicos, que determinan la estabilidad de la biosfera y su evolución. Sin embargo, la *geosfera* se nos presenta como una hierofanía, nos participa de lo trascendente como fuente última de la creación, de modo que la comunión de la comunidad de la Iglesia con la *geosfera*, se nos revela como la extensión del Cuerpo místico de Cristo. Este misticismo ecológico constituye la fuente de inspiración para resistir en esperanza frente a las guerras ecológicas del Antropoceno, de manera que permita al ser humano recuperar su religación con la realidad, porque en definitiva es en el encuentro con el Otro, dejando de lado la totalidad para abrazar el infinito (Lévinas 1997), que podemos reencontrarnos con la *geosfera*, para así recuperar una filosofía de la naturaleza (Nasr 1997).

6. REFERENCIAS

ALSTON, C., «Tolstoy's guiding light» [en línea], *History Today*, <<http://www.historytoday.com/charlotte-alston/tolstoys-guiding-light>> [Consulta: 15 diciembre 2020].

ÁLVAREZ, P. (ed.), «Healing a Broken World», en *Promotio Iustitiae* n.º 106, (2019) Secretariado de Justicia Social y Ecología (SJES). Curia General de la Sociedad de Jesús, Roma.

BALLESTEROS, J., *Ecologismo personalista*, Madrid: Tecnos S.A., 1995.

BALLESTEROS, J., «La nueva gnosis como negación de las diferencias ontológicas y de las deficiencias inevitables», en Amato, S. *et al.* (eds.), *Secolarizzazione e diritto. Studi in onore del Profesor Francesco D'Agostino*, Turin: Giappichelli, 2018, 207–216.

BELLAUBÍ, F., «Una ética de la tierra para un mundo constantemente cambiante», *Razón y Fe* 1445 (2020) 331-344.

BELLAUBÍ, F., «Spiritual Dimensions in Exploring the Human-Geosphere Relationship under a Values-Based Approach in Lake Turgoyak, Southern Urals, Russia», *Sibirica Interdisciplinary Journal of Siberian Studies*, 20 (2021).

BISCHOF, M., «Vernadsky's Noosphere and Slavophile Sobornost», en BELOUSSOV, L. V. *et al.* (eds.), *Biophotonics and Coherent Systems in Biology*, New York: Springer, 2007, 279-297.

BOFF, L., *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, Madrid: Editorial Trotta S.A., 1996.

BOULDING, K. E., «The Economics of the Coming Spaceship Earth», en JARRETT, H. (ed.), *Environmental Quality in a Growing Economy*, Resources for the Future/Johns Hopkins University Press (1966) 3-14.

BURGUI, M., *Ética medioambiental: responsabilidad y derechos*, Madrid: Bubok Publishing, 2001.

CABALLERO, R., «Entre el espejo y el enigma: imagen, signo y símbolo en la iconología de Juan Damasceno», *Vetera Christianorum* 45 (2008) 63-88.

CÁMARA, H., *Spiral of Violence*, London: Continuum International Publishing Group, 1971.

CAMPS, V., *Breve Historia de la ética*, Barcelona: RBA Libros, 2013.

CASADESÚS, R., «L'évolution comme métaphysique de l'union chez Teilhard de Chardin», *Revue des Questions Scientifiques* 185(4) (2014) 373-398.

CASADESÚS, R., «creación y conservación en Santo Tomás de Aquino. Dos conceptos fundamentales para entender la creación continua», *Lletres de Filosofia i Humanitats* 4 (2012) 51-72.

CHRYSSAVGIS, J. – FOLTZ, B. (eds.), *Toward an Ecology of Transfiguration*, New York: Fordham University Press, 2013.

COLELL, D., *Ecologisme religiós i espiritual. Els fonaments ecologistes de l'Aliança de Religions i Conservació*, (Tesina de llicenciatura), Institut de Ciències Religioses de Lleida, Curs 2014/2015.

CONE, J., «Whose Earth Is It Anyway?», en HESSEL, D. – RASMUSSEN, L. (eds.), *Earth Habitat: Eco-injustice and the Church Response*, 2001.

COROMINAS, J., «Praxeología y persona», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 23 (2006) 403-438.

COROMINAS, J., *La ultimidad: Finalmente ¿qué?»*, apuntes del curso sobre Cristianismo del Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona, 2020.

CORTÁZAR, J., *Rayuela*, Londres: Pantheon Books, 1963.

COSTADOAT, J., «Los 'signos de los tiempos' en la Teología de la liberación», *Teología y Vida* 48 (2007) 399-412.

DA PAIXAO, María, R., *Ecología en Santa Clara de Asís*, (Tesina de Máster). Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona, 2019.

DALY, H. E., «The Economic Growth Debate: What Some Economists Have Learned But Many Have Not», *Journal of Environmental Economics and Management* 14 (1987) 323-336.

DE UNAMUNO, M., *En torno al casticismo*, Madrid: Espasa Calpe S.A., 2014.

DELGADO, J. C., «El problema de la especialización en José Ortega y Gasset: Misión de la Universidad y la rebelión de las masas», *Anuario del XLVII Congreso de Filosofía Joven: Filosofía y crisis a comienzos del siglo XXI* (2010) 2-12.

DUSSEL, E., *Filosofía de la liberación*, Bogotá: Editorial Nueva América, 1996.

DUTSCHKE, R., *It Is Not Easy to Walk Upright*, New York: Telos Press, 52 (1982): 171–177.

EDWARDS, D., «Every Sparrow that Falls to the Ground: The Cost of Evolution and the Christ-Event», *Ecotheology* 11.1 (2006) 103-123

EDWARDS, D., «The Attractor and the Energy of Love Trinity in Evolutionary and Ecological Context», *The Ecumenical Review, World Council of Churches* 65,1 (2013)

ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Paidós, 1998.

ELIOT, T., *The complete poems and plays, 1909-1950*, New York: Harcourt, Brace and World, Inc. 195, 96.

ELLUL, J., *The ethics of non power* [en línea], New York: Routledge, 1980 <<https://doi.org/10.4324/9780429051692>> [Consulta: 17 enero 2020].

FOUCAULT, M., «Des espace autres» [en línea], *Architecture/Mouvement/Continuité* 5 (1984) 46-49 <<https://foucault.info/documents/heterotopia/foucault.heteroTopia.en/>> [Consulta: 21 octubre 2020].

FREIRE, P., *Pedagogy of the oppressed*, Londres: The Continuum International Publishing Group, 1970.

FREIRE, P., *Pedagogía de la Esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*, Madrid: Siglo XXI Editores, 1992.

DONCEL, M. G., «The kenosis of the creator and of the created co creator», *Zygon* 39 (2004) 791-800.

GALLENI, L., – SCALFARI, F., «Teilhard de Chardin's Engagement with the Relationship between Science and Theology», *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 10 (2005) 196-214.

GERTEN, D. – SCHÖNFELD, M. – SCHAUBERGER, B., «On deeper human dimensions in Earth system analysis and modelling», *Earth Syst Dynam* 9 (2018) 849-863.

GLENNA, L., «Value-Laden Technocratic Management and Environmental Conflicts: The Case of the New York City Watershed Controversy», *Science, Technology & Human Values* 35 (2010).

GONZÁLEZ, A., «Reinado de Dios y signos de los tiempos», *Senderos* 82 (2005) 435-458.

GONZÁLEZ, A., *Reinado de Dios e imperio: Ensayo de teología social*, Ciudad de México: Panorama, 2003.

GONZÁLEZ, A., «Identidad y alteridad», en GARCÍA MAESTRO, J. P. (ed.), *Trinidad, tolerancia e inclusión*, 282 (2020) 105-138.

GONZÁLEZ A., «Oikos Kai Physis: Hacia un nuevo paradigma ecológico», *Perifèria. Cristianisme, Postmodernitat, Globalització*, 8 (2021) 17-32.

GONZÁLEZ, A., *Teología de la praxis evangélica*, Santander: Sal Terrae, 1999.

GONZALEZ FAUS, J., «(Luz y Sombras, A propósito de Simone Wei». *Cristianisme i Justicia*, 223 (2021) 5-32

GOODWIN, N. R., «Equity» [en línea], International Society for Ecological Economics. Internet Encyclopaedia of Ecological Economics <<http://www.isecoeco.org/pdf/equity.pdf>> [Consulta: 3 febrero 2020].

GRINEVALD, J., «Introduction: the invisibility of the Vernadskian revolution», *The Biosphere* (1998) 20–32.

GUNZEL, S., «What Do They Represent? Computer Games as Spatial Concepts», *Ludotopia: Spaces, Places and Territories in Computer Games*, 2019.

HEALING EARTH [en línea], International Jesuit Ecology Project. Chicago: Loyola Chicago University <<https://healingearth.ijep.net/>> [Consulta: 15 Febrero 2021]

IVES, C., «A Mixed Dharmic Bag: Debates about Buddhism and Ecology» en JENKINS, J. *et al.*, *Routledge Handbook of Religion and Ecology*, (2017), 7-18.

IGNATIAN SPIRITUALITY, *What is discernment* [en línea], Loyola Press <<https://www.ignatianspirituality.com/what-is-ignatian-spirituality/the-ignatian-way/what-is-discernment/>> [Consulta: 12 Febrero 2021].

IZUZQUIZA, D., «Revolución desde abajo, descenso revolucionario. La política espiritual de Dorothy Day». *Cristianisme i Justícia*, 136 (2005) 5-32.

JAMES, S., «Natural meanings and cultural values» [en línea], *Environmental Ethics*, 41 (2019) 3-16 <<https://doi.org/10.5840/enviroethics20194112>> [Consulta: 15 agosto 2020].

JAVED, N., «Sufi Path: Possibilities of Transcending Limited and Limiting Identity» en L. WILLIAMS, R. ROBERTS (eds.), *Radical Human Ecology Intercultural and Indigenous Approaches* (2011) 161-178.

JESUIT SOCIAL SERVICES, «Ecological justice: Expanding the Conversation», [en línea] <<https://jss.org.au/ecologicaljusticeexpandingtheconversation>> [Consulta: 7 noviembre 2018].

JIMÉNEZ RODRÍGUEZ, L. O., «Misticismo en Teilhard de Chardin. ¿Panteísmo o pan-en-teísmo crístico?», *Razón y Fe*, 1443 (2020) 91-100.

JONAS, H., *The imperative of responsibility. In search of an ethics for the technological age*, Chicago: University of Chicago Press, 1984.

JOHNSON, E., *Pregunta a las bestias. Darwin y el Dios del amor*. Santander: Sal Terrae, 2015.

BELTRÁN, J., «Jürgen Moltmann: una aproximación a la teología de la cruz», *El Ágora* 1 (2013) 499-534.

JUNG, C. G. *Man and his Symbols*. New York: Doubleday, 1964.

KELLY, P., *A Remembrance*, Berlín: The Heinrich Böll Foundation, 2008.

KING JR., M.L, *Where Do We Go From Here? Chaos or Community*, Boston: Beacon press, 1986.

KORTETMÄKI, T., *Justice in and to Nature: An Application of the Broad Framework of Environmental and Ecological Justice*, (Tesis doctoral) Jyväskylä: The Faculty of Humanities and Social Sciences of the University of Jyväskylä, 2017.

KOVEL, J., *The enemy of nature. The end of capitalism or the end of the world?*, Londres: Zed Books, 2007.

KUMAGAI, K., «Value-creating pedagogy and Japanese education in the modern era. In Ideas and Influence of Tsunesaburo Makiguchi», *The Institute of Oriental Philosophy* (2000) 29-45.

KÜNG, H., *Global responsibility: In search of a new world ethic*, Londres: SCM Press, 1991.

LAKHANI, V. - DE SMALEN, E., (Eds.) «Sites of Remembering: Landscapes, Lessons, Policies» [en línia], RCC Perspectives: Transformations in Environment and Society, 3 (2018) <doi.org/10.5282/rcc/8480>.

LATOUCHE, S. - HARPAGÈS, D., *La Hora del Decrecimiento*, Barcelona: Octaedro, 2011.

LATOUR, B., *Dónde aterrizar*, Madrid: Taurus, Madrid, 2019.

LEFEBVRE, H., *The production of space*, Hoboken: Blackwell, 1991.

LEOPOLD, A., *A Sand County Almanac*, Oxford: Oxford University Press, 1949.

LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Madrid: Ediciones Sígueme, 1997.

LEVIT, G. S., «Biosphere and the Noosphere Theories of V.I. Vernadsky and P. Teilhard De Chardin: A Methodological Essay», *Academe Internationale D'histoire Des Sciences* 50, (2000) 160-177.

LUHMANN, N. *Social systems*. Stanford University Press. 1995

MACHADO, A., *Campos de Castilla*, Madrid: Letras Hispánicas, 1912.

MAKIGUCHI T., *Value-creating education* [en línea], página web de Tsunesaburo Makiguchi <<https://www.tmakiguchi.org/>> [Consulta: 16 Febrero 2021].

MALLARACH, J. M., *Introducción a la contemplación de la Naturaleza*, en MALLARACH, J. M. - CALVO, B., - DE LA PRADA, C., - CHUVIECO, E., (Eds.) *Contemplación de la Naturaleza y Ética Ambiental*, Alcalá de Henares: Fundación Tatiana Pérez de Guzmán el Bueno, 2019.

MARGENOT, M. R., «Intrahistoria en Unamuno e intratiempo en Machado» [en línea], *Speculum: Journal of Literary Studies* 42 (2009). <<http://www.ucm.es/info/especulo/numero42/intrahis.html>> [Consulta: 15 julio 2020]

MATURANA, H. – VARELA, F. *El árbol del conocimiento*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1984.

MÁXIMO DE CRISÓPOLIS (Máximo el Confesor), *Tratados espirituales*, Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1997.

MCINTOSH, A., *Soil and Soul*, Londres: Aurum Press, 2001.

MCINTOSH, A., CARMICHAEL M., *Spiritual Activism: Leadership as service*, Cambridge: Green Books, 2016.

MCINTOSH, A., «Chapter 2: The Challenge of Radical Human Ecology to the Academy», en WILLIAMS, L., – ROBERTS, R., (eds.) *Radical Human Ecology Intercultural and Indigenous Approaches*, (2012) 31-55.

MCINTOSH, A., *Some contributions of liberation theology to community empowerment in Scottish Land Reform 1991 – 2003* (Tesis doctoral) Ulster: University of Ulster, 2008.

MELLONI, J., *Hacia un tiempo de síntesis*, Barcelona: Fragmentos, 2011.

MEZA-RUEDA, J. L., «Ecosofía: otra manera de comprender y vivir la relación hombre-mundo», *Cuestiones Teológicas*, 37 (2010).

MOLNAR, P., «The function of the trinity in moltmann's ecological doctrine of creation» *Theological Studies* 51 (1990).

- MOLTMANN, J., *Teología de la Esperanza*, Salamanca: Sígueme, 2006.
- MOLTMANN, J., *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*, New York: Harper and Row, 1985.
- NAESS, A., *Ecology of wisdom*, Londres: Penguin, 2014.
- NASR, S. H., *Man and Nature. The Spiritual Crisis of Modern Man*. Chicago: ABC International Group, 1997.
- NORDBLAD, J., «The Future of the Noosphere», *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte* 3 (2014).
- OLDFIELD, J. – SHAW, D. J . B., «V. I. Vernadsky and the noosphere concept: Russian understandings of society-nature interaction», *Geoforum* 37 (2006) 145-154.
- OLEKSA, Fr., «The Face of God Film: The Orthodox Church on Climate Change» [en línea] *Orthodox Fellowship of the Transfiguration* (2019) <<http://faceofgodfilm.com/>> [Consulta: 11 enero 2021]
- PANIKKAR, R., *Misterio y revelación*, Madrid: Marova, 1971
- PANIKKAR, R., *The interreligious dialogue*, New York: Paulist Press, 2000.
- PAPA FRANCISCO, «Laudato Si: Sobre el cuidado de la Casa Común [Carta Enclítica El Vaticano Roma]», Ciudad del Vaticano, 2015.
- PEPPOLONI, Silvia – DI CAPUA, Giuseppe, «Geoethics as global ethics to face grand challenges for humanity», en DI CAPUA, G. et al. (eds), *Geoethics: Status and Future Perspectives*, 508 (2018).
- POLANYI, K., *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Barcelona: Virus editorial, 2016.
- POSTMAN, N., *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*, New York: Vintage Books, 1993.

PRADA-RODRIGUEZ, M. L., «¿Orientan los aparatos tecnológicos las acciones humanas? Una postura praxeológica» [en línea] Trilogía Ciencia Tecnología Sociedad, 21 (2019). <<https://doi.org/10.22430/21457778.1299>>

PRIGOGINE, I., *The end of certainty*, Londres: The Free Press, 1996.

RAWLS, J., *A Theory of Justice*, USA: Harvard University Press, 1971.

RICOEUR, Paul, «Le symbole donne à penser», *Esprit* 27 (1959).

RIECHMANN, J. – GONZALEZ FAUS, J. I. – MAGALLON, C., «Despertemos! Propuestas para un humanismo descentrado». *Cristianisme i Justícia*, 172 (2019) 5-29.

ROBINSON, J. M., «The sacred cinema of Andrei Tarkovsky», *Crescent Moon*, 2006.

RODRÍGUEZ, M. L., *Geopolítica austral espacios, territorios y poder: Algunas categorías del análisis geopolítico*, Punta Arenas: Geopolítica Teórica, 2006.

ROSSI, Vincent, «Sacred Cosmology in the Christian Tradition», *The Ecologist*, 30 (2000) 35-39

ROSSI, Vincent, «The Transfiguration of Creation», *The Orthodox Fellowship of the Transfiguration* (2016) <<http://www.orth-transfiguration.org/resources/library/books-articles/>> [Consulta: 1 abril 2021]

ROY, D. L., *Transformarse para transformar el mundo* [en línea], Youtube <<https://youtu.be/YnsTKTPrE5Y>> [Consulta: 12 diciembre 2020]

ROBINSON, K., *How do schools kill creativity* [en línea], Página Web de Sir Ken Robinson <<http://sirkenrobinson.com/watch/>> [Consulta: 25 Abril 2021]

RUTHERFORD, S., «Environmentality and green governmentality», en RICHARDSON, D. *et al.* (eds.), *The international encyclopaedia of Geography*, John Wiley & Sons (2017) 1-5.

SAMSON, P. R. – PITT, D. (eds.), *The Biosphere and Noosphere Reader: Global Environment, Society and Change*, Londres: Routledge, 1999.

SCHLOSBERG, D., «Three Dimensions of Environmental and Ecological Justice», *The Nation-state and the Ecological Crisis: Sovereignty, Economy and Ecology Workshop*, (2001).

SEN, A., *Development as Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

SERAFIN, R., «Vernadsky's Biosphere, Teilhard's Noosphere, and Lovelock's Gaia: Perspectives on human intervention in global biogeochemical cycles», *IIASA Working*, 87 (1987).

SHANO, P., «Mysticism and Ecology: Ignatian Contemplation and Participation», *The Way* 102 (2001) 37–46.

SHELDRAKE, R., *The Science Delusion: Feeling the Spirit of Enquiry*, Reino Unido: Coronet, 2012.

SIKORSKAYA, G. P. – AKIMOVA, O. B. – DOROZHKIN, E. M. – YAKHNEEVA, I. V., «Noospheric Pedagogy: The Expansion of the Humanitarian Space of Vocational and Pedagogical Education», *International Journal of Environmental & Science Education*, 11 (2016) 6963-6975.

SOJA, E. W., *Seeking spatial justice*, Minnesota: University of Minnesota Press, 2010.

TATAY, Jaime, «Believing in sustainability. Religions Facing the Environmental Challenge», *Cristianisme i Justicia Booklets*, 173 (2019).

TAYLOR, B., *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*, California: University of California Press, 2009.

TAYLOR, C., *The ethics of authenticity*, Harvard: Harvard University Press, 1991.

TEILHARD DE CHARDIN, P., *The phenomenon of man*, Collins, 1959.

THE ORTHODOX FELLOWSHIP OF THE TRANSFIGURATION, *The Face of God* [en línea], The Orthodox Fellowship of the Transfiguration <<https://faceofgodfilm.com/>> [Consulta: 15 Abril 2021].

TISCHNER, J., *The Ethics of Solidarity*, seleccionado por Dobrosław Kot de *Etyka solidarności*, Cracovia: 2005.

TISCHNER, J., «Liberation Theology And The Ethics Of Solidarity», ponencia preparada para el coloquio organizado por el Centro de Estudios para el Desarrollo y la Integración de América Latina, 1989.

TORRETTA, G., «Thomas' Green Thumb: Ecotheology Beyond Revolution and Reform», *Angelicum* 92 (2015) 213-232.

TOURAINÉ, A., «The Voice and the Eye: On the Relationship between Actors and Analysts» *Political Psychology*, 1 (1980) 3-14.

TURNER, V., *The ritual process: Structure and anti-structure*. New York: Aldine de Gruyter, 1995.

VATTIMO, G., *Creer que se cree*, Madrid: Paidós, 1996.

VELASCO, J. M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Trotta, 2007.

VERNADSKY, V. I., *Scientific Thought As a Planetary Phenomenon*, Moscow: Vernadsky Ecological Institute, 1938.

VERNADSKY, V. I. «The Transition from the Biosphere to the Noösphere. Excerpts from Scientific Thought as a Planetary Phenomenon», *21st Century Science & Technology* 25 (1938) 1-2.

VICENS, J. A., «Una ética de inspiración zubiriana», *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, 218 (2001) 275-280.

WAHL, D. C., «Spirituality, soul and solitude in nature» [en línea], <<https://medium.com/age-of-awareness/spirituality-soul-and-solitude-in-nature-9c0c4f87d5f>> [Consulta: 1 febrero 2021]

WEIL, S., *La gravedad y la gracia*, Madrid: Trotta, 1994.

WEIL, S., *The Need for Roots. Prelude to a Declaration of Duties towards Mankind*, Routledge Classics, 2002.

WEINSTOCK, Y., *What we value. Spiritual resistance during the Holocaust* [en línea], The Holocaust Resource Center <<https://www.yadvashem.org/articles/general/spiritual-resistance-during-the-holocaust.html>> [Consulta: 24 Mayo 2021].

WHITE JR., «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis», *Science*, New Series, 155 (1967)1203-1207.

WILLIAMS, R. S. – FERRIGNO, J. G., «State of the Earth's cryosphere at the beginning of the 21st century: glaciers, global snow cover, floating ice, and permafrost and periglacial environments» U.S. Geological Survey Professional Paper, 1386 (2012).

WIRTH J. M., *Mountains, Rivers, and the Great Earth. Reading Gary Snyder and Dōgen in an Age of Ecological Crisis*, New York: Sunny Press, 2017.

WYNDHAM, F. S., «The Sphere of the Mind: Reviving the Noosphere Concept for Ecological», *Anthropology Journal of Ecological Anthropology*, 4 (2000).

YEGOROV, S. F., «Leo Tolstoy (1828-1910)», *Prospects: The Quarterly Review of Comparative Education*, 24 (1999) 647-660.