

# ESPACIOS DE RESISTENCIA Y ACTIVISMO ESPIRITUAL. LA GEOÉTICA COMO UNA ÉTICA DE LA GEOSFERA

Francesc Bellaubí  
 Universidad Iberoamericana  
 Associació Silene  
 bellaubi@hotmail.com

**RESUMEN:** El presente ensayo busca estimular la conciencia de la espiritualidad, la dinámica de lo que da vida en la relación entre el ser humano y la geosfera, que inspire a una conversión ecológica (LS 216). Este misticismo ecológico se expone según el método pedagógico ignaciano, es decir, observando científicamente desde la experiencia la actual crisis social y ambiental global, reflexionando sobre los valores geoéticos que existen con relación a la situación expuesta interpretado su significado espiritual a partir del concepto de noosfera, y finalmente poniendo en práctica los resultados de nuestra aprehensión de la situación con actitudes y acciones concretas. En otras palabras y siguiendo la teoría de la interpretación de P. Ricoeur : explicando desde la razón, interpretando desde el espíritu según unos valores geoéticos y apropiándose de una nueva comprensión de la realidad, se vislumbra una acción o praxis que es resistencia en esperanza, una acción espiritual que genera espacios de resistencia y una esperanza que acontece justicia espacial.

**PALABRAS CLAVE:** misticismo, geosfera, noosfera, ecología, tierra.

**ABSTRACT:** This essay seeks to stimulate awareness of spirituality, the dynamics of what gives life in the relationship between the human being and the geosphere, inspiring ecological conversion. This ecological "land" mysticism is understood according to the Ignatian pedagogical method, i.e., observing scientifically the experienced current global social and environmental crisis, reflecting on the geoethical values that exist in relation to the situation, interpreting its spiritual meaning from the concept of noosphere, and finally applying the results of our apprehension of the situation with concrete attitudes and actions. In other words, following P. Ricoeur's theory of interpretation (Tan, 2009): explaining from the reason, interpreting from the spirit in order to get a new understanding of reality and, envisioning an action or praxis that is resistance in hope, a spiritual action that generates spaces of resistance and a hope that unfolds as spatial justice.

**KEYWORDS:** mysticism, geosphere, noosphere, ecology, land.

## 1. Desreligación Colapso y pobreza espiritual

El espíritu de nuestro tiempo (González, 2005; Costadoat, 2007) se manifiesta en forma de guerras ecológicas (Yanitsky, 2020), entendidas como el daño y el sufrimiento infringidos a los seres humanos y a la geosfera,<sup>1</sup> que resultan 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 pobreza y de los conflictos relacionados con georecursos, 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 del equilibrio de los ecosistemas (como la COVID-19)... Esto demuestra 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).

La actual crisis ecológica, basada en un paradigma tecnocientista, puede entenderse en términos de coevolución en la relación entre los humanos y la geosfera, donde el Antropoceno marca una época caracterizada por la desacralización de la Creación, que ha sido expoliada, saqueada y brutalmente racionalizada. Una desacralización que genera una pobreza no solo material, sino espiritual. Se trata de la desreligación del ser humano con lo Otro trascendente, de un colapso que lleva a la profunda deshumanización del hombre, a su despersonificación, a su empobrecimiento, porque «la Creación es la obra de arte de su Creador, y la obra de arte es la revelación de la semejanza del hombre con Dios» (Florensky, 1996, p. 177).

Todos nacemos pobres y nuestro llanto de pobreza queda consolado por el amor de Dios en la Creación, en la geosfera<sup>2</sup> como parte de la Creación que nos acoge en su seno. El grito de los pobres es el grito de toda la Humanidad excluida<sup>3</sup> de aquello que es verdaderamente humano, un grito compartido a través de las generaciones de hombres y mujeres que son pobres porque perdieron su conexión íntima con la geosfera, sus raíces, su identidad, porque nuestro vínculo con la geosfera se ha corrompido.

Como resultado ya no podemos sentir el amor de la Creación, un amor que consuela nuestra pobreza humana. El grito de los pobres no es solo el grito de quienes viven despojados de toda dignidad, ni de aquellos que no tienen voz para expresar su sufrimiento, sino también de aquellos que teniendo el poder de la voz ya no encuentran las palabras para hablar porque están perdidos en sí mismos.

Nuestro sentido de pobreza radica en un ser humano que a perdido su sentido de

<sup>1</sup> Por geosfera entendemos el conjunto de los ciclos biogeoquímicos y procesos geodinámicos resultantes de la interacción del agua, suelo y aire, o el ciclo litológico, hidrológico y atmosférico (Williams y Ferrigno, 2012).

<sup>2</sup> Por Creación entendemos lo creado de la nada (*ex nihilo*) es decir el orden del *kosmós*, todo aquello real conocido o no por el hombre, en donde se situó el sistema tierra habitado (*oikoumene*), es decir la Geosfera. Vernadsky (1926) dividió la Tierra en envoltorios, o *geosferas*, identificando la geosfera superior con la biosfera, llamada naturaleza por Humboldt, o Gaia por Lovelock. El concepto mundo no es físico sino filosófico según en el que las cosas reales adquieren un sentido temporal y espacial para el hombre, entre ellas la naturaleza (Dussel 1979).

<sup>3</sup> Véase la *Teología del pueblo* de J. C. Scannone, que se concretiza en una opción por los excluidos.

comunidad e identidad en relación con la Creación, que da significado a lo que somos, un sentido de comunidad en comunión con la Geosfera y al Misterio de Vida. El Antropoceno nos deslumbra con su tecnología, aumentando nuestra codicia por devorar los dones de la Geosfera, empobreciendo con nuestro exceso de consumo a aquellos que los necesitan para una vida digna, pero que también nos hace pensar en el «Yo» supremo como principio de existencia.

Así nuestras almas se secaron y nos volvimos pobres, no tenemos el apetito del amor alentado por el amor de la Creación misma. Estamos alienados, sentimos desolación. Necesitamos reconciliarnos con la Creación, necesitamos escuchar nuestro propio grito, para que seamos capaces de reconocer el grito de los otros, de acercarnos a su sufrimiento que es también nuestro sufrimiento, para reconciliarnos con aquello que es divino en nosotros mismos. Como insinúa J. Cone (1997), el amor por uno mismo, por el prójimo y por la Creación constituye la esencia de nuestra unión con Dios.

## 2. Noosfera

### 2.1. Coevolución

La Geosfera es el sustento de la vida, de la Biosfera, pero no solo en un sentido biológico, sino también social y espiritual, soportando comunidades de vida. La Geosfera es fuente de recursos: suelos, minerales, agua, y a su vez sumidero de residuos, que sostienen Technopoly (Postman, 1993), nuestro paradigma tecnológico de crecimiento, un modelo extractivista (Gudinas, 2011) y profundamente injusto, que crea profundas desigualdades sociales en base unos valores utilitaristas de la Geosfera. Al mismo tiempo y cada vez en mayor medida, los riesgos geológicos irrumpen un modelo de desarrollo que depende sobremanera de los georecursos. La forma en que el ser humano se relaciona con la Geosfera está íntimamente ligada a cómo nos relacionamos con otros seres humanos y nuestra visión cosmológica del destino de la Creación, lo cual le configura un profundo carácter escatológico. Efectivamente, para entender los problemas ecológicos del ser humano, necesitamos entender su visión acerca del mundo, su cosmología y escatología (Raftery, 1976, p 21). Ello nos fuerza a reconocer que la Geosfera, como parte de la Creación amada por Dios, no solo tiene un valor utilitarista, sino también intrínseco en cuanto a sus manifestaciones es decir las montañas y los valles, los mares y los ríos, la brisa y el rocío... Así, la relación humana con la Geosfera se sustenta en valores de identidad cultural que, superando la dicotomía entre valores utilitaristas e intrínsecos, se transforman en ideologías y se transfiguran en artefactos tecnocráticos, transformando los ciclos biogeoquímicos de la Geosfera que a su vez modifican los procesos geodinámicos que impactan sobre las actividades humanas. El concepto de noosfera permite interpretar la coevolución<sup>4</sup> Humano-Geosfera en relación no solo a la dimensión biológica y social, sino en respecto a valores espirituales, definiendo sistemas socio-biotecnológicos espirituales (Bellaubí, 2021) que se comportan como sistemas disipativos (Prigogine, 1996), es decir sistemas complejos que alcanzan situaciones de equilibrio a partir de una alta entropía. De este modo la noosfera se

presenta como un concepto metafísico que tiende un puente entre la ciencia y la religión, la cultura y la naturaleza, un concepto hermenéutico que nos permite explorar la relación entre los artefactos tecnocráticos y los valores espirituales subyacentes, ambos conformando la energía de la cultura humana como la identidad cultural en relación con un lugar geosférico y, por lo tanto, a escala global, la relación entre los humanos y la Geosfera.

El concepto de noosfera fue desarrollado paralelamente por V.I. Vernadsky (1945) y P. Teilhard de Chardin (1956) a mediados del siglo xx, y aunque tenían puntos de vista divergentes, ambas interpretaciones son complementarias. Mientras V.I. Vernadsky vio la Noosfera relacionada con cómo la evolución de la mente humana interrumpe los ciclos biogeoquímicos de la Geosfera que permiten la sostenibilidad de la Biosfera, P. Teilhard de Chardin tuvo una interpretación más espiritual, como la justificación de la evolución escatológica del ser humano. Sin embargo, la idea de V.I. Vernadsky de que la esfera de la mente humana se desarrolla en la energía de la cultura humana, se conecta con aquella de sobornost (Bischof, 2007), como una actitud colectiva hacia un valor espiritual. La idea de sobornost fue desarrollada por los filósofos eslavófilos ruso-ortodoxos de finales del siglo XIX, y reconoce que la esfera de la mente humana se desarrolla con el surgimiento de la conciencia como pensamiento reflexivo colectivo, una idea que recuerda las teorías de C.G. Jung (1964).

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, esto es la tecnología, el conocimiento científico y las instituciones (gobernanza), en la relación entre los seres humanos y la geosfera. El paradigma de Technopoly se basa en valores instrumentales, que cosifican la naturaleza y alientan su consumo por parte de los seres humanos, proporcionando una satisfacción espiritual (el llamado fetichismo de la mercancía, Kovel, 2007). Sin embargo, el hecho de considerar 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, al conectar seres humanos con lugares geosféricos, entrelazar seres humanos con paisajes y geoformas, es parte de la identidad cultural de la humanidad (Álvarez, 2011).

La noosfera representa la profunda conexión espiritual del ser humano con la geosfera a través de la memoria, guardada 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, a través de artefactos tecnológicos, transformando los ciclos biogeoquímicos de la geosfera, y dando forma a innumerables paisajes y geoformas. La memoria almacenada 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 a modo de comunión espiritual (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.

De este modo la noosfera permite la comprensión y entendimiento por el ser humano de su relación con la geosfera, a través del alma y la mente (nous), un sentimiento intelectual del que habla Diadoco de Fótime (Louth, 2007). Esta interpretación de la geosfera en base a valores espirituales, se despliega en tres dimensiones entrelazadas, tres eventos de la encarnación de Dios que expresan su vaciamiento y vulnerabilidad amorosa: en respecto a la Creación como revelación de Dios; al evento de la Cruz como reconciliación del ser humano con el prójimo y con la geosfera; y a la encarnación de la Iglesia en un

<sup>4</sup> El concepto de coevolución desarrollado por R. Norgaard (2002) define el desarrollo paralelo e interactivo de la sociedad y la naturaleza. Según este concepto, «cada sistema se relaciona con todos los demás, y cada uno cambia e influye en todos los demás. En cada sistema ocurren innovaciones deliberadas, descubrimientos de posibilidades, cambios aleatorios (mutaciones) e introducción de oportunidades, y todo ello influye en la idoneidad [*fitness*] y, por tanto, en la distribución y las propiedades de los componentes de cada uno de los demás sistemas».

lugar geosférico como extensión del Cuerpo Místico de Cristo y presencia del Reino de Dios entre nosotros, antesala de la resurrección como redención.

A partir de la interpretación de la geosfera sobre la base del concepto de noosfera, se desvela una comprensión de una realidad, una experiencia vivida, en clave de misticismo ecológico, de modo que el ser humano es capaz de religarse de nuevo con la geosfera, a partir de la respuesta que este misticismo da en forma de activismo espiritual. Efectivamente, los seres humanos, como organismos vivos y parte de la biosfera, nacen y mueren y se reintegran en la geosfera como parte de los ciclos biogeoquímicos. Pero esta dimensión biológica está complementada por otra dimensión social, cargada de significado donde «la tierra guarda la memoria de su gente» (Shano, 2010, p. 110), en correspondencia mística con el alma humana donde la Creación funciona como un símbolo de las cosas divinas (Koutlounousianos, 2013). Si la Creación aparece como un sistema simbólico a través del cual Dios se revela a los hombres, la relación con la geosfera se constituye en una acción sacramental, un signo visible de una gracia invisible (Tatay, 2019), por el que, 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). Así 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: una geofanía.

### 3. Una ecología encarnada desde la Cruz

Gracia y gravedad, dos conceptos aparentemente opuestos, sirven a S. Weil para entender una creación que 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, p. 55). La gracia es ascensión y gravedad lo contrario, bajeza. En la ausencia de gravedad, el vacío solo puede ser colmado por la gracia que nos eleva, es Dios quien desciende sobre nosotros en la Encarnación de Cristo para que podamos recibir la gracia y ascender (Rueda, 2007). El hombre por sus propios esfuerzos no puede volverse a Dios en la contemplación. Solo es posible a través de la fe en la Encarnación, siendo humildes, tal y como nos enseñó el Hijo de Dios (Louth, 2007).

A partir de esta simple formulación podemos vislumbrar cómo la geosfera está tocada por Dios en el hecho la Encarnación de Cristo, cuya expresión máxima es la Cruz: la geosfera es el soporte y receptáculo de la Cruz y está impregnada por la gracia. Como afirma Cavanaugh (2016), la gracia es la experiencia del amor del Cristo encarnado, la respuesta del alma al descenso de Dios.

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.<sup>5</sup> 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, (González, 1999), sino que

es amor radical del Hijo hacia el Padre, en el sentido de que Dios está junto con su Hijo amado en su sufrimiento; sin embargo, calla:<sup>6</sup> el silencio del Padre ante el sufrimiento frente al amor vulnerable del Hijo. En el momento de la Crucifixión, Dios Padre toma distancia de la situación en la kénosis del Hijo, para reemplazar la ley del hombre, una ley de causas y retribuciones, por la Ley de Dios, la gratuidad de la gracia: De este modo la Cruz redefine el poder divino como el poder de amar. Ahora bien, si la Encarnación y la Cruz revelan a un Dios de un amor divino vulnerable, la Resurrección indica la fuerza de este amor (Casadesús, 2022)

Partiendo de la teoría de la praxis de A. González (2021), podríamos decir que el surgir de la creación 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),<sup>7</sup> la capacidad de Dios para superar la alteridad entre Creador y criatura (Fl 2:8), o, en otras palabras: «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, p. 32).

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. El silencio de Dios en la Cruz, interpretado desde una visión ecológica, es el sufrimiento de una tierra pobre, que alberga hombres material y espiritualmente pobres; 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, porque «cuando destruimos las formas vivientes del planeta, la primera consecuencia es que destruimos los modos de presencia divina» (Berry, 1988). 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

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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, p. 100).

en una unión contemplativa de conocimiento y amor (Torretta, 2015)<sup>8</sup>: «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, p. 37) y «en quienes vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser» (Hech. 17,28). Es por ello que ver a Dios en todas las cosas nos llama a la relación mística con toda la creación (Álvarez, 2019).

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,<sup>9</sup> 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)<sup>10</sup> 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.

De la misma manera que Dios encarnado en Jesús lo hizo en este mundo para dar luz al 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 Dios<sup>11</sup>. 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). Si «la revelación es la epifanía de Dios en la creación que culmina en la Encarnación» (Koutloumousianos, 2013, p. 338), esta revelación, aunque es plena, no se realiza en su totalidad, pues, como argumenta 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.

Al encarnarse en este mundo, Dios participa de la identidad humana en comunión con la geosfera y, desde la Cruz, reconcilia al hombre y la geosfera. Una reconciliación 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 mismo. A través del Crucificado, Dios habla desde el silencio de la geosfera 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).

#### 4. Geofanía e icono

El icono es un elemento esencial en la vida cristiana transfigurada por el Espíritu: la contemplación y veneración de la imagen en la fe conducen al cristiano al encuentro con Cristo, que es a un tiempo el modelo del icono y la imagen visible del Dios invisible (Caballero, 2008). San Juan Damasceno utiliza 1 Cor. 13, 12. para mostrar cómo «el icono proporciona una visión entre el espejo y el enigma: en el espejo, porque refleja la imagen perfecta de la humanidad divinizada en Cristo; y en el enigma, porque visualiza el autodespojamiento de Dios en su figura humana, tendiendo un puente para la divinización del hombre». (Caballero, 2008, pp. 87-88).

Para San Juan Damasceno, toda la creación está eternamente grabada y representada en la voluntad de Dios, en forma de imágenes concebidas por Él, donde la encarnación hace posible la participación entre la imagen sagrada –icono– y su modelo, por lo que podemos decir que la geosfera constituye la representación icónica que revela la voluntad de Dios en la creación (Caballero, 2008). La geosfera, participada de la encarnación de la creación, se convierte en un espacio geosférico de revelación: una geofanía. Efectivamente, la creación es el acto de encarnarse, donde carne (sarx) no se refiere solamente a la carne del cuerpo humano, sino a toda la materia física. «Y el Logos se hizo carne» (Jn 1,14) contiene el poder creador de la palabra que al ser pronunciada por Dios crea de la nada.<sup>12</sup> Toda la Creación está conectada a la imagen-arquetipo de Dios y toda la creación es la encarnación del Logos. De este modo, la geosfera es una parte de nuestro cuerpo inseparable de nuestra historia y nuestro destino (Sherrard, 2013).

En San Agustín, la búsqueda de Dios empieza en la memoria (Louth, 2007), pero la teoría de la resonancia mórfica (Sheldrake, 2012) sugiere que la memoria también habita en las cosas creadas (los logoi de las cosas que Dios ha creado, sus principios y orden), en la geosfera, de modo que el ser humano participa de la memoria de la geosfera a través de los cambios bioquímicos realizados en ella<sup>13</sup> a la vez que estos cambios afectan al ser humano. Es porque Dios habita en todas las cosas (1Co 15,28), y por ello en la memoria de la geosfera y del hombre, que el alma del hombre puede reconocer a Dios en el encuentro-relación con la geosfera, porque la geosfera en tanto que participada de la encarnación en la creación puede revelar a Dios.

Para San Agustín, el anhelo del alma del hombre por Dios radica en que es creada a imagen de Dios. Y lo mismo se puede decir de la Creación, de la geosfera. Una imagen procede de lo cual es la imagen, al mismo tiempo la imagen busca volver aquello de lo cual procede, anhela su arquetipo. En virtud de la semejanza entre la imagen y su arquetipo, la imagen puede conocer su arquetipo, y, contemplando el arquetipo, la imagen más se acerca a él. Así la contemplación es un acto de retorno, de introversión en un mismo, puesto que el ascender en la escala de ser

<sup>8</sup> 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).

<sup>9</sup> 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).

<sup>10</sup> «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, p. 10).

<sup>11</sup> «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, p. 10).

<sup>12</sup> Dussell dice: «el silencio es donde se originan las palabras. En el origen de las palabras está el Otro, en su decir por la presencia» (Dussell, 1996, p. 142)

<sup>13</sup> Los seres humanos que alteran los ciclos biogeoquímicos de la geosfera aumentan la frecuencia y magnitud de los riesgos geológicos que afectan a las personas vulnerables, las moléculas buscan una nueva matriz de cristalización y el cuerpo humano se transforma drásticamente en un proceso simbiótico.

significa entrar más profundamente en el centro de su ser. Es a partir de aquí que San Agustín busca mostrar cómo el alma puede volver a Dios en dos pasos. El primer paso en la búsqueda de Dios es descubrirse a uno mismo; en un segundo paso se trata de la cómo la imagen de Dios en el hombre se vuelve hacia Dios (Louth, 2007).

Efectivamente, el alma solo llegará a Dios amando la imagen de Dios que tiene en sí misma, si esta imagen es una imagen verdadera, el resultado del verdadero autoconocimiento. Habiendo alcanzado la verdadera imagen de Dios en el hombre, la siguiente etapa es el retorno de esta imagen a su arquetipo, Dios. Para ello, el alma debe aprender que significa ser la imagen de Dios en su memoria, entendimiento y voluntad, aprendiendo cómo ir más allá de la imagen de Dios a través de la contemplación de Dios. Según Louth (2007), para San Agustín el conocimiento del mundo exterior percibido por los sentidos no puede llevar a la imagen hacia su arquetipo, sino la sabiduría, una sabiduría que se fundamenta en la gracia porque el hombre tiene fe en la Encarnación, y esto es posible porque el alma del hombre es la imagen de Dios, porque esta imagen en el alma del hombre manifiesta la capacidad de recordar, conocer y amar a Dios por el cual ella fue hecha.

Sin embargo, la memoria del hombre esta embebida en la Creación, y la geosfera está también participada por la encarnación de la creación y contiene la memoria, el recuerdo de Dios en ella misma. La geosfera es parte de la creación que, según la tradición ortodoxa, funciona como un icono, un lugar donde Dios se manifiesta y se deleita, un espejo del Reino escatológico (Chryssavgis y Foltz, 2013). La geosfera es el lugar de encuentro entre el hombre y la Creación, el Otro y, por tanto, la geosfera se convierte, primero, con la Creación y, después a través de la Encarnación de Cristo y su resurrección, en un lugar de revelación, reconciliación y redención entre los seres humanos y Dios, el espejo que revela, y la ventana escatológica que reconcilia y redime, una geofanía. Florensky en su obra *Iconostasio* (1996), distingue entre lo que él llama «el rostro» (litzo) y lo que llama «el semblante» (lik). El icono revela el rostro de la Geosfera, sus manifestaciones, sus geoformas y paisajes trabajados por el hombre, que se abren como una ventana para ponernos en contacto con lo divino trascendente, la geofanía.

Se trata de un juego de imágenes por el que el hombre, al contemplar el mundo exterior (*Theoria physike*) como icono de la creación, como geofanía, refleja en el espejo del alma la imagen de Dios que ya es. Como explica Louth (2007), para los griegos la imagen del espejo no es causada por los rayos de luz reflejados en la superficie del espejo, sino que la imagen realmente existe en la superficie del espejo como resultado del encuentro de los rayos de luz de nuestros ojos con los rayos de luz de la cosa mirada. El alma que refleja la imagen de Dios como un espejo sirve para explicar que el alma es imagen de Dios, de manera que el autoconocimiento implica el conocimiento de Dios, porque Dios ha hecho el alma para reflejar su imagen, esto es el hombre, pero también en la creación, en la geosfera: mirarse en el fondo del alma es mirarse en relación con la geosfera como geofanía.

## 5. La extensión del cuerpo místico de Cristo

El misticismo ecológico, que deriva de la interpretación de la encarnación de la Cruz y de la encarnación de la creación sugiere una relación íntima de identidad, pericorética entre el hombre y la geosfera de manera que, manteniendo su individualidad material, entran en comunión con Dios, formando una unión espiritual. Esta trascendentalidad interna (Dussell, 1996) se despliega a partir de «la relación del hombre con el otro mediada por el producto de la relación del hombre

con la naturaleza» (Dusell, 1996, p. 166), la geosfera, por la que la comunión de la humanidad, no solo en sino con la geosfera representa la Extensión del Cuerpo Místico de Cristo, es decir la Iglesia encarnada en un lugar geosférico.<sup>14</sup> 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, p. 36).

Efectivamente, 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<sup>15</sup>, que considera un lugar geosférico como portador de los valores de identidad en un sentido amplio de pertenencia y no de descendencia. El lugar geosférico vivido, 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 y geopolítico objetivamente conceptualizado y representado por la razón (Lefebvre, 1991; Soja, 2010).<sup>16</sup> 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). Considerar los valores intrínsecos de la geosfera la convierte en 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).<sup>17</sup> Al recordar y recuperar los valores de identidad albergados por la tierra (Lakhani y Smalen, 2018) y transmitidos a lo largo de generaciones humanas, la geosfera se convierte en un sustrato de materia viva, en un sentido biológico, social, espiritual, y en guardián de nuestras memorias.

Cómo percibimos, interpretamos y vivimos nuestra relación/religación con la geosfera remite a la comprensión, lo que da sentido, la aprehensión de lo Otro. Como dice Dusell (1996, p. 129) «la naturaleza es la parte del cosmos comprendido en el mundo», es decir aquella parte del cosmos a la que damos sentido, que nos proporciona identidad. En definitiva, se trata

<sup>14</sup> Para entender con más detalle la aproximación a este concepto, véase *Kenotic revolution, revolutionary descent: The Spiritual Politics of Dorothy Day* (Izuzquiza, 2005).

<sup>15</sup> Por *cultura* nos referimos a aquellos valores que determina la identidad y los sentimientos de pertenencia del ser humano tanto individual como colectivamente expresados a partir de artefactos tecnocráticos en su relación con la geosfera, según la visión de la geografía cultural. Tabara y Ilhan (2008) definen la cultura como el conjunto dinámico e histórico de símbolos, creencias y valores socialmente construidos, así como las capacidades de percepción y conciencia que los agentes de una determinada comunidad utilizan para dar sentido a sus acciones. Estas incluyen identidades, lenguaje, modales, tradiciones y normas implícitas, ideales, y expectativas del día a día. La cultura proporciona a los individuos no solo con sentido y orden cósmico sino también con capacidades de reflexión sobre sus propias realidades.

<sup>16</sup> 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).

<sup>17</sup> Se trata de reconstruir comunidad, porque la identidad no es aquello que distingue al ser humano individual de los demás, 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 con 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 con un lugar geosférico, trascendiendo lo puramente material, porque la relación está basada en experiencias espirituales últimas y radicales de amor o sufrimiento, una identidad que nos guía hacia Dios. Por tanto, la comunidad habitada por el Espíritu de Dios, la Iglesia como veremos más tarde.

de recuperar 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 la realidad (González, 2018), con lo Otro, con la geosfera: una relación pericorética donde el ser humano y la geosfera, manteniendo su individualidad material, entran en comunión con Dios, formando una unión espiritual, recuperando el sentido esencialista según A. McIntosh (2008).

Nuestra identidad yace en la memoria de nuestros antepasados, por la que nos religamos a la geosfera y, configuran la intrahistoria, a la que se refiere M. Unamuno (1902), el sustrato histórico silencioso. Reconocer la geosfera significa recuperar las historias y las vivencias de nuestros antepasados frente a las generaciones futuras con respecto a un lugar específico, algo que está íntimamente ligado a nuestra identidad. Es 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.<sup>18</sup> 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 cuando morimos quedamos 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 por medio de instrumentos tecnocráticos con la fuerza de nuestro trabajo y el poder de la palabra como comunidad 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 la memoria colectiva de generaciones pasadas y de la historia humana, situando al ser humano en el devenir geológico. De este modo, la geosfera alberga la memoria, una inconsciencia colectiva, marcada por la transformación de los ciclos biogeoquímicos a partir de la energía de la cultura humana, que pone de manifiesto nuestra relación espiritual con el espacio que habitamos. La geosfera se transforma en tierra, en un espacio vivido que sustenta valores de identidad cultural, de pertenencia a un lugar geosférico. Se trata de un proceso coevolutivo en el que el ser humano entra en comunión con la geosfera, dando lugar a la tierra, una idea expresada en la poesía contemplativa de Machado (1912) como el intratiempo, el hombre que busca su esencia, la unión eterna con la tierra (Margetot, 2009).

De este modo, la energía de la cultura humana (Vernadsky, 1938), que transforma los ciclos biogeoquímicos en nuestra relación con la geosfera a través de artefactos tecnocráticos<sup>19</sup>, se convierte en un acto espiritual de una comunidad en comunión con la geosfera, expresando valores de identidad a través de la memoria que constituye 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 común, 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 la Creación (Nasr, 1997; McIntosh y Carmichael, 2015). La tierra como símbolo vivido nos pone en contacto con una realidad trascendente, lo Divino, el Creador, Dios, y se constituye en manifestación de lo sagrado.

Es precisamente la apertura hacia una realidad que imbrica lo biológico, lo social y lo espiritual, una realidad que puede explicarse e interpretarse a la luz de un espacio simbólico vivido, 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 unión como comunidad en comunión, en su sentido pericorético de participación entre el ser humano y la geosfera, permite dar sentido, entender, qué 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. Tener un sentimiento de pertenencia a un lugar geosférico es vital en un mundo en el que muchos han perdido el sentido de lugar, proporcionándonos un sentido de pertenencia a una comunidad participada por el Espíritu de Cristo, al Cuerpo místico de Cristo (Shano, 2010), es decir, la Iglesia.

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 se presenta como una geofanía, la representación icónica del rostro de Dios, por la que el ser humano en comunión de vida, y por extensión la Iglesia, tiene una relación sacramental. De este modo, la Iglesia en un lugar geosférico, se hace presente y se realiza en plenitud en su encarnación en la geosfera, y por lo cual esta Iglesia se reencuentra con su esencia. Como dice San Juan Damasceno, el icono es espejo y enigma (Caballero, 2006): la geosfera refleja como un espejo el Cristo sufriente encarnado en la Cruz, al mismo tiempo que esconde el enigma de la belleza de la creación como geofanía. Efectivamente, según Máximo el Confesor (580-662) «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, se convierte en una iglesia arraigada y con sentido de pertenencia a un lugar, una iglesia con identidad, una iglesia no solo en sino de la tierra como Extensión del Cuerpo Místico de Cristo.<sup>20</sup>

Para Cavanaugh «la Iglesia, especialmente en su vida sacramental, es el lugar donde los cristianos re-imaginamos el mundo y realizamos un mundo nuevo y reconciliado.» (Cavanaugh, 2010, 28). Pero ¿cómo se realiza esta reconciliación? W. Cavanaugh sugiere que es en la Eucaristía donde el Cuerpo Místico de Cristo celebra su encarnación, porque «la Eucaristía hace a la Iglesia» (Cavanaugh, 2014, 395). La Eucaristía sugiere la unión entre el Corpus mysticum y el Corpus verum, porque, como afirma Juan Pablo II, «la eucaristía siempre es celebrada en el altar del mundo, uniendo cielo y tierra, abrazando e impregnado toda la Creación (Cavanaugh, 2014, 400). «La Eucaristía, más especialmente, declara que los cuerpos materiales no están simplemente «ahí» como entidades autónomas y autosuficientes, sino que son en todo momento una participación en Dios» (Cavanaugh, 2010, 20).

«Este es el sentido de la Eucaristía, que constituye y forma la Iglesia y da sentido a la práctica de la vida cristiana. En la Eucaristía, los cristianos reciben la naturaleza, el cosmos, como alimento de manera directa como el pan y el vino, dos tipos de alimentos que encierran las cosas necesarias para el sustento de la vida humana. Los reciben con acción de gracias como dones de

<sup>18</sup> Así, los que murieron, murieron por nosotros. A nuestros antecesores les debemos no solo nuestra vida biológica, sino nuestra vida espiritual ya que ellos alimentan nuestra vida espiritual en relación con un lugar geosférico. De este modo se establece hacia ellos una obligación moral de recordarlos en la memoria y de rendirles tributo.

<sup>19</sup> El artefacto es una mediación que se utiliza en la lejanía del Otro (Dussel, 1996, 159).

<sup>20</sup> El concepto de Cuerpo místico de Cristo debe entenderse en este contexto, según la interpretación de D. Day, 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).

Dios, y esta recepción constituye una comunión de los seres humanos con Dios, una carne cósmica de comunión divina. En cada Eucaristía, los cristianos comparten la carne del Logos encarnado, el Logos que se hizo carne en la Historia como primer fruto del poder de la naturaleza creada para existir en la modalidad de la plenitud de vida del Increado. La ecología de la Iglesia cristiana es la dotación de sentido del mundo a través de la Eucaristía y el uso eucarístico del mundo» (Yannavas, 2013, p. 191). Siguiendo con esta idea Cavanaugh (2016) añade: «consumimos el pan y el vino, y su consumo nos consume en el cuerpo de Cristo. En la eucaristía el don, el que da y el que recibe se convierten en uno. En la eucaristía devenimos Cristo que a la vez deviene comida para los pobres y el pobre». De este modo la celebración-consagración en la comunidad en Cristo del pan y el vino producto de una geosfera que es geofanía, nos vuelve comunión con la geosfera misma y encarna a la Iglesia en un lugar geosférico. Si la comunión del ser humano con la geosfera da lugar a la tierra, si la geosfera es geofanía y espacio de gracia por el Cristo encarnado en la Cruz, y si la comunidad participada por el Espíritu en Cristo es Iglesia, entonces por analogía podríamos decir que la Iglesia como encarnación del Cuerpo Místico de Cristo en comunión con la geosfera en virtud de la Eucaristía, se transfigura en la tierra como Extensión de Cuerpo Místico de Cristo. En otras palabras y citando a H. de Lubac, «La Iglesia es el mundo, reconciliado» (Cavanaugh, 2014, 393). La tierra simboliza la Extensión cuerpo místico de Cristo, una verdadera encarnación de la Iglesia en un lugar geosférico.

Pero si la Eucaristía es anáfora transformando el producto de la geosfera trabajado por la comunidad en Cristo por la acción del Espíritu Santo, es también anamnesis 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 a través de una Iglesia en comunión con la geosfera.

Como dice Edwards:

cada Eucaristía es un recuerdo vivo de Cristo que es también un anticipo de la transformación de todas las cosas en Cristo. La Eucaristía, entonces, es también una anamnesis de toda la creación. Reunidos a la mesa, celebramos los 3.500 millones de años de historia de vida que encuentra su radical sí a Dios en el acontecimiento pascual de Cristo. La Eucaristía es un evento de alabanza y acción de gracias en nombre de toda la creación. Es una memoria viva y participativa de todo lo que Dios ha hecho por nosotros en la creación y la redención. También es una experiencia de la Divina Comunión escatológica (Edwards, 2006, p. 121).

De este modo la Eucaristía representa la pericóresis trinitaria Ser Humano-Creación-Dios, una interpenetración de Cristo en todas las cosas (Col 3,11, 1Co 15,28), impregnadas por el Espíritu Santo (pléroma), y el ver a Dios en todas las cosas nos llama a la relación mística con toda la creación (Álvarez, 2019). El Dios encarnado en la Cruz convierte la geosfera en receptáculo de gracia, un espacio de reconciliación, una geofanía que revela la Encarnación de Dios en la Creación, y guarda la memoria de las comunidades participadas por el Espíritu de Cristo, una Iglesia de la tierra como antesala al Reino redentor de Dios.

La Eucaristía celebra y recuerda la Encarnación, una Encarnación que no se limita al momento histórico, sino que ese momento se proyecta hacia el futuro escatológico, 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. 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. Esta visión redentora de la creación, una creación donde Dios se revela y Cristo es el gran reconciliador (Colell, 2015), ve en la geosfera, soporte de la Cruz, un 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.

## 6. Resistencia política, activismo espiritual

### 6.1. Justicia espacial y geo-gobernanza

La noosfera permite una representación simbólica de un espacio percibido-concebido-vivido, a través del concepto de tierra, proporcionando una interpretación alternativa de la realidad que permite la comprensión coevolutiva en el sentido biológico, social y espiritual de las relaciones entre los seres humanos y la geosfera más allá de modelizaciones tecnocrático-económicas (Gerten, 2018). La tierra constituye una realidad vivida a partir de los valores de identidad, que significan la comunión de la comunidad humana, la Iglesia, con un lugar geosférico, es decir, la esencia del ser humano, reflejo del Cristo encarnado en la Cruz. La tierra no es solamente interpretada como una construcción sociopolítica, un espacio de poder, ni tampoco como un lugar meramente geográfico, sino como 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. Nuestra relación con la geosfera proporciona valores de identidad el sentido de lo que somos, nuestro sentido de pertenencia y de religación, como punto de conexión con lo trascendente. El sentimiento de pertenencia (cycle of belonging, McIntosh, 2016) está en relación con nuestra ultimidad, 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.

La dimensión material de la noosfera 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 de las palabras.<sup>21</sup> Esta dimensión da paso a otra complementaria, la dimensión espiritual, de 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 con 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 geofanía y un espacio de gracia y de encarnación de Cristo, como lugar privilegiado de la Creación.

La geoética 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), y el concepto de noosfera es clave dentro del pensamiento geoético, ya que proporciona un aspecto espiritual considerando una «ecología profundamente interconectada de

<sup>21</sup> S. Weil hace una profunda reflexión sobre el trabajo en su obra *Echar raíces*, Madrid: Trotta, 2014, p. 214. De la misma manera el libro de G. Orwell, *El Poder y la Palabra*, Santiago de Chile: Debate, 2017, p. 187, constituye un excelente ensayo sobre el uso político de la palabra.

la jerarquía de seres» (Torretta, 2015), tomando en cuenta la justicia espacial en la relación entre los humanos y la geosfera.

Los impactos negativos de los humanos sobre la naturaleza en el aprovechamiento de georecursos 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. Efectivamente, como diría 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, p. 38), mientras que un enfoque basado en valores ha sido ignorado, en gran medida, en cuestiones de gobernanza de los georecursos (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. La equidad y la igualdad que forjan el concepto de justicia según Rawls (1971) no son neutrales en cuanto a valores (Goodwin, 2003) sino que están profundamente arraigadas en las ideologías del statu 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). Kortetmäki (2017, p. 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, p. 6). Pero la justicia no es solo un concepto temporal e histórico, sino que engloba una dimensión espacial; las injusticias suceden en espacios geográficos y son, a la vez, el resultado de desigualdades espaciales (Soja, 2010). Historia y espacio son inseparables, puesto que el devenir del tiempo construye la historia en un lugar percibido, conceptualizado y, finalmente, vivido. Por tanto, las injusticias en la historia son injusticias espaciales (Soja, 2010), que suceden en un lugar determinado y en referencia a un lugar determinado. 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 (por ejemplo: bajo políticas de reconversión 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...). De este modo, el espacio geosférico es profanado, la desacralización de la tierra ha convertido en agrio el pan y el vino de la Eucaristía.

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 espacial que hace perdurar los modelos de pobreza humana y el expolio de georecursos, 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 olvidadas, 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 y un amor a Dios. 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, p. 23).

Por tanto, no se trata simplemente de una redistribución equitativa del espacio y de los georecursos, 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).

De este modo, el concepto de noosfera en relación con la geosfera y el ser humano se sitúa en el marco de una Geoética que tiene por objetivo la justicia espacial. 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 dando lugar a 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 o 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 bajo la interpretación del concepto de la noosfera hecha por el matemático ruso N. Moiseev (1989) puede considerarse próxima a la de gobernanza del sistema terrestre (Rindzevičiūtė, 2018).

¿Cómo aprender, convertir en acción, en actos de justicia espacial, nuestra comprensión de aquello que da sentido a nuestra relación con la geosfera a partir de nuestra relación con los otros humanos, y que nos lleva hacia Dios? La noosfera hace posible tener en cuenta los valores espirituales que permiten habilitar una geoética como acto político<sup>22</sup> en un lugar geosférico, una nueva forma de entender la geoética como un acto de justicia espacial. Así, los valores geoéticos a la luz del misticismo ecológico nos permiten visualizar escenarios geoprospectivos, heterotopías, espacios liminales de resistencia y esperanza, tierras mesiánicas para reinterpretar la relación humana con la geosfera desde un punto de vista escatológico ofreciendo un trasfondo para reconciliar al humano con la geosfera en la búsqueda de la Antropofanía, la transformación en un Nuevo Hombre «Cristomórfico». Esta comprensión del ser humano con respecto a la Creación permite una reinterpretación en clave geopolítica de los signos de los tiempos, y afín a la ortodoxia radical (Milbank 1999) incita a un activismo espiritual y a una resistencia en esperanza inspirada por el Espíritu de Dios.

<sup>22</sup> Política se entiende en sentido aristotélico cuyo objetivo es engendrar un espíritu en el carácter de los ciudadanos que los hace buenos, esta definición difiere del sentido dado por M. Weber que define política como la influencia de liderazgo en una asociación política o un estado entendido como una comunidad que reclama el monopolio del uso legítimo del poder en un territorio. Aristóteles describe la relación política entre los miembros de la comunidad como un cuerpo político de forma análoga San Pablo describe la Iglesia como el Cuerpo de Cristo en su Carta a los Corintios (Cavanaugh 2016).

## 6.2. Antropofanía y esperanza

Transformación implica conversión ecológica, un cambio del corazón (LS 216-221), metanoia, hacia una humanidad auténtica en cada uno de nosotros (LS 112). Esta verdadera humanidad, que se resiste a la injusticia y a querer cambiar el mundo por medio del poder, radica en una resistencia espiritual según D. Soelle, aceptando que es el mundo el que nos transforma en su amor y sufrimiento. Como dice Cavanaugh (2016), no estamos llamados a salvar el mundo, sino a ser fieles en cómo Dios cambia el mundo, por medio de sus designios. La resistencia es pausada, mira al mundo, lo observa, lo contempla, lo escucha en silencio inspirada por la oración interior. Pero orar es revelarse, decir "No" a aquello que degrada al ser humano, niega la justicia y usar el poder de manera explotadora (Soelle, 2001). 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 transformación se constituye como acto revolucionario de toma de conciencia, conocerse a sí mismo a través de la Creación, como acto ético de liberación (Cone, 1997), pasando del "dudo-existo" individuo al "percibo-soy" persona mediante el encuentro con el otro, que nos dé el conocimiento intuitivo de cuál es nuestro rol en la creación según la voluntad de Dios. Este acto revolucionario como activismo espiritual, para convertirnos en hombres y mujeres nuevos, universales, una antropofanía (Cortázar, 1963) para llegar a ser como y en Cristo,<sup>23</sup> permite crear espacios de resistencia política fundamentados en la esperanza. Una esperanza no en un mundo futuro, sino en la realidad presente, una esperanza que busca cambiar el pensamiento y acción del hombre en el aquí y ahora, una esperanza mesiánica en algo que ya está siendo. Así la esperanza en el futuro está ligada al presente a través de la esperanza que surge en Jesús (Cone, 1997).<sup>24</sup> Como expone J. Cone, la esperanza viene de la resistencia; uno no puede resistir al menos que haya esperanza, y la esperanza en resistencia es empoderamiento. Pero solo podremos actuar con eficacia y resistir políticamente en esperanza contra las injusticias manifestadas en espacios concretos, una vez nos hayamos transformado en nuestro corazones: serán las actitudes de un activismo basado en el espíritu transformado, las que crearán espacios de resistencia. Pero ¿en qué resistimos? Resistir en nuestros valores de identidad nos proporciona esperanza no solo como consolación cuando sufrimos, sino también contra el sufrimiento (Moltmann, 1967). Esta esperanza de justicia espacial, que a su vez inspira esperanza, una esperanza contra toda esperanza (Rm 14, 18), interrumpe en nuestro presente como transformación, abriendo el horizonte y dando sentido a nuestra historia (Bohlinger, 2017).

El «ser-siendo» Antropofanía como activismo (acto) espiritual, permite tomar conciencia para que el ser humano pueda liberarse de su opresor, del hombre mismo dominado una visión materialista, reduccionista, determinista de la Creación, para convertirse, convertir su ethos, en sacerdote de la creación: un acto revolucionario que busca el reconocimiento de la realidad persona-comunidad-lugar como justicia espacial. Esta conversión implica crear espacios de resistencia política que a su vez alimenten nuestra espiritualidad. Este misticismo ecológico, marcadamente escatológico, es un misticismo de la tierra, que permite reconstruir el Antropoceno como un Cristoceno según 1 Corintios 15, 22 (Northcott, 2013), creando espacios de resistencia política al dejar atrás una visión antropocéntrica del ser humano por la de sacerdote de la creación: «toda la creación ha sido creada por Dios para manifestar Su gloria, y cada criatura cumple el papel que Dios le ha asignado, manifestando su gloria y alabándolo» (Louth, 2007, p. 161).

El sacerdote es aquel que libremente, como parte orgánica del mundo lo toma en sus manos para remitirlo a Dios y de quien, a cambio, trae la bendición de lo que él ha ofrendado. A través de este acto, la creación entra en comunión con Dios mismo. Esta es la esencia del sacerdocio, y sólo el ser humano puede hacerlo, porque esta creado a imagen y semejanza de Dios, sólo el ser humano está unido a la creación y es capaz de trascenderla a través de la libertad. Este papel del ser humano, como sacerdote de la creación, es absolutamente necesario para la creación misma, porque sin esta referencia de la creación a Dios, todo el universo creado moriría» (Zizioulas, 2013, p. 167).

San Pablo nos explica en Efesios 1:10 que el deseo de Dios es que toda la creación se reconcilie con Él, diciendo que el plan revelado por Dios es «... unir todas las cosas en Él, las cosas en el cielo y las cosas en la tierra». El ver el nuevo hombre, la antropofanía, como sacerdote de la creación permite superar el enfoque moralista de los problemas ecológicos expresado a través de palabras como "responsabilidad", complementándose con un enfoque cultural. Nuestra crisis ecológica no se puede atribuir tanto a una ética errónea como a un mal ethos; es un problema cultural. En nuestra cultura occidental hicimos todo lo posible para desacralizar la vida, para llenar nuestras sociedades de legisladores, moralistas y pensadores, y socavamos que el ser humano es también, o mejor dicho principalmente, un ser litúrgico enfrentado desde el momento del nacimiento con un mundo que debe tratar como un regalo sagrado o como materia prima para su explotación y uso» (Zizioulas, 2013, p. 171).

Pero ¿de dónde surge el acto que nos convierte en sacerdotes de la creación? El acto surge por la gracia en la que el ser humano fundamenta su esperanza en la tierra, como un espacio de justicia, a través de la libertad que Dios le ha conferido. Es por ello que la escatología tiene un sentido histórico, es por lo que Dios ha hecho en la historia y hace en el presente, que es posible hablar del futuro. Una escatología que no se refiere solo a la salvación del alma sino de una esperanza en la justicia aquí y ahora. Algo que se desarrollará en las primeras comunidades mesiánicas (González, 2003) porque «el reino de Dios está entre vosotros» (Lc 17:20-21).

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).

Dos ejemplos de activismo espiritual, en relación lugares geosféricos, como portadores de resistencia en esperanza, pero que optaron finalmente por la vía del poder institucional son el Buen Vivir de las culturas andinas en América Latina y la experiencia europea de los orígenes del Partido Verde alemán. Para Gudynas y Acosta (2011), el paradigma del Buen Vivir se presenta no como una nueva alternativa de desarrollo, sino como una opción que rechaza del desarrollismo clásico, yendo más allá de la idea de decrecimiento (Latouche y Harpagès, 2011).

El Buen Vivir recupera la idea de bienestar de comunidades humanas en un sentido más amplio, trascendiendo el limitaciones del consumo material, y la recuperación de los aspectos emocionales y espirituales del ser humano en naturaleza. Lejos de una mera aspiración de retorno al pasado, o de misticismo indígena, el Buen Vivir ve la relación entre el ser humano y

23 De acuerdo a la teología africana Cristo representa el ancestro ecológico según Colosenses 1, 15-17 (Nyamiti 1984)

24 El sentido escatológico de la esperanza queda reflejado en la parábola del grano de mostaza (Mt 13,31-35).

la naturaleza como espacio de encuentro. Para el Buen Vivir se trata de la convivencia armoniosa entre el ser humano y al Pachamama, la Madre Tierra, la geosfera, como un organismo vivo que actúa y reacciona, formando una unidad simbólica que ofrece una identidad a las culturas andinas. Desde 2010, Bolivia y Ecuador se dotaron de nuevas constituciones, incorporando el Buen Vivir como base de sus sistemas políticos, de sus derechos colectivos e individuales.<sup>25</sup> La resistencia de las comunidades y pueblos de América Latina como en Bolivia y Ecuador, optaron por construir espacios políticos e institucionales alternativos al neoliberalismo, que lograron mayorías y gobiernos para cambios inspirados en el Vivir Bien.

La experiencia del origen del Partido Verde alemán está inspirada en el largo camino a través de las instituciones del que hablaba el líder estudiantil alemán del Mayo del 68, R. Dutschke (1982). Para Dutschke, influenciado por las teorías de Gramsci, Marcuse y Bloch, se trata de ir 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..., para 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, como demuestra la historia política alemana con la coalición de gobierno entre el Partido Verde y el Partido Socialdemócrata desde 1998-2005, el Partido Verde aspiraba a resistir las tentaciones de poder preservando la integridad moral. Como dijo Kelly: «el Parlamento no es el objetivo, sino parte de la estrategia» (Heinrich Böll Foundation, 2008).

### 6.3. Espacios de resistencia política

Nos queda la gran pregunta acerca 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 (Cámara, 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 testimonio portador de esperanza. La resistencia surge de una profunda transformación interior, un activismo espiritual que nos ha convertido en hombres y mujeres nuevas en comunión con la geosfera: 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, un conjunto de átomos prestados de las rocas (Tucker, 2004). 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. El amor liberado por nuestro ser se convierte en entropía negativa para crear otro ser. Esta comunión (unión con otros) conformando una comunidad no nos hace diferentes de los demás, sino que nos hace igual a los otros seres que existen, hombres y mujeres, creando una *communitas*,<sup>26</sup> que comparte una actitud común hacia un valor geotético, una sobornost: «una conciencia de un origen común, 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 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 como decía S. Weil (1949). El amor y el sufrimiento se convierten en las mayores fuerzas geosféricas, que pueden cambiarlo y transformarlo todo.

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, 2021b). Estos espacios geosféricos de vivencia constituyen 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)<sup>27</sup> 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 de modo que permitan su desarrollo, lo cual significa, en gran medida, recuperar la memoria geo-histórica, re-visionando 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 actúa así como un recuerdo vivo, una anamnesis, 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.

<sup>25</sup> El Buen Vivir es parte de una tradición de miles de años con una forma de entender la vida en el cosmos, con el valor de experiencias y aportes de generaciones y una función de transmisión de valores. Es en el presente desde donde se organiza, construye e interpreta ese pasado, contribuyendo a un sistema simbólico que refuerza la identidad de los pueblos. Vivir Bien en tiempos de crisis de la sociedad capitalista y patriarcal (González Casado, 2021). Con frecuencia se identifica el Vivir Bien con el Vivir Mejor, que significa más consumo, cultura individualista y destrucción del planeta.

<sup>26</sup> El término *communitas* va más allá de significar *comunidad*, está asociado al concepto de *liminalidad* (Turner, 1969).

<sup>27</sup> 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).

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 esté por encima del individuo o que el interés del individuo 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), 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 crítica a las oligarquías por el abandono del bien común.

Según 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 tras nosotros recordarán estas pequeñas comunidades y familias, que, mientras el mundo enloquecido colapsaba, 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. Solo desde el activismo espiritual podemos resistir 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.

#### 6.4. Una pedagogía de la geoética

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 construida desde la praxis política, 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 geoética 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 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 Technopoly, un paradigma ideológico profundamente arraigado en un statu 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 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 maestro-discípulo, 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 de dialogo dialógico intercultural, interreligioso e intercológico (Panikkar, 2000; Küng, 1999; Melloni, 1992) de valores entre identidades, que permitan establecer visiones de futuro en nuestra relación con la geosfera, siguiendo un método anadiáctico (Dusell 1996). 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).

## Bibliografía

- 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», *Promotio Iustitiae*, 106, (2019).
- BALLESTEROS, J., *Ecologismo personalista*, Madrid: Tecnos, 1995.
- 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).
- «Shaping the Noosphere: Geoethical values and spiritual resistance in Terres de l'Ebre, Catalonia, Spain.» *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, 2(3) (2021).
- BELTRÁN, J., «Jürgen Moltmann: una aproximación a la teología de la cruz», *El Ágora*, 1 (2013), pp. 499-534.
- BERRY, T., *The dream of the Earth*. San Francisco: Sierra Club Books, 1988.
- BISCHOF, M., «Vernadsky's Noosphere and Slavophile Sobornost», en BELOUSSOV, L. V. et al. (ed.), *Biophotonics and Coherent Systems in Biology*, Nueva York: Springer, 2007, pp. 279-297.

- BOULDING, K. E., «The Economics of the Coming Spaceship Earth», en JARRETT, H. (ed.), *Environmental Quality in a Growing Economy*, Oxford: Resources for the Future/Johns Hopkins University Press, 1966, pp. 3-14.
- CABALLERO, R., «Entre el espejo y el enigma: imagen, signo y símbolo en la iconología de Juan Damasceno», *Vetera Christianorum*, 45 (2008), pp. 63-88.
- CÁMARA, H., *Spiral of Violence*, Londres: Continuum International Publishing Group, 1971.
- CAMPS, V., *Breve historia de la ética*, Barcelona: RBA Libros, 2013.
- CASADESÚS, R., «God's Vulnerability and the Costs of Evolution. A Tribute to Denis Edwards» *Theology and Science* (Está aceptado, pendiente de publicar).
- CASADESÚS, R., «L'évolution comme métaphysique de l'union chez Teilhard de Chardin», *Revue des Questions Scientifiques*, 185(4) (2014), pp. 373-398.
- «Creación y conservación en Santo Tomás de Aquino. Dos conceptos fundamentales para entender la creación continua», *Lletres de Filosofia i Humanitats*, 4 (2012), pp. 51-72.
- CAVANAUGH, W., «La mitología de la Modernidad: un diagnóstico teológico», en UBIETA, C. (ed.), *La Modernidad cuestionada*. Bilbao Publicaciones Universidad de Deusto, 2010, pp. 13-30.
- «The Eucharist as Politics», Les Grandes Conférences de Fourvière <<https://cavanaughfourviere.wordpress.com/2016/12/14/les-grandes-conferences-de-fourviere-the-eucharist-as-politics-video/>> (2016) [Consulta: 11 septiembre 2021]
- «The Church in the streets: Eucharist and Politics», *Modern Theology*, 30(2) (2014), pp. 384-402.
- CHRYSSAVGIS, J.; FOLTZ, B. (ed.), *Toward an Ecology of Transfiguration*, Nueva York: Fordham University Press, 2013.
- COLLELL, 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, C., *Black Theology and Black Power*, Nueva York: Orbis Books, 1997.
- «Whose Earth Is It Anyway?», en HESSEL, D. y RASMUSSEN, L. (ed.), *Earth Habitat: Eco-injustice and the Church Response*, Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers 2001.
- COROMINAS, J., «Praxeología y persona», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 23 (2006), pp.403-438.
- 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), pp.399-412.
- UNAMUNO, M. DE, *En torno al casticismo*, Madrid: Espasa Calpe, 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, pp.2-12.
- DUSSEL, E., *Filosofía de la liberación*, Bogotá: Nueva América, 1996.
- DUTSCHKE, R., *It Is Not Easy to Walk Upright*, Nueva York: Telos Press, 1982, pp. 171-177.
- EDWARDS, D., «Every Sparrow that Falls to the Ground: The Cost of Evolution and the Christ-Event», *Ecotheology*, 11.1 (2006), pp.103-123.
- «The Attractor and the Energy of Love Trinity in Evolutionary and Ecological Context», *The Ecumenical Review, World Council of Churches*, 65,1 (2013).
- ELLUL, J., *The ethics of non power* Nueva York: Routledge, 1980. [En línea] <<https://doi.org/10.4324/9780429051692>> [Consulta: 17 enero 2020].
- FLORENSKY, P., 1996. *Iconostasis*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1996.
- FOUCAULT, M., «Des espace autres», *Architecture/Mouvement/Continuité*, 5 (1984). [En línea] pp. 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.
- *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*, Madrid: Siglo XXI, 1992.
- DONCEL, M. G., «The kenosis of the creator and of the created co-creator», *Zygon*, 39 (2004), pp.791-800.
- GERTEN, D.; SCHÖNFELD, M.; SCHAUBERGER, B., «On deeper human dimensions in Earth system analysis and modelling», *Earth Syst Dynam*, 9 (2018), pp. 849-863.
- GLENNA, L., «Value-Laden Technocratic Management and Environmental Conflicts: The Case of the Nueva York City Watershed Controversy», *Science, Technology & Human Values*, 35 (2010).
- GONZÁLEZ, A., «Reinado de Dios y signos de los tiempos», *Senderos*, 82 (2005), pp. 435-458.
- *Reinado de Dios e imperio: Ensayo de teología social*, Ciudad de México: Panorama, 2003.
- «Identidad y alteridad», en GARCÍA MAESTRO, J. P. (ed.), *Trinidad, tolerancia e inclusión*, 282 (2020), pp. 105-138.
- «Oikos Kai Physis: Hacia un nuevo paradigma ecológico», *Periferia. Cristianisme, Postmodernitat, Globalització*, 8 (2021), pp. 17-32.
- *Teología de la praxis evangélica*, Santander: Sal Terrae, 1999.
- GONZÁLEZ CASADO, A. «Vivir Bien en tiempos de crisis de la sociedad capitalista y patriarcal» *Periferia: Cristianismo, Postmodernidad y Globalización*, 7 (2021), pp. 239-250. [En línea] <<https://www.revistaperiferia.org/uploads/2/5/0/8/25082791/periferia-2021.pdf>> [Consulta: 7 junio 2021].
- GOODWIN, N. R., «Equity», International Society for Ecological Economics. Internet Encyclopaedia of Ecological Economics. [En línea] <<http://www.isecoeco.org/pdf/equity.pdf>> [Consulta: 3 febrero 2020].

- GUDYNAS, E.; ACOSTA, A., La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16 (53), (2011) pp. 71-83. [En línea] <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27919220007>> [Consulta: 12 febrero 2021].
- GUNZEL, S., «What Do They Represent? Computer Games as Spatial Concepts», *Ludotopia: Spaces, Places and Territories in Computer Games*, Bielefeld: Transcript Verlag, 2019.
- IZUZQUIZA, D., «Revolución desde abajo, descenso revolucionario. La política espiritual de Dorothy Day». *Cristianisme i Justícia*, 136 (2005), pp. 5-32.
- JAMES, S., «Natural meanings and cultural values» [en línea], *Environmental Ethics*, 41 (2019), pp. 3-16 [En línea] <<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 (ed.), *Radical Human Ecology Intercultural and Indigenous Approaches*, 2011, pp. 161-178.
- JESUIT SOCIAL SERVICES, «Ecological justice Expanding the Conversation». [En línea] <<https://jss.org.au/ecologicaljusticeexpandingtheconversation>> [Consulta: 7 noviembre 2018].
- JONAS, H., *The imperative of responsibility. In search of an ethics for the technological age*, Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- JUNG, C.G., *Man and his Symbols*. Nueva 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.
- KOUTLOUMOUSIANOS, C., «Natural and Supernatural Revelation in Early Irish and Greek Monastic Thought: A Comparative Approach» en CHRYSSAVGIS, J. y FOLTZ, B. (ed.), *Toward an Ecology of Transfiguration*, Nueva York: Fordham University Press (2013), pp. 337-347
- 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», en *Ideas and influence of Tsunesaburo Makiguchi: Special issue of the Journal of Oriental Studies*, 10 (2000), pp. 29-45.
- LAKHANI, V.; SMALEN, E. DE, (ed.) «Sites of Remembering: Landscapes, Lessons, Policies», *RCC Perspectives: Transformations in Environment and Society*, 3 (2018) [En línea] <[doi.org/10.5282/rcc/8480](https://doi.org/10.5282/rcc/8480)>.
- LATOUCHE, S.; HARPAGÈS, D., *La Hora del Decrecimiento*, Barcelona: Octaedro, 2011.
- LEFEBVRE, H., *The production of space*, Hoboken: Blackwell, 1991.
- LEOPOLD, A., *A Sand County Almanac*, Oxford: Oxford University Press, 1949.
- LOUTH, A., *Los orígenes la tradición mística cristiana*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- LUHMANN, N., *Social systems*, Stanford: Stanford University Press, 1995.
- MACHADO, A., *Campos de Castilla*, Madrid: Letras Hispánicas, 1912.
- MAKIGUCHI T., *Value-creating education* [En línea] <<https://www.tmakiguchi.org/>> [Consulta: 16 febrero 2021].
- MALLARACH, J. M., *Introducción a la contemplación de la Naturaleza*, en MALLARACH, J. M. CALVO, B., PRADA, C. DE LA, CHUVIECO, E., (ed.) *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). [En línea] <<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., «The Challenge of Radical Human Ecology to the Academy», en WILLIAMS, L., ROBERTS, R., (ed.) *Radical Human Ecology Intercultural and Indigenous Approaches*, Londres: Routledge, 2012, pp. 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.
- MILBANK, J., PICKSTOCK, C., WARD, G. *Radical Orthodoxy. A new Theology*, London: Routledge, 1999
- MOLTMANN, J., *Teología de la Esperanza*, Salamanca: Sígueme, 2006.
- MOLTMANN, J., *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*, Nueva 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.
- NORGAARD, R. «Una sociología del medio ambiente coevolucionista», en REDCLIFF, M. y WOODGATE, G. (ed.), *Sociología del medio ambiente. Una perspectiva internacional*, Madrid: McGraw Hill, 2002, p. 171.
- NORTHCOTT, M., *A Political Theology of Climate Change*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2013.
- NYAMITI, C., *Christ as Our Ancestor: Christology from an African Perspective*. Gweru, Zimbabwe: Mambo Press.1984

- OLESKA, F., «The Face of God Film: The Orthodox Church on Climate Change», *Orthodox Fellowship of the Transfiguration* (2019) [En línea] <<http://faceofgodfilm.com/>> [Consulta: 11 enero 2021].
- PANIKKAR, R., *The interreligious dialogue*, Nueva York: Paulist Press, 2000.
- PAPA FRANCISCO, *Laudato Si: Sobre el cuidado de la Casa Común. Carta Encíclica*, Ciudad del Vaticano, 2015.
- PEPPOLONI, S.; DI CAPUA, G., «Geoethics as global ethics to face grand challenges for humanity», en DI CAPUA, G. et al. (ed), *Geoethics: Status and Future Perspectives*, 508 (2018).
- POSTMAN, N., *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*, Nueva York: Vintage Books, 1993.
- PRIGOGINE, I., *The end of certainty*, Londres: The Free Press, 1996.
- RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Londres: Harvard University Press, 1971.
- RICOEUR, P., «Le symbole donne à penser», *Esprit*, 27 (1959).
- RUEDA, R. «Simone Weil: La Mística del Vacío». *A Parte Rei*, 53 (2007).
- RODRÍGUEZ, M. L., *Geopolítica austral espacios, territorios y poder: Algunas categorías del análisis geopolítico*, Punta Arenas: Geopolítica Teórica, 2006.
- ROSSI, V., «Sacred Cosmology in the Christian Tradition», *The Ecologist*, 30 (2000), pp. 35-39.
- ROSSI, V., «The Transfiguration of Creation», *The Orthodox Fellowship of the Transfiguration* (2016) [En línea] <<http://www.orth-transfiguration.org/resources/library/books-articles/>> [Consulta: 1 abril 2021]
- ROBINSON, K., *How do schools kill creativity*. [En línea] <<http://sirkenrobinson.com/watch/>> [Consulta: 25 abril 2021]
- RUTHERFORD, S., «Environmentalism and green governmentality», en RICHARDSON, D. et al. (ed.), *The international encyclopaedia of Geography*, Hoboken: John Wiley & Sons, 2017, pp. 1-5.
- SCHLOSBERG, D., «Three Dimensions of Environmental and Ecological Justice», *The Nation-state and the Ecological Crisis: Sovereignty, Economy and Ecology Workshop*, 2001.
- RAFTERY, J.M., «For an eschatological ecology». *Perspectives on Society, Technology and Environment*, 5 (1976), pp. 15-21.
- 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 Paper, 87 (1987).
- SHANO, P., «Mysticism and Ecology: Ignatian Contemplation and Participation», *The Way*, 102 (2001), pp. 37-46.
- SHELDRAKE, R., *The Science Delusion: Feeling the Spirit of Enquiry*, Londres: Coronet, 2012.
- SHERRARD, P. «Human Image, World Image: The Renewal of Sacred Cosmology» en CHRYSSAVGIS, J. y FOLTZ, B. (ed.), *Toward an Ecology of Transfiguration*, Nueva York: Fordham University Press, 2013, pp. 210-225
- SIKORSKAYA, G. P.; AKIMOVA, O. B.; DOROZHKIN, E. M.; YAKHNEVA, I. V., «Noospheric Pedagogy: The Expansion of the Humanitarian Space of Vocational and Pedagogical Education», *International Journal of Environmental & Science Education*, 11 (2016), pp. 6963-6975.
- SOELLE, D., *The Silent Cry: Mysticism and Resistance*, Minneapolis: Fortress Press, 2001
- SOJA, E. W., *Seeking spatial justice*, Minnesota: University of Minnesota Press, 2010.
- TÁBARA, J.D.; ILHAN, A., «Culture as trigger for sustainability transition in the water domain: the case of the Spanish water policy and the Ebro river basin». *Regional Environmental Change*, 8(2) (2008), pp. 59-71.
- TAN, H.; WILSON, A.; OLVER, I., «Ricoeur's Theory of Interpretation: An Instrument for Data Interpretation in Hermeneutic Phenomenology», *International Journal of Qualitative Methods*, 8 (2009), pp. 1-15.
- TATAY, J., *Believing in sustainability. Religions Facing the Environmental Challenge*, Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2019.
- TAYLOR, B., *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*, California: University of California Press, 2009.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *The phenomenon of man*, Londres: Collins, 1959.
- TISCHNER, J., *The Ethics of Solidarity*. Traducción de Dobrosław Kot de *Etyka solidarnosci*, Cracovia, 2005.
- «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), pp. 213-232.
- TURNER, V., *The ritual process: Structure and anti-structure*. Nueva York: Aldine de Gruyter, 1995.
- VELASCO, J. M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Trotta, 2007.
- VERNADSKY, V. I., *Scientific Thought As a Planetary Phenomenon*, Moscú: Vernadsky Ecological Institute, 1938.
- «The Transition from the Biosphere to the Noosphere. Excerpts from Scientific Thought as a Planetary Phenomenon», *21st Century Science & Technology*, 25 (1938), pp. 1-2.
- VICENS, J. A., «Una ética de inspiración zubiriana», *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, 218 (2001), pp. 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.

-- *The Need for Roots. Prelude to a Declaration of Duties towards Mankind*, Londres: Routledge, 2002.

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).

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

YANNARAS, C. «Existential versus Regulative Approaches: The Environmental Issue as an Existential and Not a Canonical Problem», en CHRYSSAVGIS, J. FOLTZ, B. (ed.), *Toward an Ecology of Transfiguration*, Nueva York: Fordham University Press (2013), pp. 186-192.

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

ZIZIOULAS, J. «Proprietors or Priests of Creation?» en CHRYSSAVGIS, J., FOLTZ, B. (ed.), *Toward an Ecology of Transfiguration*, Nueva York: Fordham University Press, 2013, pp. 164-174.

# DÉU I EL NO-RES. L'APROXIMACIÓ AL BUDISME DE HEINRICH DUMOULIN

Raquel Bouso

Universitat Pompeu Fabra

raquel.bouso@upf.edu

Marcello Ghilardi

Università di Padova

marcello.ghilardi@unipd.it

RESUM: Aquest article examina el paper en la recepció del budisme zen a Occident dut a terme pel pare jesuïta alemany Heinrich Dumoulin (1905-1995). Gràcies als seus coneixements històrics i filològics excepcionals, els escrits de Dumoulin ofereixen una reconstrucció detallada de les arrels històriques i el desenvolupament del zen a la Xina, Corea i el Japó, com també la traducció i interpretació d'alguns textos clau del budisme japonès. Dumoulin també es va interessar per la poesia japonesa i la tradició xintoïsta, com mostren els seus estudis de l'obra de Kamo no Mabuchi (1697-1769). Amb tot, és en el diàleg que estableix, des d'unes conviccions catòliques profundes, amb filòsofs i mestres espirituals japonesos coetanis on podem valor millor la significació de la seva aproximació al budisme per a la configuració de la filosofia i la teologia actuals. En aquest sentit, ocupen un lloc destacat les seves reflexions a l'entorn de la comprensió cristiana tradicional de la realitat última com a ésser personal davant el no-res absolut.

PARAULES CLAU: Budisme, zen, cristianisme, no-res, Déu

ABSTRACT: This article examines the role in the reception of Zen Buddhism in the West played by the German Jesuit Father Heinrich Dumoulin (1905-1995). Thanks to his exceptional historical and philological knowledge, his writings offer a reconstruction of the historical roots and development of Zen in China, Korea and Japan, as well as the translation and interpretation of some key texts of Japanese Buddhism. Dumoulin also became interested in Japanese poetry and the Shinto tradition, as shown by his studies of Kamo no Mabuchi (1697-1769). However, it is in the dialogue that he establishes, from deep Catholic convictions, with contemporary Japanese philosophers and spiritual masters that we can best assess the significance of his encounter with Buddhism for the configuration of current philosophy and theology. In this sense, the traditional Christian understanding of ultimate reality as a personal being in the face of the Buddhist absolute nothingness occupies a prominent place in Dumoulin's reflections.

KEYWORDS: Buddhism, Zen, Christianity, Nothingness, God