

# Una ética de la tierra para un mundo constantemente cambiante

Francesc Bellaubí

South Ural State University, Rusia. Miembro de Silene [www.silene.org](http://www.silene.org)  
E-mail: [bellaubi@hotmail.com](mailto:bellaubi@hotmail.com)

Recibido: 21 de enero de 2020

Aceptado: 2 de abril de 2020

**RESUMEN:** El cambio climático es la manifestación por excelencia del Antropoceno. Sin embargo, detrás de los desastres ambientales se amagan profundas injusticias sociales a las que la ciencia y la tecnología no son capaces de dar respuesta de una forma holística. Ha llegado el momento de repensar viejos marcos ontológicos y epistemológicos y de construir una ética para el ciudadano de a pie, una ética que, basada en el diálogo, recupere nuestra identidad en unión con la Geosfera, una ética que es símbolo de resistencia en la esperanza. El artículo examina cómo el concepto de noosfera puede fundamentar una geoética.

**PALABRAS CLAVE:** geoética; antropoceno; noosfera; diálogo.

## **An Earth Ethic for a Constantly Changing World**

**ABSTRACT:** Climate change is the quintessential manifestation of the Anthropocene. However, behind environmental disasters lay deep social injustices to which science and technology are not capable of responding holistically. The time has come to re-think old ontological and epistemological philosophical frameworks and to build an ethic for ordinary citizens, an ethic based on dialogue to recover our identity in communion with the Geosphere, an ethic that is a symbol of resistance in hope. The article examines how the concept of noosphere can support such a geoethics.

**KEYWORDS:** geoethics; anthropocene; noosphere; dialogue.

## 1. Introducción

¿Es el cambio climático un desafío tecnológico o una cuestión ética? ¿En qué medida actuamos moral y legítimamente sobre cuestiones ambientales sin interferir los procesos geodinámicos? ¿Cómo establecemos límites de preservación ambiental y según qué valores? ¿Cómo podemos salvar el planeta cuando persiste la injusticia social? ¿No estamos en realidad intentando perdurar un modelo económico y de desarrollo que muestra signos evidentes de agotamiento con una falsa pretensión ambientalista?

El calentamiento global, y el asociado cambio climático, producto del Antropoceno, tiene una tendencia exponencial, lo que significa que, durante cierto tiempo, en las primeras etapas, parece controlable, pero llega a un punto en que la tendencia exponencial se vuelve irreversible. Esta tendencia expuesta por el informe Meadows<sup>1</sup> a inicios de los años 70, si bien hacía referencia al agotamiento de recurso no renovables, puso de manifiesto los límites a un crecimiento resultante de un modelo de desarrollo neoliberal y consumista, un modelo que a pesar de sus innumerables

crisis es capaz de regenerarse una y otra vez dejando una secuela de “cadáveres económicos”. Este modelo consumista no solo considera la Naturaleza en términos de recursos como bienes de consumo o bienes ambientales, sino que sus valores se transponen a las relaciones humanas, hoy más virtuales que nunca. Así, a través de las nuevas tecnologías de la información y las redes sociales tenemos (consumimos) amigos y basta un clic para dejar de “ser amigo”. Si nos detenemos un instante a reflexionar sobre esta situación nos daremos cuenta de que lo más preocupante del Antropoceno no es solamente la alarmante pérdida de diversidad o la posible extinción de la especie humana<sup>2</sup>, sino el sufrimiento y la injusticia que generan los conflictos ambientales y los desastres naturales, la deshumanización de la persona y su desconexión radical con lo trascendente.

A partir de los 80 y los 90, voces como la del pedagogo N. Postman<sup>3</sup> o el economista H. Daly<sup>4</sup> constatan las crecientes dificultades de la

---

<sup>1</sup> D. H. MEADOWS – D. L. MEADOWS, – J. RANDERS, *The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, Londres 1972.

<sup>2</sup> E. KOLBERT, *The Sixth Extinction: An Unnatural History*, Nueva York 2014.

<sup>3</sup> N. POSTMAN, *Technopoly the surrender of culture to technology*. Nueva York 1993.

<sup>4</sup> H. E. DALY, “The Economic Growth Debate: What Some Economists Have Learned But Many Have Not”, en *Journal of Environmental Economics and Management* 14 (1987), 323-336.

ciencia y la tecnología para revertir tendencias que apuntan a la insostenibilidad, pero lejos de replantearnos marcos ontológicos y epistemológicos en relación a los valores, los modelos de producción y consumo han perdurado intactos. Desde un punto de vista ontológico, la falacia técnico-científica de *Tecnópolis*, sustentada en los actuales modelos pedagógicos que contribuyen a una especialización y dificulta el pensamiento crítico y holístico<sup>5</sup>, se muestra claramente insuficiente para resolver los problemas globales que se plantean porque estos están relacionados con una crisis de valores sociales y ambientales a escalas locales<sup>6</sup>. Se trata de una cuestión de justicia ecológica que hace referencia a cómo el ser humano se relaciona con sus coetáneos y con la naturaleza<sup>7</sup>. Y es que hacer frente a los desafíos ambientales significa abordar las cuestiones de justicia subyacentes, lo que contradice la idea de que un conflicto ambiental puede resolverse cuando las partes en conflicto se

dan cuenta de que los ecosistemas naturales proporcionan servicios valiosos<sup>8</sup>. Pero, además, la justicia ambiental anda de la mano de la justicia social o, como dice J. Cone: “Las personas que luchan contra el racismo blanco, pero no lo conectan con la degradación de la tierra son antiecológicas, lo sepan o no. Las personas que luchan contra la degradación ambiental pero que no incorporan una lucha sostenida contra la supremacía blanca son racistas, lo reconozcan o no”<sup>9</sup>.

En cuanto al modelo epistemológico, no se trata de deconstruir la realidad, porque la realidad como se la conoce en el momento presente se ha vuelto desconocida, compleja e imposible de desandar debido a la inercia del modelo de desarrollo existente. Más bien debe ponerse en tela de juicio el relato de la realidad, o como esa realidad es comprendida, retomando la búsqueda de los valores espirituales que trascienden lo mundano avanzando hacia un conocimiento gnóstico. En definitiva, se trata de un cambio de ar-

---

<sup>5</sup> J. C. DELGADO, “El problema de la especialización en José Ortega y Gasset: Misión de la Universidad y La rebelión de las masas”, artículo presentado en el XLVII Congreso de Filosofía Joven, Universidad de Murcia, 2010.

<sup>6</sup> S. H. NASR, *Man and nature*, Chicago 1997; FRANCISCO, *Laudato Si’: Sobre el cuidado de la casa común*, Roma 2015.

<sup>7</sup> JESUIT SOCIAL SERVICES, “Ecological justice: Expanding the Conversation” (2018).

---

<sup>8</sup> L. GLENNA, “Value-Laden Technocratic Management and Environmental Conflicts: The Case of the New York City Watershed Controversy” en *Science, Technology & Human Values* 35/1 (2010).

<sup>9</sup> J. H. CONE, “Whose Earth Is It Anyway?”. *Cross Currents* 50/1-2 (2000).

quetipos<sup>10</sup> en el paradigma de conocimiento<sup>11</sup> que enfrenta un modelo causal-instrumentalista del valor de la naturaleza y otro que va más allá considerando el valor intrínseco de la misma y que ve en la relación hombre-naturaleza un significado espiritual.

Si el Antropoceno interrumpe los procesos biogeoquímicos, lo que seguramente llevará consigo malformaciones y mutaciones de la naturaleza como una adaptación coevolutiva biológica a las nuevas condiciones climáticas, sería lógico replantearse nuestra relación con la naturaleza más allá de estrategias de decrecimiento, economías estacionarias, posiciones sustantivistas y ecosocialistas que siguen viendo la naturaleza como un recurso. Si bien las ideas de K. Boulding<sup>12</sup> y N. Georgescu-Roegen<sup>13</sup> han permitido el desarrollo de una economía ecológica como alternativa a la económica

neoclásica, estas siguen optando por una visión utilitarista en nuestra relación con la naturaleza bajo el concepto de desarrollo sostenible, término amplio utilizado acorde a diferentes intereses políticos y económicos.

## 2. Una visión praxiológica del Antropoceno

En un breve recorrido por el actual discurso de las éticas ambientales, desde antropocenos responsables hasta el ecocentrismo pasando por la ecología integral y la ecología humana, sorprende en cierto modo la falta de referencias al sufrimiento y amor humano, dos palabras claves para entender la 'deshumanización' como signo de los tiempos del Antropoceno, dos palabras que permiten iniciar un diálogo de valores, un diálogo ecuménico-ecológico que conlleve construir consensos de futuro, formular utopías y allanar caminos de esperanza en nuestra relación con la naturaleza sobre una base de justicia ecológica.

Esto presuponeante todo, que la ética es diálogo. Dialogar es poner sobre la mesa los valores de cada uno, valores que no son universales sino insertos en la propia cultura y propios a cada cual<sup>14</sup>. La

---

<sup>10</sup> J. RIECHMANN – J. I. GONZÁLEZ FAUS – C. MAGALLÓN, *Wake up! Proposals for a decentred humanism*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 1999.

<sup>11</sup> T. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970.

<sup>12</sup> K. E. BOULDING, "The Economics of the Coming Spaceship Earth", en *Environmental Quality in a Growing Economy*, H. JARRETT (ed.) Resources for the Future, Baltimore, MD, (1966), 3-14.

<sup>13</sup> N. GEORGESCU-ROEGEN, *The Entropy Law and the Economic Process*, Cambridge 1971.

---

<sup>14</sup> G. VATTIMO, "Ética de la Interpre-

verdad reside en la búsqueda de estos valores, lo que implica que no estamos hablando de una ética normativa (de principios o de consecuencias), sino más bien de unas “virtudes” para hacer ética<sup>15</sup>. Podríamos decir que el diálogo supone un reconocimiento del otro y que el diálogo en sí mismo y al final (muy al final) supone un encuentro con uno mismo a partir del otro y por el otro. Si, como dice V. Camps, el fin último de la ética es la justicia, el diálogo se convierte en una cuestión de justicia social, ambiental y por tanto de justicia ecológica.

La razón para iniciar el diálogo es que una determinada situación sea percibida como justa o injusta entre los que dialogan. Pero ¿de qué justicia estaríamos hablando? Según D. Schlosberg<sup>16</sup>, la justicia se basa en la redistribución (aspecto tratado por Rawls<sup>17</sup>), el reconocimiento y la representación. Para

---

tación: *Pensar y Actuar en el Posnihilismo*”, conferencia organizada por el Ministerio de Cultura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Extractos) (2009).

<sup>15</sup> V. CAMPS, *Breve Historia de la Ética*, Barcelona 2013.

<sup>16</sup> D. SCHLOSBERG, “Climate Justice and Capabilities: A Framework for Adaptation Policy”, en *Ethics & International Affairs* 26(4) (2012), 445-461.

<sup>17</sup> J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Oxford 1971.

A. Sen<sup>18</sup> la justicia tiene que ver con las condiciones y la capacidad para que el individuo pueda desarrollarse. El mismo Schlosberg señala que lo más difícil es alcanzar el reconocimiento, algo fundamental si el diálogo tiene que ser reconocimiento del otro. Y para reconocer al otro se necesita la voluntad de escuchar (o como dice J. Melloni<sup>19</sup> “yo entrego lo que soy porque tu reconoces lo que soy”). Esto significa que la escucha nos interpela y tendremos que aceptar el ser cuestionados y quizás movernos de nuestra zona de confort. Si aceptamos esta premisa, podemos iniciar el diálogo con algunas expectativas de alcanzar un consenso y desarrollar una visión de futuro común.

Pero ¿cómo iniciar un diálogo que ponga en un plano común mi relación con el otro y mi relación con la naturaleza?, ¿no estará ciertamente esta reflexión muy lejos de las preocupaciones cotidianas y más urgentes de los ciudadanos? En definitiva, ¿es posible una ética ecológica de proximidad? Si la deshumanización surge de la negación de la relación hombre-naturaleza expresada como una

---

<sup>18</sup> A. SEN, “Equality of What?”, en *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 1. University of Utah Press, Salt Lake City (1979).

<sup>19</sup> J. MELLONI, *Hacia un tiempo de síntesis*, Barcelona 2012.

contradicción: ¿qué sentido tiene salvar el mundo del cambio climático cuando existen millones de seres humanos en condiciones de miseria, lugares donde las minorías son sistemáticamente pisoteadas, el pobre es ignorado y el que es diferente marginado? Esta negación nos obliga a reflexionar sobre si los actuales discursos éticos ambientalistas están a la altura de proporcionar respuestas a los acuciantes problemas sociales y ambientales de nuestro tiempo o, por el contrario, corren el riesgo de convertirse en nuevas declaraciones de intenciones, en lugar de lanzarse a la búsqueda inmediata del cambio.

Quizás una pista venga de aquello que se ha anticipado como elementos clave en la deshumanización como consecuencia del Antropoceno, es decir, la falta de amor y el exceso de sufrimiento, y cómo estos elementos constituyen realidades radicales del ser humano en un mundo consternado. ¿Qué es lo inmediatamente percibido como real para el ser humano? Ante esta pregunta podemos optar por distintas perspectivas que se pueden adoptar ante aquello que vemos, sentimos, oímos...: 1) la ingenua, representada por el que cree que la realidad es lo que es posible experimentar y captar bajo una mirada técnico-científica; 2) la del filósofo, que duda de lo que ve y pretende encontrar la

verdadera realidad tras las apariencias; y 3) la del artista, que está convencido de que la realidad es la que uno se construye (o se inventa) independientemente de lo que ocurra. Es quizás la praxiología la que nos puede ayudar a entender cómo el otro ser humano o la naturaleza son percibidos o actualizados como alteridad radical, es decir, que su existencia es independiente de nuestra percepción o análisis. El otro ser humano o la naturaleza no son un conjunto de propiedades físicas y de relaciones ecológicas que pueden ser analizadas por separado, sino que forman una unidad. Pero esta realidad se actualiza no solo a través de los sentidos físicos como sostiene la praxiología, sino a través de los sentimientos, del amor y del sufrimiento, que hacen al hombre la carne donde se actualiza el mundo<sup>20</sup>. Efectivamente, los seres humanos se enfrentan al sufrimiento desde el principio de sus vidas y, por lo tanto, el sufrimiento forma parte de sus vidas. Este sufrimiento no es individual sino compartido con la comunidad humana, se extiende como algo que es parte de nosotros mismos a un inconsciente colectivo como dirá C. G.

---

<sup>20</sup> M. L. PRADA-RODRÍGUEZ, “¿Orientan los aparatos tecnológicos las acciones humanas? Una postura praxeológica”, en *Trilogía Ciencia Tecnología Sociedad* 11/21 (2019), 67-89.

Jung<sup>21</sup>, formando una unidad con el sustrato que sostiene la vida no solo en un sentido biológico sino espiritual de comunidad. De esta manera, el sufrimiento se convierte en un profundo sentimiento existencial que reúne a las entidades humanas y no humanas involucradas y nuestra relación con el otro se imbrica con nuestra relación con la naturaleza de forma inseparable como un todo.

La actualización del sufrimiento nos sitúa en un plano de conocimiento gnóstico, espiritual, que es al mismo tiempo histórico; es decir, nuestro conocimiento del otro y con la naturaleza, y viceversa, nos es dado espiritualmente a través de la historia. Efectivamente, como dice A. González<sup>22</sup>, nuestra relación con el otro y con la naturaleza se basa en esquemas intencionales que se transmiten pero que también se transforman generacionalmente basados en nuestros grados de libertad. Estos valores de identidad se transfiguran en ideologías que sostienen un paradigma determinado (o una forma de entender el mundo que no necesita justificación, pero se justifica a ella misma). Una ideología que como veremos mas tarde

puede constituirse en una eco-resistencia espiritual en la esperanza, desde un punto de vista ético y de justicia ecológica.

### 3. La relación humano-naturaleza en el plano espiritual e histórico

Veamos más detenidamente el significado de esta unidad en la relación humano-naturaleza en el plano espiritual e histórico a partir de los conceptos de intratiempo e intrahistoria según A. Machado y M. de Unamuno<sup>23</sup>. La relación entre el ser humano y la naturaleza es espiritual e histórica porque la esencia del hombre en el andar del tiempo es la unión eterna con la naturaleza (intratiempo) manifestada en un espacio (intrahistoria) allí donde esta unión se percibe más nítidamente. Se trata pues de la coevolución de la unión con la naturaleza desde los tiempos nuestros antepasados. De esta forma se genera una memoria que sostiene los valores de la relación de nuestros ancestros con la naturaleza, una resonancia mórfica subyacente al ciclo de carbono por el que el ser humano vuelve a la Geosfera y forma parte de ella<sup>24</sup>,

---

<sup>21</sup> C. JUNG, *Memories, Dreams, Reflections*, Glasgow 1967.

<sup>22</sup> A. GONZÁLEZ, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Madrid 1997.

---

<sup>23</sup> M. R. MARGENOT, "Intrahistoria en Unamuno e intratiempo en Machado", en *International Social Science Journal*, 12 (2009), 595-606.

<sup>24</sup> R. SHELDRAKE, *The Science Delusion*:

pero no de manera estática sino cíclica y dinámica, evolucionando a medida que los valores de nuestra relación con la naturaleza se transmiten y se transforman en el transcurrir del tiempo.

Esta parte inerte de la naturaleza, la Geosfera, es por tanto sustrato de la materia viva no solo en un sentido físico sino espiritual, sosteniendo comunidades de vida. La Geosfera constituye la memoria que contiene valores de identidad, pero no en un sentido específico de originario (por descendencia) de un lugar sino en un sentido global (de pertenencia), a la tierra, generando vida a través de comunidades y una apertura hacia lo trascendente, constituyendo un misticismo ecológico como forma de conocimiento gnóstico. Este misticismo ecológico que contiene a su vez una dimensión ética será el propio de culturas pre-sedentarias, irá desapareciendo progresivamente en las primeras etapas de sedentarismo a medida que la tierra empieza a ser percibida como un recurso y llegara hasta nuestros días a partir de los folclores y tradiciones ancestrales en forma de hierofanías<sup>25</sup>.

A partir de la sedentarización, las religiones primero y posterior-

mente los sistemas económico-productivos a través de artefactos tecnológicos y sus tecnocracias como instrumentos políticos de poder reemplazan la relación entre el ser humano y la naturaleza por medio de la generación de bienes manufacturados (cuanto más elaborado es un producto en mayor grado nos distancia de la naturaleza: se puede pensar en una mesa hecha por un carpintero que siente la madera en su quehacer o una mesa de plástico producida por una máquina). Será la culminación del Antropoceno y su paradigma cibernético: el ser humano y la "maquina post-ambiental".

En la otra cara de la moneda y progresivamente en el proceso coevolutivo del ser humano con la naturaleza, se abre una etapa donde el humano constituye la fuerza geológica más importante, se trata del desarrollo de la noosfera, que debería permitirnos la gobernanza del sistema mundial<sup>26</sup>. Las tecnologías de la información aparecen como puertas hacia una nueva ética que hace frente a un *statu quo* dominante, promoviendo redes policéntricas horizontales de un poder mundializado ante una globalización de corporaciones. De este modo, la noosfera emerge

---

*Feeling the Spirit of Enquiry*, UK 2012.

<sup>25</sup> M. ELIADE, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Londres 1959.

<sup>26</sup> N. N. MOISEEV, "The Study of the Noosphere – Contemporary Humanism", en *International Social Science Journal* 122 (1989), 595-606.

como alternativa al Antropoceno en nuevas formas de reconocer al otro y a la naturaleza cuando los valores que orientan el uso de los artefactos tecnológicos cambian.

#### 4. Una ética de la Tierra

El concepto de Noosfera acuñado por V. I. Vernadsky<sup>27</sup> y T. de Chardin<sup>28</sup> a mediados del siglo xx es clave para comprender qué valores subyacen al uso de tecnologías humanas y artefactos tecnocráticos que transforman la Geosfera a través de nuestras relaciones sociales con otros humanos, cómo se transmiten estos valores y por qué. La Noosfera relaciona la forma en que la evolución de la mente humana interrumpe los ciclos biogeoquímicos de la Geosfera que permiten la estabilidad de la Biosfera dentro de unos parámetros que sostienen la materia viva. El concepto de la Noosfera puede interpretarse en un sentido material directamente derivado de los pensamientos de Vernadsky o como evolución espiritual tal como la entiende Chardin. La di-

mensión material de la Noosfera se refiere a los objetos y procesos físicos humanos en su interacción con la Geosfera dentro del sistema de la Tierra. Mientras Vernadsky reconoció que la esfera de la mente humana se desarrolla con la aparición de la autoconciencia humana, C. G. Jung vio la conciencia humana enraizada en una inconsciencia colectiva de energía vital central de pertenencia a toda la Tierra<sup>29</sup>. Subyacente a los artefactos tecnocráticos y tecnocracias con los que los seres humanos nos relacionamos con la Geosfera existe una dimensión de valores espirituales, intangible e inconmensurable. La opción por una ética de la Geosfera o geoética<sup>30</sup>, plasmada en el concepto de Noosfera, significa un acto de amor y de recuperación de la memoria de nuestros ancestros con la naturaleza, un acto de justicia ecológica no solo hacia nuestros antepasados sino hacia las generaciones futuras en la obligación moral de hacer perdurar esta memoria. El acto del sufrimiento es reconocido y subsecuentemente reparado por un acto de amor como un acto de justicia, una justicia compasiva hacia la naturaleza

---

<sup>27</sup> V. I. VERNADSKY, "The Biosphere and Noosphere", en *American Scientist* 33/1 (1945), 1-12.

<sup>28</sup> T. DE CHARDIN, "The Antiquity and World Expansion of Human Culture", en W. L. THOMAS, (Ed.) *Man's Role in Changing the Face of the Earth*, Chicago 1956, 103-112.

---

<sup>29</sup> J. JACOBI'S, *The Psychology of Jung*, New Haven 1968.

<sup>30</sup> G. DI CAPUA – S. PEPPOLONI, Defining geoethics. Website of the IAPG – International Association for Promoting Geoethics, <http://www.geoethics.org/definition>

y, por lo tanto, hacia los otros seres humanos que fueron olvidados, ignorados, pero que constituyen el sustento de la historia. Este acto de amor no solo es de reconocimiento sino de reconciliación, de solidaridad, de compasión sobre cómo nos relacionamos con los otros seres humanos y, en consecuencia, con la Geosfera. Con ello, la cuestión de la justicia ecológica se convierte en un acto de memoria que reconoce en la intrahistoria y el intratiempo a aquellos que nunca tuvieron voz y se unieron a la naturaleza al final de sus días.

Pero esta ética no trata solo de la relación con el otro humano como primordial para nuestra relación con la Geosfera, sino con lo Otro, lo cual le da una dimensión trascendental. El resultado de esta re-unión, pero lo que al mismo tiempo la posibilita, es la relación con lo Trascendente, lo Divino. Por tanto, no se trata tan solo de una simple ética ambiental, sino de algo más profundo, una unión espiritual y mística con lo Otro a partir del otro ser humano y de este con la Geosfera. Es esta relación múltiple la que posibilita que la geoética no se convierta en una elucubración intelectual sino en una ética aplicada, que enfrenta y ayuda a resolver problemas. Una ética que nos ayuda a dejar lo mundano, lo inmediato, para relacionarse a partir de los otros seres humanos con la Geosfera y de allí

abrirse hacia lo Trascendente. Una ética que trasciende al ámbito de lo sagrado.

Esta nueva ética no solo es una ética de la reconciliación con los antepasados sino de reconciliación con lo Trascendente. Efectivamente, la relación del ser humano con la Creación solo es posible a través de la relación solidaria entre hombres y mujeres, una reconciliación que nos acerca a lo Divino<sup>31</sup>. Pero no solo se trata de eso. La ética de reconciliación no solo nos compromete, sino que nos obliga actuar, desde el ahora. Siguiendo el espíritu de la pedagogía ignaciana debemos “ver científicamente” en relación con nuestras experiencias, reflexionar sobre los valores (“evaluar éticamente”) y su significado (“reflexionar espiritualmente”) para finalmente “actuar con eficacia”<sup>32</sup>. Esta ética es ante todo una pedagogía liberadora<sup>33</sup> que crea valor a través de un diálogo ecuménico-ecológico.

---

<sup>31</sup> P. ÁLVAREZ (ed.), “Healing a Broken World”, en *Promotio Iustitiae* 106, Social Justice and Ecology Secretariat (SJES), General Curia of the Society of Jesus, Roma 2019.

<sup>32</sup> “Healing Earth”, International Jesuit Ecology Project, Chicago 2011.

<sup>33</sup> P. FREIRE, *Pedagogy of the oppressed*, Nueva York 1970.

### 5. Hacia un diálogo ecuménico-ecológico

Si el objetivo fundamental de toda ética debe ser la justicia, y la ética es ante todo diálogo, un diálogo de valores, bien sería interesante un diálogo ecuménico-ecológico de éticas ambientales que converja hacia una justicia ecológica. Sin embargo, como todo diálogo que utiliza el lenguaje (ya sea escrito u oral) y por tanto la palabra, su uso conlleva una fuerza inherente a la misma que busca cambiar y re-interpretar la realidad.

La base del diálogo eco-ético es pues la palabra en toda su complejidad semántica y sus múltiples acepciones. Una palabra que no es ajena a la historia, que esta contextualizada, que evoluciona. La palabra no solo sirve a una comunicación, sino que está cargada de emociones, de fuerza. En definitiva, la palabra tiene poder, un poder que se estrella con violencia sobre un interlocutor necesario ya que, sino la palabra es un pensamiento en voz alta, al vacío. Efectivamente, la palabra necesita de un Tú para reconocerse. Al mismo tiempo la palabra es imperfecta, lo que una palabra expresa para el uno mismo no significa lo mismo para el interlocutor: la entonación, el contexto...

Así, la noción del otro es verbalizada a través de la palabra que

sale de nuestro consciente con una serie de prejuicios y juicios y que se dirige a alguien para expresar y comunicar una visión, una opinión, valores, posicionamientos. Conocemos al otro por la palabra y por tanto por el diálogo que expresa valores. De esta forma, la ética supone un conocimiento y acercamiento, una comprensión, una revelación del otro Yo, un Tú y, por tanto, un Nosotros (según las ideas del personalismo y humanismo cristiano de E. Mounier y J. Maritain).

Enfrentando a la palabra existe el silencio, un silencio como expresión fundamental humana, que también puede comunicar, una comunicación sin palabras, basta dos ejemplos: el sufrimiento y el amor. Un silencio que trasciende.

¿Qué actitud tomar, qué hacer ante un mundo de palabras, de ruidos ensordecedores?, ¿cómo encontrar el camino hacia lo trascendente que nos permita conocernos a nosotros mismos a través de los otros seres humanos, la naturaleza, todo aquello que esta fuera de nosotros pero que nos conecta con nuestra intimidad, nuestro ser más profundo, esa verdad interior que nos comunica con lo Divino?

Para ello es necesario dar un paso previo, si el diálogo busca comprender al otro, aprenderlo, conocerlo como una realidad radical, antes de que construyamos una

realidad de él, será necesario observarlo, aniquilar la fuerza estrepitosa de la palabra para iniciar un diálogo del silencio. Es necesaria una contemplación del otro con una voluntad abierta, para lo cual es necesario observarnos a nosotros mismos desde el silencio. Hay que tomar un punto de distancia y de neutralidad.

Esta contemplación significa desprendernos de lo nuestro, de nuestras andanzas, para entrar en el otro para ponerse en su piel, para compartir su sufrimiento, su desesperación, sus esperanzas, pero también sus alegrías. Así llenarnos de un contenido que incorpora lo nuevo, al otro como algo nuevo, como algo regalado.

Es quizás la oración como diálogo con lo Divino el ejemplo más claro de ese dejarse llevar y despojarse para escuchar. El silencio es pues una oración hacia el otro y con el otro, una oración de humildad, que busca compartir el sufrimiento desde la solidaridad<sup>34</sup> y el amor desde la esperanza. Se trata de un silencio abierto, de un ecumenismo espiritual<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> J. TISCHNER, "The Ethics of Solidarity", en *Thinking in values*, vol. 1, Józef Tischner Institute, Cracovia 2005, 37-51

<sup>35</sup> M. VELASCO, "El movimiento ecuménico en el actual momento socio-cultural y religioso", en *Pastoral Ecumenica* 90 (2013), 22-42. Centro Ecuménico "Misioneras de la Unidad", Madrid.

Es en la búsqueda de este silencio que contemplamos al otro, de manera que podemos comprenderlo y finalmente dialogar. Es en este diálogo desde el silencio que buscamos la verdad, ese Grial como una meta utópica que parte de una búsqueda interna y que se proyecta hacia el exterior en la relación con el otro o, como dice I. Ellacuría, "una verdad que se va haciendo históricamente, conjuntamente"<sup>36</sup>.

Es en esa historia como expresión de la verdad donde se engarzan los sufrimientos de la humanidad, una historia contextualizada en un espacio. Es aquí donde surgen las pistas fundamentales para la praxis de una nueva ética. Hay que buscar en los valores de nuestros antepasados en conexión con la Geosfera, en el sentimiento de unión y pertenencia a la tierra, en nuestra esencia. Más allá de un espacio de poder, la tierra tiene un poder espiritual en sí misma. Esta ética entiende que la relación con el otro ser humano condiciona nuestra relación con la Geosfera. No podemos luchar contra el cambio climático, los desastres naturales, las expoliaciones mineras, la degradación de hábitats naturales, la sobre-explotación de aguas subterráneas, la contaminación de ríos y mares, y tantos otros, si no

---

<sup>36</sup> O. ALZATE – O. SOLANO-PINZÓN, *La espiritualidad en Ignacio Ellacuría*, Teología Xaveriana, 2016.

abordamos las injusticias y desigualdades sociales. Y es que una vez más la justicia social y justicia ambiental es una sola justicia ecológica. Cuando nuestro diálogo de palabras se convierta en un diálogo de silencio para encontrarnos a nosotros mismos y en unión con la Geosfera, estaremos más cerca de una verdad que trasciende hacia lo Otro, un ecologismo místico por medio de un diálogo dialógico.

### 6. Una pedagogía liberadora y un liderazgo espiritual

¿Cuál es el camino que nos permite alcanzar la contemplación y el silencio para iniciar el diálogo con el otro? Como se ha mencionado, el papel de la pedagogía es clave para mantener el modelo de desarrollo actual. Esta pedagogía se apoya en la falacia técnico-científica que fundamenta la relación actual entre el ser humano y la Geosfera. Por tanto, la pedagogía tiene un papel importante que desempeñar en una nueva ética aplicada al hacer política y políticas que, reconsideren nuestra relación con la Geosfera. La pedagogía abarca el acto de enseñar a aprender a pensar como un proceso de autoliberación y de autoconciencia basado en el concepto de pensamiento crítico, desafiando el modelo educativo existente en el que se basa *Tecnópolis*. Este proceso de autoliberación y de autoconciencia es

posible porque la pedagogía crea valor<sup>37</sup>. La pedagogía, como un proceso creador de valor, considera no solo la educación formal docente, sino también el proceso de asesoramiento, acompañamiento y sensibilización a los actores de la sociedad civil, los responsables políticos y el sector corporativo.

Explorar la creación de valor de la pedagogía significa tener en cuenta el capital cultural<sup>38</sup> como valor. El valor humano no solo se basa en el conocimiento y las capacidades (capital productivo), que en gran medida no han logrado abordar cambios de comportamiento (este sería el caso por ejemplo de la educación ambiental esperando que el conocimiento impulse un cambio de valores en nuestra relación con la Naturaleza), sino también en la actitud que se deriva de nuestros valores espirituales hacia la Geosfera. Este valor humano define una credibilidad que se expresa a través del liderazgo como servicio a la comunidad. Un liderazgo que es además una forma de activismo espiritual<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> K. KUMAGAI, "Value-creating pedagogy and Japanese education in the modern era", en *Ideas and Influence of Tsunesaburo Makiguchi*, The Institute of Oriental Philosophy, Tokyo 2000, 29-45.

<sup>38</sup> D. KNOTT – S. MUERS – S. ALDRIDGE, *Achieving Culture Change: A Policy Framework*, Cabinet Office, Londres 2008.

<sup>39</sup> A. McINTOSH – M. CARMICHAEL, *Spiritual Activism: Leadership as service*, Cam-

La pedagogía debe entenderse como proceso de aprendizaje individual y colectivo en la comprensión de los diferentes valores involucrados en la relación entre el ser humano y la Geosfera, unos valores que se expresan a partir de una actitud política confrontándolos con otros puntos de vista desde una perceptiva de justicia ecológica y en donde los otros humanos son fundamentales en nuestra relación con la Geosfera según el Principio de Solidaridad. Efectivamente, la evolución hacia una relación entre los seres humano y la Geosfera que sea ecológicamente justa solo puede alcanzarse a través de nuestra relación solidaria con otros seres humanos porque la relación con la Geosfera es experimentada a partir de un conocimiento espiritual expresado a través de valores identitarios con los que nos relacionamos con otros seres humanos, creado comunidad a través de la comunión con los otros y con la Geosfera.

De esta manera, la pedagogía de la geoética se convierte una forma de

resistencia política, una resistencia que es ecológica, espiritual y en la esperanza: una esperanza en el sentido utópico que proporciona una razón y una fe para mantener los valores identitarios en relación con la Geosfera. Como P. Freire señala, la pedagogía tiene un claro propósito político y social liberando a los oprimidos, constituyéndose una actividad subversiva<sup>40</sup>. A su vez Taylor indica que “la resistencia ecológica es una expresión evolutiva de autodefensa, una adaptación necesaria para volver a armonizar los seres humanos con la naturaleza”<sup>41</sup>. Pero también es una ‘resistencia política’ entendida como una lucha por relaciones más solidarias entre los seres humanos, con consecuencias para la Geosfera. La relación de justicia se alcanza cuando el ser humano toma plena conciencia de la Geosfera, formando parte de ella, no en un sentido constitutivo sino de pertenencia del uno al otro, en comunión, en comunidad, abriendo el camino a la trascendencia de lo Divino. ■

---

bridge 2015.

---

<sup>40</sup> N. POSTMAN – C. WEINGARTNER, *Teaching as subversive activity*, Nueva York 1969.

<sup>41</sup> B. TAYLOR, *Ecological resistance movements. The global emergence of radical and popular environmentalism*. Albany, Nueva York 1995.