

# Ecologismo y religión civil: Ética y política en la modernidad avanzada

---

Juan Manuel Iranzo

---

[El movimiento ecologista] Constituye una importante amenaza a lo que viene siendo el Banco [Mundial], porque implica una nueva clase de personas, *personas religiosas*, que no sienten particular respeto por las formas tradicionales de cuantificación y que insisten en mirar a largo plazo<sup>1</sup>.

## 1. Introducción

---

**E**n el curso ordinario de la vida cotidiana asumimos que casi todas las acciones entran, tanto en sus motivos y propósitos como en sus procedimientos y circunstancias, dentro de lo moralmente correcto o aceptable. El carácter normalmente rutinario y preconsciente con que consideramos el elemento moral de la acción social puede hacer que parezca secundario, pese a ser central y ubicuo. La misma exigencia social de propósitos y motivos moralmente aceptables que los actores, como regla general, asumen para sus vidas individuales la dirigen a sus instituciones colectivas y, en particular, a aquellas que encarnan la politeya a que pertenecen: es, en parte, a cambio de satisfacer esta demanda que reciben legitimidad sustantiva.

En los últimos años el ecologismo se ha convertido en un registro discursivo cuya consideración es esencial, de un modo u otro, para la acción social en muchos ámbitos —economía, política, tecnología, etc.—. Su fuerza como movimiento social, su alianza pragmática con la ciencia y su concierto con los medios masivos de comunicación le ha permitido problematizar la relación actual entre las sociedades humanas y el resto de la biosfera (Yearley, 1992). Muchas personas procuran modificar sus hábitos, en especial sus pautas de consumo, por consideraciones ecológicas. Y muchas recomendaciones ecologistas se basan explícitamente en imperativos morales.

La moral colectiva es conocimiento público; su operatividad como instrumento de coordinación de la acción social se basa en el supuesto de que «todos saben que todos lo saben», esto es, en formar parte de una distribución social de conocimiento autovalidada (Barnes, 1988, 1996). Su vigencia se publicita y restaura mediante rituales periódicos de homenaje y celebración (Collins, 1991). El conjunto de rituales que consagra una comunidad política en tanto que comunidad moral se denomina «Religión Civil».

Los estados han afrontado las demandas ecologistas con una mezcla de resistencia administrativa, cooptación corporativa, concesiones normativas y organizativas y asimilación discursiva. Existe una ambivalente posibilidad de cooperación entre ambos basada —aparte promesas de una gestión de recursos más razonable y provechosa a largo plazo (*sostenibilidad*)— en el hecho de que ambos rindan culto a la «Tierra», si bien la religión civil la entiende como paisaje sentimental y habitación secular de la Nación, esto es, como territorio patrio, y el ecologismo como biosfera dinámica y *patrimonio* de la humanidad. La cuestión que plantea este ensayo es hasta qué punto el ecologismo forma parte ya de la religión civil existente o puede incluso estar constituyendo por sí mismo una nueva religión civil.

## 2. La religión civil tradicional y la confesión ecologista

**S**alvador Giner ha descrito la religión civil como «un haz de devociones populares, liturgias políticas y rituales públicos encaminados a definir y cohesionar una comunidad mediante la sacralización de ciertos rasgos mundanos de su vida, así como mediante la atribución de carga épica a algunos acontecimientos de su historia.» (Giner, 1993: 37) Este conjunto de prácticas —prosigue Giner—, que concurre en la producción mediática del carisma, emerge de la sociedad civil y se diferencia de la religión política porque ésta sacraliza el Estado y aquella la politeya toda; suele ser nacional o nacionalista y garantizar un modo de dominación social; su discurso, endémicamente ambiguo, integra elementos heterogéneos presentes en la comunidad sin desdiferenciarlos.

Sin duda, el ecologismo contiene devociones populares (colaboración en la recogida selectiva de basuras, creciente demanda de papel, alimentos, cosméticos, vestidos, etc. «ecológicos»), liturgias políticas (visitas de estado a Doñana, declaración de Reservas y Parques) y rituales públicos (Día de la Tierra, escolares voluntarios que limpian «el monte» e informan a los dominigueros sobre limpieza y riesgo de incendio, activistas que obstruyen construcciones). Otros

rasgos de una religión civil están presentes en distinta medida.

El movimiento ecologista surge de la sociedad civil; desde ella identifica problemas, formula demandas y bosqueja las principales respuestas a cuestiones ambientales, por más que progresivamente las instituciones públicas vayan adhiriéndose y adquieran una dinámica propia en su gestión de aquellas. El ecologismo se aleja de las religiones políticas por su distanciamiento hacia los partidos verdes y la participación en procesos políticos institucionales. Como cultura, es ambiguo y polivalente en tanto que incorpora desde formas nomorreligiosas (religiosidad *new age*) hasta pararreligiosas (*lebensformen* de la ecología «profunda», que explora terapias alternativas, consumo «verde», vegetarianismo, etc.) pasando por formas cuasirreligiosas más propias de una religión civil, como las del «ambientalismo», más integrado en el sistema<sup>2</sup>. Esa diversidad interna le permite integrar elementos heterogéneos, desde competencias técnicas y modos de activismo muy dispares hasta preocupaciones muy diversas, desde la vida salvaje pasando por los derechos de las poblaciones afectadas por proyectos de desarrollo hasta la salud pública global y la sostenibilidad económica de las sociedades industriales avanzadas. Y, sin duda, participa en la producción mediática del carisma: por ejemplo, nadie como *Greenpeace* ha sabido convertir a sus militantes en héroes que arriesgan la vida como acróbatas para protestar contra la degradación de la biosfera y los modos de vida humanos.

Más difícil resulta afirmar que el ecologismo sea nacional o nacionalista. Su planteamiento es universalista («una sola tierra»), pero su acción local suele tener base nacional: las demandas ecologistas suelen nuclearse en torno a la defensa del patrimonio natural nacional frente a la desidia, la ignorancia o la avaricia del estado o las empresas locales, a veces multinacionales. Por esta vía, sin embargo, el ecologismo puede sacralizar la politeya en la medida en que preserva, mediante políticas de conservación de especies y espacios naturales, un patrimonio vivo irrenunciable y, articulando las prescripciones de un desarrollo sostenible, procura construir una comunidad de ciudadanos y medio ambiente regida por el respeto mutuo, la justicia social, la prosperidad y la perdurabilidad.

Por fin, el obstáculo mayor es el rasgo que dibuja la religión civil esencialmente como un

culto a la patria donde se disuelven las diferencias de clase, estatus y poder y resultan incuestionadas las barreras que consagran la autoridad y el privilegio. Es quizá la dificultad de atribuir al ecologismo un discurso protector del *establishment* lo que hace afirmar a Giner que *no siempre* se lo puede considerar como una religión civil, sino acaso una *devoción laica*. Quizá por eso, considera que para que una religión civil entre en sinergia con la racionalidad social debe poseer «una autonomía suficiente frente a la religión sobrenatural, a la ideología y a los movimientos sociales del momento.» (1993: 50; énfasis añadido).

Sin embargo, hay otra óptica que el mismo Giner autoriza: «hay señales claras en el mundo de hoy de la aparición incipiente (y muy imperfecta) de una comunidad moral universal: por lo menos, un conjunto de movimientos muy vigorosos —Greenpeace, Amnistía Internacional, Médicos sin fronteras— parte de ese supuesto y se apoya en su ética... como expresión del posible desarrollo de una conciencia moral universal, basada en el descubrimiento de un interés común para el género humano bajo condiciones de hipermodernidad» (1993: 35).

Por último, una plausible evolución del ecologismo abre otra puerta de acceso a la religión civil: el ecologismo puede sancionar pasivamente la estructura de poder vigente mientras no cuestione la iniciativa privada, y sólo demande áreas de protección para productores aptos pero en inferioridad frente a quienes externalizan costes forzados por la competencia; ni la poliarquía vigente, y sólo reivindique cauces específicos para grupos de presión concretos aparte de la competencia política institucionalizada en los partidos; ni la estructura de desigualdad social, y sólo condene la desigualdad extrema (a nivel global, nacional o local), la miseria de los pobres y el despilfarro de los ricos; *mientras critique la distribución de las rentas y no de la propiedad y acepte la necesidad de, al menos, cierto crecimiento económico.*

En suma, tenemos tres hipótesis: (a) *innovación*: el ecologismo es una devoción laica próxima pero ajena al fenómeno de la religión civil porque no legitima una forma de dominación social; (b) *revolución*: el ecologismo, junto con otras doctrinas universalistas y emancipatorias, es componente esencial de una religión civil incipiente de escala planetaria; (c) *hibridación*: el ecologismo es un culto universal

expansivo que puede integrarse de modo diverso en distintas religiones civiles nacionales y locales —la preservación de la naturaleza y la «purificación» de la economía para la sostenibilidad se incorporan a los panteones nacionales— contribuyendo también a sancionar la estructura de desigualdad social. En las próximas páginas analizaré cuál de esas posibilidades tiene más visos de prevalecer.

### 3. Odres nuevos para el vino nuevo del mismo viejo señor

**E**l ecologismo ha sido descrito en algún momento como un fenómeno posmoderno, queriendo así quizá tacharlo de *moda cultural* desarraigada de las cuestiones materiales y estructurales de la vida social. Contrariamente a esto, Nico Stehr ha recordado que, en el análisis cultural, «Un camino razonable más allá de las dicotomías simplistas debería basarse en la realidad socio-histórica y no sólo en un vacío construido lógicamente.» (1996: 6) En nuestro caso, debemos considerar que esa realidad ha cambiado significativamente a resultas de las respuestas sociopolíticas que se han dado a la crisis económica que ha marcado el último cuarto de siglo. Para el análisis de la situación «inicial» seguiré el trabajo de Alfonso Pérez-Agote (1979) y el de Steven Yearley (1996) para el momento presente.

Pérez-Agote indaga la eclosión en los años sesenta de una conciencia ambiental dispersa que, aglutinada por una cultura intelectual crítica, adquiere un lenguaje unitario; esto le permite una comunicación más eficaz y multiplica su capacidad de movilización social. Cuando ésta desborda la medida de represión que la opinión pública estima legítimo oponerle a tenor de la admisibilidad de sus fines y estilos reivindicativos, el Estado (en los regímenes democráticos) no puede sino asumir, siquiera en líneas generales, sus demandas.

Desde una perspectiva ecológica (Colinvaux, 1981), *los agentes que actúan el Estado* (funcionarios y políticos) procuran aumentar la dimensión y seguridad de sus nichos —y legarlos como oportunidades a sus vástagos— a través de un control formal del sustrato socio-eco-

nómico del que obtienen sus recursos. Así, el *fin propio* del Estado sería el mantenimiento del *status quo*, cualquiera que sea, aunque esto sólo ocurra como efecto agregado, *heterónomo*, de las metas concretas de los actores individuales. Su única función sería controlar aquellos ámbitos de acción social (mercado, herencia, uso de bienes y servicios comunes, orden público) donde el conflicto potencial entre los intereses de los ciudadanos podría llevarles a ejercer la violencia al margen del monopolio legítimo del Estado. Según esto, el Estado carece en gran medida de capacidad para auto-movilizarse, para promover fines sociales. Por tanto, *precisa de la contestación social* para identificar y asumir nuevos fines que le permitan, por un lado, «descohesionar» las demandas corporativas antitéticas que le fuerzan a distribuir recursos en lugar de apropiárselos en su beneficio y, por otro lado, «cohesionar» esos sectores sociales antagónicos al servicio de una nueva causa común.

El estado (democrático) procura mantener su economía competitiva, la contestación interna reducida a guetos, disuadida la agresividad de los vecinos (y la participación cívica dentro de umbrales de legitimidad y conveniencia). En cada una de estas áreas —que no son fines, sino criterios de regulación para medir su éxito en su fin primero, su pervivencia— necesita *retos*. Porque, como señala Enrique Gil (1993), el estado-nación es, ante todo, un estado de guerra; funciona mejor en las situaciones de conflicto externo, porque puede movilizar mejor a la población en tanto que ésta se halla más dispuesta a hacer concesiones particulares de cara al fin común y más fácilmente también disculpa la falta de eficiencia en la gestión pública (oculta en las crisis por los crecientes costes de transacción que supone generar una voluntad colectiva unitaria) siempre en favor de la eficacia en el logro de una salida a la crisis (cuasi-)bélica. En otras palabras, se relaja el control social sobre la *prudencia* con que el Estado debe conducirse para que la expansión de su control no reduzca el crecimiento de la productividad del sistema que administra. La razón de esta condición cuasi-militar del estado acaso pueda rastrearse hasta las más profundas raíces culturales de Occidental (Maturana y Verden-Zöller, 1993). Volveré sobre el argumento del *estado de/en guerra* más adelante.

En las sociedades capitalistas avanzadas,<sup>3</sup> señala Pérez-Agote, la expansión del Estado ha

tendido a ser coherente con la extensión de la lógica del mercado, esto es, con el crecimiento de la producción, la conquista de nuevos bienes para el mundo de la mercancía y la perpetuación de las relaciones sociales fundamentales a largo plazo. Asimismo, ha tendido a potenciar el control burocrático de la vida social (incluso del mercado) reorientando la producción económica, absorbiendo la contestación y socializando la conciencia pública en nuevas obligaciones; proponiéndose, en suma, como conciencia global y sintética del orden social. La síntesis de ambas identidades coincide con el Estado del Bienestar, un bienestar *producido* mercantilmente y *regulado* burocráticamente. Esto se logra, en el campo ambiental, sustituyendo la conciencia simbólica (metafórica) de la degradación de la **Naturaleza** por una conciencia semiótica (metonímica) de crisis del **medio ambiente**, una noción mensurable y objetivable por las ciencias y que puede interpretarse, desde el mercado, como un ingente potencial de consumo y, desde el estado, como un proceso que favorece la concentración económica y la cohesión social (y es exportable a otros países, generando nuevos mercados). En suma, algunas agencias del estado asimilan la vertiente reformista de la conciencia crítica y la transforman en tecnocrática.

El momento presente, para Steve Yearley, se caracteriza por la globalización, un fenómeno expansivo que viene impulsado por procesos activos o influyentes en todo el mundo —globalización financiera, de las comunicaciones, de los procesos de producción, de la comercialización de ciertas marcas y mercancías (como la *moda joven*) o, de modo crucial, de la crisis ecológica—. Esto repercute en una conciencia popular creciente de *identidad colectiva planetaria*, de compartir todos la misma *nave espacial tierra* (Boulding, 1989). La conciencia inestable de una crisis ecológica global ha contribuido a aglutinar el planeta como biosfera y sociosfera, construyendo socialmente y difundiendo problemáticas como la polución transfronteriza, la mengua de recursos naturales y biodiversidad o el crecimiento demográfico (*ponderado* por el consumo *per capita* y la tecnología disponible; cada bebé del Norte añade un peso ambiental varias veces mayor que otro del Sur). Pero esta unidad de conciencia no comporta por sí sola cohesión: siempre es posible deconstruir el carácter global de esos fenó-

menos y mostrar el diferente grado de incidencia que tienen en ecotopos distintos y las desiguales oportunidades, beneficios y perjuicios que comportan para ámbitos y grupos sociales diversos. En el marco de esos conflictos, la ciencia ha demostrado ser un recurso ambivalente y no determinante que puede en ocasiones dificultar la participación social y justificar provisionalmente metas equivocadas (Yearley, 1992; Cozzens y Woodhouse, 1995; Michael, 1996). Ello no ha sido óbice, sin embargo, para que la plétora de organizaciones plurinacionales de derecho público que tratan de consensuar políticas para afrontar la crisis ecológica global hayan asignado a múltiples paneles internacionales de científicos la tarea de determinar los hechos que habrán de servirles para adoptar o justificar decisiones y calendarios (Iranzo, 1993-4).

¿Cómo se traduce el análisis «nacional» de 1979 en el contexto «globalizante» de 1996? La lógica es la misma, pero el escenario y los actores han cambiado algo. Me centraré en uno de ellos: El Banco Mundial. George y Sabelli (1994) apuntan que la inhibición de los Estados Unidos y la falta de determinación y coherencia de la Unión Europea han delegado *de facto* el diseño de la política de ayuda al Sur en el Banco Mundial. Éste fue concebido para financiar la reconstrucción europea tras la segunda guerra mundial, pero de modo que satisficiera específicamente tres condiciones de Estados Unidos: acceso a las materias primas, apertura de mercados para sus productos y condiciones favorables a sus inversiones en los países prestatarios. Esas condiciones se han extendido hoy a todos los países del Sur y benefician a más países (OCDE). Pero los préstamos siempre han sido condicionados a que los estados suscriban la estrategia de desarrollo sancionada por el Banco, esto es, hoy, *políticas de ajuste estructural*: devaluación, desregulación y deflación. El efecto: «cuarenta años de desarrollo, que nosotros definiríamos como un cambio programado y violento mediante la intervención externa en sociedades vulnerables y permeables, han logrado marginar a las personas a una escala sin precedentes, minando simultáneamente su capacidad política de respuesta.» (George y Sabelli, 1994: 72)<sup>4</sup>.

Hace más de quince años, Paul Colinvaux (1981), un paleoclimatólogo y ecólogo británico, propuso una peculiar interpretación de la

historia basada en la ecología de poblaciones. Afirmó que mientras los seres humanos no varíen su estrategia reproductiva tenderán a saturar sus nichos «bio-culturales», esto es, sus modos de vida tradicionales. La ampliación de estos nichos por un mayor insumo de energía en el sistema (agricultura, combustibles fósiles) no modifica la situación porque sencillamente la gente adopta los nuevos nichos más amplios —el mayor nivel de vida— y vuelve a saturarlos. Cuando se llega a un nivel de *atestamiento* hay pocas salidas: innovación tecnológica —que tiene límites de eficiencia e insumos—, emigración y colonización de otras tierras —vetada en un planeta *enclosed*—, represión social —cada vez menos aceptable, salvo la inducida *vía* publicidad—, guerra agresiva —demasiado cara ya para casi todos los países, salvo cuando está en juego el suministro global de petróleo— y el comercio exterior.

Durante los últimos quince años, el énfasis creciente de las instituciones económicas internacionales y las grandes potencias industriales y financieras en la liberalización del comercio internacional parece indicar que «la lógica del mercado» se generaliza a escala planetaria, que se busca en el comercio exterior una salida al *atestamiento* del Norte. A la luz del pasado bélico de las mismas potencias que hoy avalan el libre comercio y de los efectos sociales que la liberalización causa en el Sur cabe preguntarse si esta política no es sino «la guerra por otros medios». Eduardo Galeano lo ha expuesto así: «Con la contaminación ocurre lo mismo que con la usura. Hace ya dieciséis siglos que San Ambrosio, padre y doctor de la Iglesia, prohibió la usura entre los cristianos y la autorizó contra los bárbaros. «Donde existe el derecho de guerra», dijo el piadoso, «existe el derecho de usura». En nuestros días, lo que está mal al Norte está bien al Sur, en función del derecho de guerra de los pocos que usurpan casi todo contra los muchos que no tienen casi nada... es la *ley de la ganancia*, que el mundo de nuestro tiempo ha elevado a la categoría de ley divina, y que impunemente reina.» (1996: 57-58) Y después de relatar la impunidad de los responsables del envenenamiento masivo con Cesio-137 en Goiania (Brasil) o de los miles que murieron bajo edificios inseguros en el terremoto de México de 1985 o la de Larry Summers,<sup>5</sup> etc. continua: «Si los conjuntos de individuos ya no forman pueblos, sino sociedades de consu-

mo, y el consumo está vedado al ochenta por ciento de la humanidad, el orden mundial depende de la aplicación implacable de la tecnología de la represión y el olvido. La máscara de la impunidad, que le oculta el rostro, está tejida con los hilos de la impotencia y la resignación.» (1996: 60-61).

El Banco Mundial declaró en 1992 que «El logro de un desarrollo sostenible y equitativo sigue siendo el mayor desafío al que se enfrenta la raza humana» y se investió a sí mismo de la autoridad intelectual y moral para encabezar con ese fin una «cruzada». Pero en ésta, como en todas las guerras, las más de las bajas son, como escribió Shakespeare, «*of those of no name*». La paradoja de una doctrina que degrada las vidas que pretende ensalzar forma parte más bien del problema que de la solución y, ante ello, resurge la cuestión ética kantiana: ¿*Qué hacer?* ¿*Cuál es el deber?*

#### 4. En busca de la bondad inmanente: por una ética ecológica

Muchos análisis éticos parten de principios abstractos, que luego intentan justificar deductivamente, o de una antropología filosófica, donde atribuyen rasgos morales universales al «ser humano» y procuran justificarlos *a posteriori* con descripciones ilustrativas, o de un «juego» o situación social *hipotética*, que intentan después extender por analogía a casos reales. A menudo, esos análisis incurrir en la falacia de la «concreción mal situada» (*misplaced concreteness*),<sup>6</sup> esto es, proyectan conclusiones sobre el mundo real sin apercibirse del inapropiado grado de abstracción que emplean. Una crítica (sociológica) más dura les opondría la denostación de Feuerbach: invierten la realidad al situar en un ámbito ideal, biológico-existencial o especulativo lo que es una *construcción social*. Los principios, normas y valores que constituyen el *discurso* moral o normativo son convenciones que se establecen y mantienen como recursos para la regulación de la convivencia mediante el consenso y el consentimiento colectivos (Barnes, 1988, 1996). Así pues, entender la ética es comprender una tecnología organiza-

tiva: el arte de persuadir a otros de qué es lo mejor.

Niklas Luhmann (1996) mantiene que la comunicación moral tiene dos condiciones de posibilidad. Primero, la dualidad de la acción, entre lo estimado y lo no-estimado, se traduce en un código binario bueno/malo aceptable por las partes *ego/alter*; así se institucionaliza la posibilidad de comunicar y consensuar esas evaluaciones. Segundo, se establece la *prohibición de la auto-exención* o, en otras palabras, la dualidad de los conversantes *ego/alter* se disuelve en unidad, esto es, se acepta la universalidad de la norma. La base de los criterios morales resulta, según esto, *paradójica*. La distinción bueno/malo es sólo formal (no dice qué es bueno o malo) y, siendo un producto sistémico, no puede ser superior a otros productos de su mismo nivel, esto es, las acciones sociales. Éstas, como las naturales, son efectos sistémicos moralmente indiferentes. El sub-sistema moral se mantiene precisamente porque mejora la regulación del sistema al introducir la coerción valorativa. La paradoja puede traducirse como una dicotomía problema/solución que nunca puede resolverse ni disolverse. Provisionalmente, se proponen *valores* que *responden* a los problemas, pero que son sólo interpretaciones locales cuya modificación (*auto-poesis* del sistema moral) es necesaria para mantener viva la comunicación moral, esto es, para conservar la capacidad de adaptar los códigos a los cambios estructurales del sistema<sup>7</sup>.

Para Luhmann, en una sociedad *moderna*, que ha reemplazado la estratificación (diferenciación de familias por rango) por la diferenciación funcional (la división del trabajo) como dimensión vertebral de su articulación, la solución típica a la paradoja moral es la distinción entre la ética, como reflexión sobre las bases del juicio moral (constricción interna), y la ley (constricción externa), como protectora de la desviación tolerable de esa ética (Ibid. 34-35). Sin embargo, ni en la sociedad contemporánea ni nunca antes la división del trabajo (*vulgo polémico*, el mercado) puede fundamentar el sistema moral porque aquélla se basa precisamente en el criterio opuesto de *auto-exención*: lo que es apropiado para un rol especializado puede no serlo para aquellos que no lo ocupan —por ejemplo, el secreto profesional de ciertos oficios—. La búsqueda de un recurso alternativo sobre el que cimentar el discurso moral ha

originado una respuesta característicamente moderna: la reformulación del concepto de ciudadanía mediante la propuesta de, e investigación sobre, *derechos y deberes*<sup>8</sup>.

Los estudios sobre derechos y deberes suelen pecar de abstracción e idealismo. Rom Harré y Daniel Robinson (1995) han propuesto, en cambio, un análisis *naturalista*, esto es, psicosocial, del tema. Para ellos, derechos y deberes no surgen de modo obvio de que los humanos sean seres sociales dotados de lenguaje y razón. Su argumento comienza afirmando que pueden atribuirse *potencialidades de auto-realización* a los objetos: básicamente, permanecer y, en el caso de los sistemas dinámicos, completar su ciclo o trayectoria de desarrollo y/o reproducirse. Dada la ley de la entropía, toda potencialidad es *vulnerable*. Cuando esa vulnerabilidad puede ser prevenida, corregida o mitigada, se dice que el objeto tiene un interés en ello. No obstante, no todos los intereses comportan derechos. De hecho, sólo se constituyen en derechos aquellas vulnerabilidades no intencionadas que *motivan el deber* de atender el interés que constituyen. Por eso Harré y Robinson defiendan la primacía de los deberes sobre los derechos.

Un caso aclarará este argumento. Todo ser vivo con un sistema nervioso complejo es vulnerable a una forma de sufrimiento llamada dolor. Eso permite atribuirles interés en evitarlo. A veces se ha formulado como «principio del humanitarismo» la norma de no infligir un daño innecesario a ningún ser vivo y se ha extendido y particularizado como el «derecho de los animales» a no sentir dolor por causa de sus interacciones con los seres humanos (carnivorismo, experimentación científica, etc.). Sin embargo, este derecho es de muy reciente creación y de vigencia limitada a ciertos ámbitos culturales. Los derechos del «pueblo», de los trabajadores, de la infancia o de las mujeres se han constituido del mismo modo, pero quizá convenía comenzar por un ejemplo «fronterizo» donde el *deber* que reconoce y constituye el *derecho* todavía está en discusión en cuanto a su extensión y operacionalización.

Es importante subrayar que deberes y derechos no son simétricos. El derecho a comerciar se constituye por el deber de respetar el mercado, pero no obliga a vender ni a comprar; el derecho a expresar la propia opinión obliga a no censurar, pero no a publicar ni a suscribir o respaldar lo publicado; un contrato firmado

obliga a las partes a respetar sus términos, pero no a firmarlo en primer lugar. Los derechos se enraízan en potencialidades vulnerables; los deberes, en *el poder de crearlas o reducirlas*.

¿Cuándo y cómo emergen entonces los deberes? Aquí conviene seguir paso a paso el argumento de Harré y Robinson. Comienzan por un hecho *social*: toda comunidad humana reconoce deberes de ayuda hacia ciertos objetos en ciertas circunstancias; para el caso no importa si los motivos no son morales sino prudenciales, esto es, de mero interés<sup>9</sup>. Por ejemplo, la costumbre y la ley instituyen la figura del albacea para que se respete la voluntad testada de un difunto o la del tutor que preserva los derechos de un heredero en minoría de edad, aunque el interés «social» sea el del mantenimiento de las leyes de herencia y propiedad. Algunos individuos van más allá y efectúan actos supererogatorios, es decir, gastan más que los demás. Por ejemplo, aportan discretamente a la colecta dominical algo más de lo habitual u opinan que su Estado no contribuye lo bastante a la lucha contra la degradación ambiental o la injusticia social y ofrecen tiempo o dinero a ONGs dedicadas a esos fines. A menudo, se alaba a estas personas como excelencias morales que han vencido la cobardía, la pereza o la mezquindad corrientes. Rara vez se les tacha de irracionales. Sin embargo, ¿por qué lo hacen?

Harré y Robinson consideran que la auto-estima es un buen principio explicativo. La auto-estima puede ser un interés tan básico o más que la vida —los actos heroicos respaldan esta proposición—. Quienes realizan actos supererogatorios suelen considerar que, dadas sus potencialidades, es propio —o proporcionado—<sup>10</sup> actuar como lo hacen, sin pretender con ello sentar una norma general. Es por respeto propio que se abstienen de causar daño y contribuyen a prevenirlo. Y aquí el argumento toma un giro inductivo: la comunidad a que pertenecen propone deberes y ellos los asumen, según sea su situación, como una cuestión de dignidad. Quiénes sean los objetos de sus acciones varía y se amplía según el contexto de esa situación: su cuidado puede extenderse analógicamente de sí mismos a sus vecinos, sus compatriotas, una especie animal o la biosfera en su conjunto. La cuestión es que con su auto-adscripción de deberes, constituyen los derechos de otros y respetando estos derechos favorecen (inductivamente) que esta pauta de

conducta permanezca y prospere, y con ella su auto-estima<sup>11</sup>. Una versión ampliada de este argumento reza que «la gente tiene una necesidad vital de sentido que intenta proteger» (Naess, 1990) La auto-estima, en la medida en que está ligada al esfuerzo propio por mantener la «salud» (potencialidad y actualización) de uno mismo y del entorno humano y no-humano en que vive, es un elemento central de ese «sentido».

El análisis precedente deja abierto un interrogante: ¿cómo llegan a estar conectados ciertos deberes con la propia estimación como agente moral? Aceptar un deber es asumir una responsabilidad y ésta pauta de acción puede estudiarse empíricamente. Siguiendo a C.A. Hooker (1992), un enunciado de responsabilidad relaciona seis elementos: un agente (A) se responsabiliza de un aspecto (X) de un objeto (O) ante alguien o algo que constituye la base de esa obligación (G) en las condiciones o circunstancias (C) por las razones (J). Las restricciones lógicas a un enunciado de responsabilidad son que no puede considerarse un deber algo que excede la capacidad del agente ni cuya justificación o base de obligación no sean pertinentes y operativas, esto es, legítimas. En el caso de la ética ambiental, las «variables» «O» (de qué se cuida), «G» (ante quién se responde) y «J» (por qué se hace) pueden organizarse como coordenadas: uno puede preocuparse de la Naturaleza o de la Humanidad (presente y/o futura), responsabilizarse ante la Humanidad, la Naturaleza o la Divinidad y hacerlo por motivos Éticos, Prudenciales (utilitaristas) o por Mandato Divino.

La justificación más frecuente del cuidado de la naturaleza es antropocéntrica, humanista y prudencial. Nos confesamos responsables de nosotros mismos, ante nosotros mismos y por motivos utilitarios. Sin embargo, este marco «ético» no difiere del que produjo el «desarrollismo» y para el ecologismo no sólo es moralmente defectuoso sino potencialmente catastrófico. En consecuencia, diversos autores han tratado de justificar marcos meta-éticos de responsabilidad geocéntricos (atribuyendo valor intrínseco a la biosfera o a partes de ella), solidaristas (se responde ante los más débiles: los pobres o las generaciones futuras) y no prudenciales (éticos o teológicos). Dejaremos las visiones teológicas para la próxima sección y nos ocuparemos en esta del resto.

#### 4.1 EL VALOR INTRÍNSECO Y LA MATERIA VIVA

En las últimas décadas ha crecido la preocupación por nuestra responsabilidad hacia otros animales. Aunque el éxito no ha sido completo y las mejoras distan de ser generales, se han producido cambios en las prácticas de la industria alimentaria, la investigación científica, la protección y recuperación de especies amenazadas,<sup>12</sup> etc. Mary Midgley (1992) considera esta creciente conciencia humanitaria como análoga al disgusto emocional que impulsó en el siglo XIX la lucha contra la esclavitud. Esta metáfora transgrede la barrera humano/no-humano, y esa es precisamente la cuestión: en qué medida cada vez más gente siente que la protección de la vida animal (al menos de sus segmentos «superiores») es un caso de *elevación de la sensibilidad moral* similar a otro que nadie cuestionaría hoy, la abolición de la esclavitud. Y que eso es bueno.

La defensa de los derechos de los animales se funda en el repudio del «humanismo exclusivo», la idea de que sólo los seres humanos son moralmente relevantes. Hay consenso respecto de que el carácter distintivo de los animales «superiores» es la posesión de «sentimientos morales» y que la reflexión sobre éstos es exclusivamente humana. Sin embargo, se rechaza que este rasgo sea, a su vez, el único que permita reclamar consideración moral (que puede devenir en atribución de derechos). Es cierto que sólo a los humanos *nos importa*, pero de ello no se sigue que nosotros seamos *lo único importante*; sin nosotros nada importa, pero nos importan muchas cosas además de nosotros. En este sentido, se rechaza especialmente la idea utilitarista de que la consideración moral sólo pueda darse por efecto de una relación contractual donde ambas partes puedan reciprocarse. Una buena lectura de Axelrod (1986) refuta la errada tesis utilitarista: forjar una estrategia de cooperación a largo plazo exige reciprocidad, pero la posibilidad de indulgencia (tolerar defecciones) es proporcional al daño que puede infligir el contrario. Es decir, resulta *inteligente* extender el cuidado a seres que no pueden corresponder (niños, minusválidos, especies no humanas) en tanto queramos mantener y mejorar nuestra interacción a largo plazo con ellos (y entre nosotros, pues genera reputación).

Por esta razón, Robin Attfield (1991) ha propuesto que el «principio humanitario» que

prescribe evitar infligir todo sufrimiento innecesario debería interpretarse no en el estrecho sentido de evitar el dolor, sino en el amplio de no perjudicar los *intereses objetivables* de nuestros objetos de cuidado moral. Los biólogos, que son los *portavoces* científicos de los animales articulados, saben que la buena salud y un ajuste poblacional a la capacidad de carga de su ecotopo, y por ende la salud de éste, son intereses *objetivables* de las especies *no patógenas*. De ahí que la demanda de protección de especies amenazadas y de trato humano a los especímenes usados por la economía y la ciencia se haya extendido a la defensa *integral* de sus hábitats. No sólo supone esto una atención completa a los intereses vulnerables de otras especies, sino también una suerte de ensayo incipiente de cuidado hacia nuestra propia especie.

David Cooper señala la posibilidad de concebir un verdadero entorno, emocional y prácticamente significativo, entre una Naturaleza idealizada que no existe y una medio transformado tecnológicamente que nada significa: «el entorno se entiende como una red con la que la criatura tiene una familiaridad práctica, suave e irreflexiva, con la que se siente «en casa».... Pues [su entorno] es lo que la criatura, por así decir, ha hecho suyo a través de actividades que confieren sentido a los componentes de este campo y, de hecho, constituyen esos componentes «como» un campo... Sin embargo, es posible que una criatura pierda o esté sin entorno. Así que quizás la demanda de unidad con el entorno podría reconstruirse como la apreciación de que se debería asegurar entornos a las criaturas. Esta demanda derivaría su fuerza del temor a que, en nuestro mundo actual, cada vez más gente (y animales) son privados de auténticos entornos. En parte, este sería el temor de que resulta cada vez más difícil desarrollar esa íntima familiaridad con un campo de significación que permite a una persona dominar (*master*) su mundo —no en el sentido de someterlo, sino al modo como uno domina su lengua materna [*se hace con ella*]—.» (1992:178) (cursiva y corchete añadidos).

Pero los ecosistemas no son sólo *instrumentales* para la protección de las especies. Aunque sea difícil de apreciar, puede atribuírseles un valor intrínseco<sup>13</sup>. Cuando H. Rolston (1992) plantea que nuestra preocupación debe dirigirse a la unidad fundamental de conservación, observa que los ecosistemas no tienen experiencias

como los animales superiores, ni un centro organizado o genoma como las plantas, ni una identidad-patrón como las especies; parecen poco más que procesos aleatorios semi-estables. No obstante, los ecosistemas son sistemas selectivos —de especies en coevolución—. No son super-organismos, sino una especie de «campo vital». La integridad y estabilidad<sup>14</sup> de estos «campos» depende de, y comporta, su complejidad, su diversidad, su equilibrio hemostático, su capacidad para recobrase de una catástrofe (*resilience*) y su interconexión. Dada la relevancia de la interconexión de ecosistemas y la suprema importancia biótica de los ecotopos intersticiales entre ellos —zonas de barrera o transición—, resulta inmediato el paso a la consideración ética de la biosfera global.

La hipótesis Gaia ha sido el referente científico de una comprensión nueva de la Naturaleza como una suerte de «organismo» unitario en el que los seres humanos aparecen alternativamente conformando el sistema nervioso superior o un cáncer maligno. La devoción a Gaia tiene, por su forma holística, un carácter vago, pero quizá por eso ha servido como un recurso simbólico capaz de suscitar una identificación genérica (acaso superficial, a menudo sólo nominal) con el ecologismo. Lemas como *Salvemos la tierra*, usado como subtítulo de cualquier campaña conservacionista, encuentran en ella su referente. Su misma indefinición la protege de refutaciones.

La *tinción* ética de la «Naturaleza» en alguno de sus niveles de organización conduce, de un lado, a una peculiar paradoja y, de otro lado, a un conflicto de lealtades. La paradoja tiene como telón de fondo, de nuevo, la ética utilitarista: atribuir valor intrínseco a la naturaleza significa amarla desinteresadamente (un sentimiento anti-utilitario), pero la experiencia de ese amor es probablemente el máximo bien a que puede aspirar un ser humano (Maturana y Verden-Zöller, 1993)<sup>15</sup>. La paradoja puede ser fértil y no precisar solución. Lo contrario ocurre con el conflicto de lealtades. Conferir consideración moral a la Naturaleza favorece la posibilidad de considerarla (a una versión ideal y futurible de ella) como el actor ante quien responder de nuestros actos, de un modo que la acerca al Dios de nuestros mayores. Una sensibilidad más humanista le contrapone otra postura pseudo-religiosa: la opción preferente por los más débiles.

## 4.2. EL VALOR DE UNA VIDA HUMANA

Klaus Eder ha mantenido recientemente (1996b) que el movimiento ecologista ha contribuido a una segunda transformación estructural de la esfera pública en sentido inverso a la primera: un creciente uso de la capacidad de control social de los medios masivos de comunicación por parte de actores colectivos antagonistas y competitivos y, en consecuencia, un aumento del debate público. El ecologismo habría devenido un «marco maestro» (*masterframe*) definido por dos coordenadas: la *sostenibilidad* como paliativo de las crecientes amenazas de inestabilidad que constituyen la *sociedad del riesgo* (Beck, 1996) y la preservación del Entorno como parte del desarrollo de una sociedad mejor y más justa. Existe consenso en ver el medio ambiente como un *bien colectivo* respecto de cuya mejor administración y distribución operan las mismas fuerzas corporativas que han vertebrado la sociedad de posguerra, junto a otras nuevas constituidas por los movimientos sociales surgidos en las últimas décadas (Eder, 1996a).

En este marco, la reverencia hacia la Naturaleza recede rápidamente y la Gestión del Medio Ambiente ocupa su lugar. Al margen de la controversia sobre las alternativas tecnológicas para el desarrollo futuro, allí donde la competitividad y la sostenibilidad ambiental entran en conflicto, el debate se centra en la primacía de los fines sociales: ¿Cuál es la prioridad, las generaciones futuras o los necesitados del presente?

La causa de las generaciones futuras es relativamente reciente y, como no pueden hablar por sí mismas, es justo darles precedencia. Sus intereses han sido negados afirmando que no son exigibles sentimientos de obligación para con quien no conocemos, no puede reciprocarse o ser parte en un contrato social; que a tenor del pasado dispondrán de más recursos que nosotros para afrontar sus necesidades; que ignoramos los efectos lejanos de nuestras acciones —amén de que, con la actual tasa de descuento, todo sacrificio presente se reducirá a casi nada en el futuro—; y que nuestra generación es la última que puede socorrer el presente mientras que hay muchas por delante para atender al futuro. Todos han sido contestados: que la obligación moral, aunque emerja de la constitución emocional y del sentido subjetivo de la justicia

de una sociedad (Solomon, 1990), no depende solamente de esos sentimientos;<sup>16</sup> que la obligación moral es independiente de la capacidad para corresponder —a menudo, emana precisamente de esa incapacidad o vulnerabilidad—; que hay indicios de que las generaciones futuras estarán peor, hasta un grado de catástrofe (Meadows *et al.*, 1992); que podemos estar seguros de que algunos de nuestros actos tendrán efectos funestos para el futuro —como agotar recursos, extinguir especies o alterar el clima de forma dramática—; y que, con la actual tasa de interés, pequeñas inversiones pueden dar grandes beneficios a largo plazo; que, cualesquiera que sean las necesidades del futuro y las acciones en el tiempo que nos separa, podemos contribuir hoy *refrenando* ciertas actividades nocivas (Attfield, 1991).

El supuesto intuitivo, y asimismo el límite, de estos argumentos es que los relativamente ricos (*affluent*) tienen obligaciones hacia los coetáneos desconocidos que están en situación de desesperada necesidad. Las generaciones futuras son «desconocidos» que bien pueden hallarse en situación de penuria por causa de nuestra prodigalidad ambiental. No obstante, por amargo que pueda llegar a resultar para el futuro, resulta difícil negar que las necesidades *básicas* del presente tienen prioridad sobre las mismas necesidades básicas del futuro. El principio de «Igual Consideración» por las necesidades de unos y otros no implica «igual trato» pues las necesidades del presente son perentorias. Habremos de usar el margen de tiempo que tenemos por delante para emplear los recursos no encomendados a ellas en asegurar que las generaciones futuras no las padezcan en la misma o mayor medida (Gower, 1992). Esto puede precisarse distinguiendo entre *obligaciones negativas generales* —que comportan actuar de modo que no empeoremos la situación de los necesitados recabando más recursos para nosotros a costa de ellos—, actos de benevolencia —que van más allá de las necesidades más elementales y para aquellos que no nos son inmediatos— y *obligaciones positivas restringidas* (que se refieren a atender sus necesidades básicas y comprometerse por aumentar la justicia social, para que desaparezcan las situaciones de necesidad estructural y extrema) (Trusted, 1992).

En último análisis, la posición «política» que sintetiza la coincidencia y el conflicto en este apartado es la que afirma que «el derecho a un

entorno sano es un derecho humano fundamental» (Johnston, 1995). Ese derecho se confiere por igual a los necesitados de hoy y a las generaciones futuras. La dificultad reside en la movilización y asignación de recursos y en el *tempo* de su conversión en realizaciones tangibles cuando esas demandas básicas compiten con la demanda, política y mercantilmente más *efectiva*, de «los privilegiados» que rehusan que esas actividades vayan en desmedro de sus flujos de renta actuales o de sus expectativas de expansión (Galbraith, 1994). Como apunta M. Markovic: «Todas las sociedades contemporáneas aspiran al crecimiento material, a la emancipación en algún sentido, a la justicia social y al bienestar de sus ciudadanos. Es en situaciones donde estos valores entran en conflicto, y donde se da prioridad a uno sobre otros, que se revela la verdadera identidad del sistema.» (1990:134) Y es como inmediato garante y proveedor en parte de dichas metas que el estado-nación recibe legitimidad y reverencia; es como promotoras de la misma función que ciertas instancias transnacionales empiezan a recibir apelaciones similares. Aunque las fórmulas de conciliación de conflictos se originen en la sociedad civil, son ellas quienes las *ritualizan e institucionalizan*<sup>17</sup>.

No obstante, la pregunta última queda abierta: ¿por qué debería alguien asumir esas responsabilidades?, ¿por qué debería contribuir a construir y ser leal a esos diseños institucionales? Es la pregunta por la motivación ética.

### 4.3. EL CEMENTO DE LA ACCIÓN MORAL

Cuando se trata del motivo último de la acción moral, la reflexión ética se escinde en dos escuelas: las éticas *deontológicas* defienden el *deber* de promover el *bien* (genérico, ideal), las éticas utilitaristas afirman que la *racionalidad* se limita a perseguir la maximización de la propia *utilidad*. Como siempre que surge una oposición intelectual, un tercero ofrece mediar. La llamada *ética situacional* saca partido de que, pese a su aparente contundencia, la interpretación de los términos arriba destacados es flexible. Así, el situacionismo puede definirse como el «florecimiento» individual en un contexto propio, la deontología como la aceptación de obligaciones y el utilitarismo como la

maximización del bienestar colectivo (Hooker, 1992).

El situacionismo explota la creciente centralidad de la demanda *moral* de auto-realización y auto-respeto que surge en la modernidad tardía (Giddens, 1995; Simmons, 1993). Helmuth Berking (1996) observa que el utilitarismo aún es el registro dominante que los actores usan para justificar sus acciones, pero que, al resultar inadecuado para dar cuenta de sus actos altruistas, recurren para ello principalmente al registro de la auto-realización (o al *terapéutico*; véase Wuthnow, 1996) Podría ocurrir que las diversas bases éticas estuvieran confluyendo en lo que Berking ve como una *forma de sociación* a la altura de las demandas paradójicas que el ecologismo dirige al sujeto moderno, y que él denomina *individualismo solidario*. Esta posición ética asumiría que el florecimiento individual consiste de manera central en la capacidad creciente de asumir obligaciones en pro del bienestar colectivo. El mérito no reside en su aumento absoluto, desmedido, que puede conducir al agotamiento emocional, la depresión, la amargura e incluso la autodestrucción. Más bien, se trata del viejo *conocerse uno mismo y encontrar la propia medida*, así como esforzarse en ampliarla sin ignorar la evolución biográfica de las propias potencias corporales, intelectuales y afectivas.

Dentro del ecologismo se busca la construcción y expansión de un marco donde las acciones y actitudes que pueden subsumirse bajo etiquetas de justicia, libertad y respeto por la naturaleza se relativicen mutuamente (Goulet, 1990). La ética es entendida como una actividad *práctica* que conlleva, pero no se reduce a la reflexión teórica (Engel, 1990). Y es que los dilemas éticos, como los problemas epistemológicos o estéticos, sólo tienen soluciones prácticas, *situadas*, producto de *juicios* tentativos y contextuales (Yearley, 1993-4). Por eso afirma Hooker que «sin una práctica viable de un conjunto de hábitos, actitudes, sentimientos, roles institucionalizados, etc., que constituyan un «estilo de vida» coherente, ninguna ética podría expresarse o reforzarse en la práctica. He usado el término *moralidad* para designar esas prácticas, que son distintas del contenido teórico de la ética como tal.» (1992:158)

Es probable que esta descripción de la ética situacional suscite consenso teórico, pero cualquier individuo que intente llevarla a la práctica

se encontrará, como toda estrategia mutante, (Axelrod, 1986) con la dificultad de encontrar una comunidad afín que le permitan sobrevivir como minoría y llegar a dejar de serlo, esto es, constituirse en la moral dominante. Una vez más, el conflicto surge por las diferentes interpretaciones que se da al término «auto-realización» y la competencia por los recursos entre distintos proyectos individuales. Como señala Berking: «La interrelación de la auto-referencia reflexiva, la mentalidad instrumental y, finalmente, el conocimiento interaccional culmina en un típico *dilema expresivo* que mina por sí mismo las condiciones comunicativas de la confianza intersubjetiva.» (1996:197) Se demanda a los individuos que sean racionales e interesados y, al mismo tiempo, que sean auténticos, espontáneos y desinteresados. La paradoja se resuelve en una interacción estratégica competitiva marcada por la desconfianza y la hostilidad. Esta es la consecuencia del individualismo competitivo moderno. Si la ética situacional se redujera a sustituir la utilidad por la auto-realización no produciría otro resultado. La solución es la misma que ha frenado parcialmente el utilitarismo moderno: un código moral.

La antigua moral religiosa, con su énfasis en la humildad y la acomodación social, común a Oriente y Occidente, sólo ha podido batirse ferozmente en retirada frente al individualismo utilitarista. La moral *posmoderna* ha aprendido la lección y ha asumido el individualismo, pero pretende al tiempo recobrar, como una fuerza, el sentido de comunidad y ampliar ésta —y así el número de potenciales aliados— a toda la humanidad. Es *para recuperar la confianza en que se fundamenta la solidaridad social* que se propone una moral cuya difusión es auto-reforzante. Desde esa posición propugna, de un lado, la frugalidad y la morigeración de las demandas (*curtailment of wants*) (Kothari, 1990; Skolimowski, 1990) y, de otro lado, el reforzamiento de la comunidad, o más precisamente, un «enraizamiento local con una visión planetaria» (Sterling, 1990).

Lo dicho hasta aquí comporta que la postura ética es *razonable* y puede fundamentarse en un proyecto vital, un *deseo* (¿en qué otra cosa podría ser?) de mejoramiento personal (*self-improvement*). Sin embargo, puesto que el nuevo programa ético se basa en esa premisa no puede justificar porqué esa «mejora» debe interpretarse en la línea de su proyecto social y

político. ¿Por qué el individualismo solidario habría de prevalecer o primar sobre el adquisitivo o sobre el «honorario» de la vieja nobleza o sobre el comunitarismo férreo del integrista islámico o puritano? <sup>18</sup> En realidad, no hay respuesta desde dentro del campo ético. Esta insuficiencia es la que la óptica religiosa promete salvar.

## 5. En busca de la bondad trascendente: la religión de la Tierra



consecuencia del auge ecologista, las grandes religiones han emprendido un proceso de acomodación formulado en términos de un «aprendizaje de cómo expresar a esta generación las verdades eternas que poseen respecto de nuestra relación con la naturaleza» (M. Palmer, 1990:52). Las principales religiones orientales y las tradiciones africanas han conservado una visión cíclica e integrativa de la naturaleza que las acerca al pensamiento ecológico <sup>19</sup>. En cambio, el cristianismo, la religión que está en la base de la visión de Occidente, ha sido acusado de fomentar la devastación ambiental bajo el lema bíblico de «multiplicaos y dominad la Tierra».

El descargo cristiano ha apelado a tres vastas tradiciones: bíblica, teológica y profética. La tradición bíblica ha reivindicado la noción de «administración» (*stewardship*) de la Tierra mediante una Teoría de la Creación centrada en la imagen del ser humano como «mayordomo» de la heredad de Dios. El pasaje del Génesis donde Yahvé crea la Naturaleza antes que a Adán y ve «que es buena» y la parábola evangélica en que Jesús afirma que Dios cuida de los pájaros y las flores sirven para sustentar que la Naturaleza posee un valor intrínseco al margen del utilitario. Así pues, es impropio (pecado) depauperar la Creación extinguiendo especies o degradando el medio (Attfield, 1991).

La tradición teológica, tanto protestante (Sheldrake, 1994) como católica (Boff, 1996), ha recuperado el concepto de *pan-en-teísmo*. Según esta noción, Dios no sólo es inmanente a la naturaleza (panteísmo) ni sólo trascendente a ella (deísmo), sino que es inherente a ella y al

mismo tiempo es la unidad que la trasciende. Dios está en la presencia de las cosas como su Creador, en su forma como Verbo que las diferencia y en su devenir como Espíritu, alma del mundo, espíritu de renovación y resurrección. Por tanto, la naturaleza es espejo de la Gloria divina y digna de reverencia y respeto, como un templo.

La tradición profética va más allá de recobrar modos eclesiales tradicionales de devoción y extenderlos a la naturaleza. Como los antiguos profetas de Israel, reclama una alianza entre Dios, el Pueblo y la Tierra Prometida que preserve la belleza, estabilidad y fertilidad de ésta e impida la miseria de los pobres. Para estos «nuevos profetas» todo cuanto no sea servir y adorar a Dios es idolatría. Amar al prójimo como a uno mismo forma parte del mandamiento y comporta el principio de Igual Consideración, lo que implica una atención preferente a los pobres. Daly y Cobb (1990) reivindican el registro apocalíptico para urgir la atención al medio y a los pobres. Boff (1996) recuerda que la especie más amenazada, a tenor de sus bajas por penuria, son los pobres de la tierra. Y Moore (1990) concluye que ni moral ni ecológicamente podemos permitirnos la pobreza de los desposeídos, que el mensaje de la Redención es reunir los fragmentos dispersos y enfrentados de la creación y que culto y participación política no pueden separarse porque se trata de la causa de la Justicia.

Estas tres voces ruegan por el reconocimiento de la santidad de la Tierra (Kothari, 1990), de la Vida (Skolimowski, 1990) o la resacralización de la Naturaleza (Sheldrake, 1994; Boff, 1996). Su clamor halla algún eco en ámbitos confesionales y atrae creyentes a las filas ecologistas, pero este movimiento opera en un mundo secularizado, donde la oposición política es ideológica y tecnócrata y los motivos religiosos de sus miembros —sean cristianos, orientales o *new age*— no son recursos capitalizables ni negociables. El movimiento aún crítica la pasividad con que la religiosidad anterior miró el desarrollo y, en contextos técnicos, se identifica con la racionalidad secular moderna (Mendoza, 1994).

De hecho, a veces se adscriben rasgos religiosos al ecologismo para «demonizarlo». Así, Tapia y Toharia acusan a los ecologistas de alarmismo, apocalípticismo, torpeza táctica, utopismo, dogmatismo, irresponsabilidad, obstruccionismo, ilegitimidad y oportunismo (1995:

172-194). Sin embargo, no ven su propia concepción *religiosa* del tema: Hay nuevos mandamientos: No contaminarás. Aumentarás la eficiencia energética y la productividad de los recursos. Usarás correctamente el suelo, tecnologías menos materiales (miniaturización, comunicación) y formas de empleo más flexibles y benévolas. Minimizarás los errores de concepto (210). Estos mandamientos se resumen en dos: harás los mejores negocios que puedas todo el tiempo que puedas, pero no desestabilizarás la base ecológica y social que lo permite. El pecado original es la alteración de los equilibrios naturales (100). El pecado es inevitable: «la noción de riesgo cero no existe.» (292) y vivir es cuestión de pureza —no contaminar— (183). El demonio es el mercado *libre*: «el sistema de precios más artificioso que ahora admite (¿incluso impone?) el mercado consumista en función de cosas tan discutibles como las modas o el fomento del clasismo y la envidia.» (192-3) O el armamentismo (199, 293) Una Iglesia es necesaria porque somos pecadores: «nadie va a cambiar por bondad, generosidad o solidaridad» (192) Habría un papado, una autoridad ecológica mundial dotada de «medios poderosos y coercitivos» (294), y Primados —ministerios— y obispos —consejerías— (233, 286, 294). Su autoridad se extendería a todo —*Gestión Ambiental Global*— (209). El nuevo sacerdocio lo formarían políticos profesionales «debidamente asesorados» (294) cuyas liturgias consistirían en «calcular dónde está el umbral de la productividad energética de su vida» (191), confesar mediante ecoauditorías, penitenciar con ecotasas y premiar con subvenciones (232). Los creyentes de a pie tienen acceso a varias fórmulas de piedad: las empresas públicas —como ENRESA— son órdenes militares que luchan por mantener el pecado a raya; las empresas privadas dignas de «etiquetas verdes» son devotos reconocidos y beatos; la feligresía ordinaria se limita a acudir a las urnas regularmente y obedecer los dictados de sus clérigos (294). Claro que el pueblo es cerril —su falta de participación hace cara la recogida selectiva de basura (218)— y necesita un catecismo: «lo que realmente podría funcionar es la asignatura, la enseñanza de los conflictos ambientales con todas sus aristas» (288). Finalmente, esperan un mesías: la Técnica —bien entendida— «la mayor responsabilidad recae en la técnica» (178) pero los humanos son

responsables de vivir su mensaje correctamente (internalizando costes, esto es, asumiendo su culpa).

Que el movimiento social ecologista y el ambientalismo tecnocrático contengan elementos religiosos y que ambos los repudien precisa explicación. Para Klaus Eder (1996a) la religión produce certidumbre existencial mediante la construcción de una identidad eclesial. De otro lado, en las sociedades modernas es la ideología, como discurso normativo basado en la certeza de la ciencia, la que produce identidad. La crisis de la modernidad es una crisis de certidumbre desencadenada por el conflicto social y la tensión socio-ambiental. Así pues, si la religión es, a grandes rasgos, «una construcción simbólico-ritual que orienta la conducta de sus adeptos identificando un universo *numinoso* cuyas representaciones paradigmáticas constituyen un *ordo rerum*, dan sentido moral a su propia vida y les permiten lograr una emoción de identificación e integración con una unidad superior —la comunidad de creyentes primero, el propio universo trascendente luego—», (Iranzo, 1996) entonces el ecologismo es un discurso *funcionalmente* religioso. Pero también se basa en el conocimiento científico para encauzar su proyecto ético. Esa ambivalencia le permite combinar identidad religiosa y certidumbre científica y constituirse en el *marco maestro* de la modernidad tardía *traduciéndose* como un movimiento secular *porque purifica* (oculta) sus raíces religiosas (Latour, 1993).

No obstante, entender cómo arraiga y porqué se oculta ese cariz religioso no explica porqué se adhiere a él en primer lugar. Quizás el «apocalípticismo» ecologista, la amenaza de «colapso» ambiental, encaje con lo que E. Agazzi (1996) ha identificado como rasgo fundacional de la religión: la experiencia de «Riesgo Total» (la pérdida del alma eterna en Pascal) y la necesidad de alguna certeza de Salvación. Pero en un mundo secularizado, esta percepción religiosa aparece sólo como un epifenómeno o una variante de una condición «sufriente» que J. Maguire ha descrito en términos más terrenales: «El daño crucial procede... no del dolor primario como tal, sino de las varias formas en que negamos nuestro dolor. Aquí es donde el miedo es central. No sólo es una emoción perturbadora en sí misma, sino que puede llegar a funcionar como un custodio de segundo orden de nuestro encarcelamiento psíquico: nos segamos

del contacto directo con nuestro mundo y con nosotros mismos porque tememos el efecto sobre nuestra identidad de admitir nuestras experiencias negativas y sus emociones correspondientes. Este «estado de incomunicación»... conlleva la agresión y/o la indiferencia hacia nosotros mismos, los demás y nuestro entorno... El medio ambiente está aquí crucialmente implicado no sólo porque quizá sea la baja principal de este síndrome, sino porque a un nivel más profundo el síndrome podría *provenir* de nuestra alienación de nuestro propio cuerpo y el de la tierra... La vía a la salud, tanto «personal» como «social», tendrá que pasar por el reconocimiento de nuestra corporeidad ecológica... El modo de aliviar y mitigar nuestro sufrimiento es cuidar del mundo y de la gente que lo habita, no *tratarlos.*» (1996:187)<sup>20</sup>.

La noción del ecologismo como *masterframe* de la modernidad avanzada y la identificación del miedo radical y la potencialidad de auto-realización individual y colectiva que conlleva lo acreditan como un registro capaz de articularse en términos de religión civil. Es tiempo, pues, de resumir el argumento y resolver entre las hipótesis.

## 6. Conclusión: religiosidad popular, frugalidad y castas



a problemática ambiental nace de un crecimiento demográfico desmesurado, de modos insostenibles de producción agropecuaria, industrial y de uso de la energía, y de la injusticia y la pobreza (J. Palmer, 1992). El crecimiento exponencial del sistema productivo, basado en el «monocultivo» de combustibles fósiles, se aproxima a su límite y la incógnita radica en el tiempo y el modo en que aparecerán sus efectos más dramáticos<sup>21</sup>. Ante esta creencia ha surgido una forma ética comprometida con la meta de garantizar a las generaciones futuras no menos bienestar del que disfruta el presente y que, además, asume que la sociedad global no puede ser sostenible si no es asimismo justa (Attfield, 1991).

Como el impacto ambiental se formula como el producto de la población por las técnicas que usa y la producción que rinde (tanto en volumen

absoluto como en su *distribución*), el ecologismo apoya en general la política de control demográfico, la tecnología *blanda* o *apropiada*, el desarrollo reversible, una suerte de *neo-ascesitismo* para las poblaciones de altos niveles de renta y una atención prioritaria en la política social a las necesidades básicas de los pobres, todo ello para garantizar la satisfacción de un objetivo: la *sostenibilidad* del desarrollo humano en las generaciones futuras (Iranzo, 1995-6).

Estas propuestas se justifican, en un registro secular, por la promesa de una mayor posibilidad individual y colectiva de *auto-realización* y, en un registro religioso, apelando a la resacralización de la Naturaleza y a la «re-naturalización» de la divinidad. Su oferta parece ser la satisfacción del «doble deseo de individualización y fusión con los demás y el mundo.» (Hooker, 1992:162) Sobre esta base, el ecologismo, aunque todavía tiene una larga tarea por delante como movimiento social, deviene un nuevo marco maestro desde el que desarrollar las posibilidades cognitivas, morales y estéticas de la racionalidad moderna. Unido esto a su ritualización pública, el ecologismo deviene religión civil. Si su instauración se extiende y su institucionalización se completa, el ecologismo se difuminará como causa y se volverá tácito, como un componente natural de la racionalidad, y se podrá hablar de post-ambientalismo (Eder, 1996a).

El ecologismo es algo más que una devoción laica, es religión civil. La medida en que se integre en formas nacionales o genere otra de carácter universal dependerá del grado de unificación e integración planetaria que genere la lógica civilizatoria dominante, la del mercado<sup>22</sup>. Frente a éste, empero, las llamadas a la frugalidad y la temperancia, a la reducción del consumo, al comercio justo, recorren la bibliografía<sup>23</sup>. Naturalmente, todo discurso que preconice como un deber la reducción de la renta real percibida por las personas (aunque mantengan o mejoren su calidad de vida) y su desvío hacia economías cuyo grado de desarrollo y nivel de necesidad las hace muy rentables (cuando la coyuntura es favorable) sólo puede ser bien recibido por los guardianes de la reproducción ampliada del sistema. Menos agrado causa la idea de que el sistema no puede seguir expandiéndose, aunque existe el consuelo de pensar que su transformación interna será siempre un buen negocio. Y es aquí donde surge el riesgo

definitivo, que influirá sobre qué tipo de religión civil que puede esperarse.

Sabemos que el ecologismo es religioso, *inter alia*, porque los participantes en sus festivos y carnalescos ritos de contestación no los creen meras ceremonias (Mardones, 1994). Ignoramos hasta qué punto su discurso hará más significativo el contacto con la naturaleza y el consumo material o cumplirá su promesa de auto-realización, lo mismo que ignoramos si la religión tradicional hizo lo propio con el sexo y la muerte, que en otro tiempo eran cuestiones bastante públicas, no privadas, y de gran importancia para la comunidad, (Turner, 1991: 239) como empieza a serlo el medio ambiente. Pero sabemos que cuando los nichos sociales empiezan a atestarse y las salidas económicas y militares no resultan accesibles sólo puede esperarse un incremento de la coerción social, que puede llegar al extremo de constituir un sistema de castas (Colinvaux, 1981). Los sistemas de castas son muy estables: asignan a cada uno un insumo y un producto definidos, ofrecen un sentido integral de la propia vida, permiten una pequeña movilidad ascendente y logran una gran estabilidad e integración bajo la feroz amenaza de la movilidad descendente hacia las filas de los prescindibles, que viven poco (Lenski, 1993).

Cuando se dibuja un futuro sostenible, todos los autores, con independencia de la esperanza tecnológica que abriguen, aceptan el dilema «equidad o barbarie». Sin embargo, cabe imaginar la posibilidad de un sistema de castas que no sólo afecte a las personas (opulentos, acomodados más o menos frugales, pobres y desposeídos), sino también a los sectores económicos (vanguardia plural y libre, núcleo consolidado oligopólico o de monopolio distribuido, decadentes atomizados, y obsoletos en extinción o de monopolio público (propiedad o gestión) para su reconversión y/o desguace). Y aún más, a los países: líderes (centro), modernizantes (semiperiferia), en desarrollo (periferia) y atrasados (cuarto mundo). Es innegable que ésta es una descripción grosera pero no incorrecta de nuestro propio mundo; que la brecha entre los extremos crece, también. Lo que constituiría una amarga sorpresa para todos es que esta situación se petrificase como producto de la lógica del mercado y de una religión civil que logra movilizar más la auto-satisfacción con un modo de vida *sostenible* que la equidad y la solidaridad.

## NOTAS

<sup>1</sup> Palabras de RICHARD WEBB, ex-gobernador del Banco Central de Perú y coautor de la historia oficial del 50 aniversario del Banco Mundial, recogidas en G.C. Lodge (1992) *The World Bank: Uncertain Mission* y citadas por S. GEORGE y F. SABELLI (1994), p. 210. Cursiva añadida.

<sup>2</sup> Las categorías de formas nomo-, para- y cuasi-religiosas proceden de J.A. Prades (1987), citado en Giner (1993).

<sup>3</sup> El término «avanzadas» connota a veces la noción historicista de que hay una línea de progreso que lleva a un «fin de la historia» o «reino de la libertad» (sea entendido como estado liberal o comunismo). Aquí lo asumo en el sentido de que estas sociedades-estados son *líderes* culturales que inventan y difunden las estrategias socio-políticas y económicas que otras sociedades-estados, con indicadores económicos y sociales menos destacados, adoptarán generalmente con objeto de aproximarse a las primeras en dichos indicadores.

<sup>4</sup> El Banco ha recibido críticas feroces. Acaso las más graves, de sus propios socios y sus expertos. Así, «El Fondo de Cooperación Económica Exterior [japonés], basándose en la propia experiencia de desarrollo del Japón, cuestiona con dureza el planteamiento del Banco sobre el ajuste estructural por su gran dependencia de los mecanismos de mercado y su rechazo a la intervención estatal, la excesiva liberalización del comercio y de las instituciones financieras y la privatización indiscriminada. Los japoneses consideran que el Banco es «demasiado optimista» cuando espera «que las industrias que deberán sostener la economía de la siguiente generación brotarán automáticamente a través de las actividades del sector privado»; la opinión del Banco sobre el comercio se basa erróneamente en «ventajas comparativas estáticas» y, contrariamente a lo que cree el Banco, «es imposible alcanzar un reparto óptimo de recursos sólo a través de principios de mercado». El gobierno ha de proporcionar ciertas subvenciones y, en especial, subvencionar los tipos de interés para «actividades socialmente beneficiosas». Todas estas recomendaciones -apostillan George y Sabelli- son, huelga decirlo, anatema para el Banco» (p. 77-78). HERMANN DALY, un destacado economista ambiental que estuvo en el Banco seis años, se despidió en enero de 1994 con una conferencia en la que enunció una serie de principios que «siguen considerándose heréticos en el pensamiento y la práctica habitual del Banco: «Dejar de contar el consumo de capital natural como renta. Gravar menos el trabajo y la renta y más el rendimiento final. Maximizar la productividad del capital natural a corto plazo e invertir en aumentar su oferta a largo plazo. Alejarse de la ideología de la integración económica global mediante el libre comercio y el crecimiento inducido por la exportación e ir hacia una orientación más nacionalista que busque desarrollar la producción nacional para los mercados internos como primera opción, recurriendo al comercio internacional sólo cuando sea claramente mucho más eficiente.» Esta es la máxima herejía, la posición totalmente opuesta a la oficial.» (266-268).

<sup>5</sup> LAWRENCE SUMMERS, economista formado en Harvard, sobrino de los premios Nobel de economía PAUL SAMUELSON y KENNETH ARROW, fue el centro de un escándalo en 1991 cuando, siendo economista jefe del Banco Mundial, alguien filtró a la prensa un memorándum

confidencial en el que proponía alentar el traslado de industrias contaminantes al Sur, donde la gente moría demasiado joven para contraer cáncer y, en todo caso, los seguros y pensiones eran más reducidos. Dejó el Banco en 1993 al ser nombrado Vice-Secretario de Hacienda por la Administración Clinton.

<sup>6</sup> La noción de «concreción mal situada» se debe al filósofo Alfred Whitehead. Para un análisis de esa falacia en el caso de la economía y el ambiente, véase Daly y Cobb (1990).

<sup>7</sup> LUHMANN ilustra la cuestión señalando cómo surgen históricamente los discursos sobre valores cuando ciertas aristocracias ven peligrar su lugar social; vgr., en la polis clásica, frente al *demos* o los plebeyos enriquecidos que influyen en las asambleas, o en la Francia atomedieval cuando la cuestión era ya el dinero, la exención de impuestos y el registro legal del estatus nobiliario. *Ibid.*, 32-33.

<sup>8</sup> Muchos análisis éticos usan un concepto -valores- que aquí no respaldaré. No niego su peso en la regulación social; al contrario, creo que es central y coincide con R.B. Norgaard cuando dice que: «Los valores son una parte importante de cuanto incluye el sistema. En contra de lo que sostiene la visión moderna, los valores no pueden ser separados y reintegrados a voluntad conforme sea el caso. La perspectiva coevolucionista subraya el hecho de que el conocimiento, la organización social, la tecnología e incluso el medio ambiente han coevolucionado con los valores humanos. En este sentido, los valores están incorporados en todo aquello con lo que trabajamos. Los problemas no pueden ser descompuestos en partes objetivas y científicas y partes subjetivas y evaluativas. Los «problemas» son siempre problemas hasta cierto punto por causa de un desajuste entre los viejos valores que seleccionaron históricamente los rasgos dominantes de nuestro conocimiento, nuestra organización social y nuestro medio, y los nuevos valores que aplican nuevos criterios selectivos. De igual modo, el dominio de los patrones de pensamiento actuales y lo que sea que se acepte como hechos han sido seleccionados por el dominio histórico de valores determinados, formas específicas de organización social, tipos concretos de tecnología y características definidas del medio. Hasta cierto punto todos los problemas son problemas sobre cómo hemos llegado a definirlos, pues nuestras formas de conocer han contribuido a seleccionar las cualidades de todos los componentes del problema. Y lo mismo vale para nuestra forma de organización social, nuestras tecnologías y nuestro medio ambiente.» (NORGAARD, 1992:84). No obstante, creo que los valores, en su forma universal, son versiones abstractas de derechos y obligaciones concretos y situados; se *redactan* así porque ese *modo retórico* es prestigioso y eficaz, a menudo, en los contextos *racionalizados* de debate de las sociedades modernas.

<sup>9</sup> El utilitarismo clásico o benthamita es irrealizable. «El mayor bien para el mayor número» opone dos fines incompatibles: o el mayor número en la mayor miseria, *ceteris paribus*, o el mayor bien para una cantidad menor (HARDIN, 1993). Que generalmente se asuma que el principio rige «para una población dada» obvia el hecho de que el tamaño de la población es relevante para el bien de ésta. Pero Harré y Robinson van más lejos al considerar que las conductas que se basan en último término en el propio interés no son *morales*. Sin duda, pueden ser convenientes, incluso favorecer a toda la comunidad, pero, en su opinión, la conducta moral comporta el *sacrificio* de ciertas potencialidades propias en beneficio (o, quizá, al menos, en

beneficio mayor) de otro(s). El utilitarismo individualista, que a menudo se remite a la solución *inteligente* del dilema del prisionero, (AXELROD, 1986) puede fundar una práctica *prudente*, pero no, por sí solo, una conducta *moral*.

<sup>10</sup> Después de todo, la racionalidad consiste en determinar *ratios*, esto es, *relaciones* o proporciones entre dos cosas. En tanto en cuanto esas relaciones puedan mantenerse constantes en un contexto (principio de identidad) y este *juego* pueda repetirse para las relaciones entre relaciones, puede construirse un sistema de racionalidad o lógica particular y situado (que, a no dudarlo, será evaluado de forma consecuencialista, por sus efectos en relación a fines/valores).

<sup>11</sup> Los utilitaristas responderán de inmediato que este argumento se limita a sustituir la maximización de la utilidad (en abstracto) por la de la autoestima, como los hedonistas lo hacen por el placer. Sin embargo, resulta difícil considerar la auto-estima como una magnitud escalar maximizable. Se puede tener *demasiada* auto-estima si no corresponde con el propio mérito. Más bien se trataría de tener la auto-estima *adecuada* para incentivarse a mejorar la propia valía, que no es identificable con la integración social, ni con la rebeldía, sino con un ideal de dignidad local, contextual, históricamente situado y no parametrizable. El problema más grave que enfrenta el utilitarismo es que identifica racionalidad con maximización y así topa con la *paradoja pragmática* de que la persecución obsesiva de la maximización de un factor comporta el deterioro de otros y la autodestrucción del agente. Por contra, la búsqueda de un equilibrio *prudente* entre distintos intereses básicos, que pueda mantenerse a largo plazo, maximizará el «logro» en toda la extensión de la vida del agente. El problema para los utilitaristas es que ese «logro» no es una solución única. Cada vida puede obtener su «plenitud» de diversas formas, diversos óptimos inconmensurables, y las soluciones de una vida pueden no ser pertinentes para otras; se asemejan a los perfiles adaptativos de distintas especies en evolución simultánea en un mismo ecotopo. De otro modo, la cuestión no es susceptible de tratamiento abstracto algebraico más allá de las consideraciones más generales; se trata de un problema topológico en la teoría, y en lo empírico, *práctico*, o como solía decirse: *el arte de vivir*.

<sup>12</sup> El éxito notable de las campañas en favor de osos, ballenas y rapaces ha animado su extensión a especies con las que la empatía emocional resulta más difícil, como los anfibios. Quizá por eso su popularidad y prosperidad son mucho más precarias. Véase Bright (1996).

<sup>13</sup> Hablar de valor intrínseco no es afirmar que sea absoluto u objetivo, sino que existe un consenso *intersubjetivo* en considerar que cierto objeto es apreciable por sí mismo y no como instrumento o medio para alcanzar otro fin (SKOLIMOWSKI, 1990).

<sup>14</sup> La frase es clásica en la ética ambiental: «Creo que algo está bien (*right*) cuando tiende a preservar la estabilidad e integridad de la comunidad biótica, y mal (*wrong*) cuando tiende a lo contrario.» (LEOPOLD, 1949:224-225), citado en Atfield (1991), ROLSTON (1992), SIMMONS (1993), etc.

<sup>15</sup> En el mismo sentido, HOOKER escribe: «Considero que el amor es el fundamento último de todas las consideraciones éticas (incluida la responsabilidad ambiental)... [Pero] hago una importante distinción entre dos tipos de amor, *eros* o amor de la necesidad del ego y *ágape* o amor-don. Ambos son constructivos, pero *eros* es más limitado.

*Eros* es la expresión del ego-criatura que, para expresar su auto-integridad, necesita recibir reconocimiento, aceptación y placer tanto como darlos recíprocamente a otros. *Ágape* es el cariño que se ofrece libremente a otra vida por su propio valor... La responsabilidad ambiental prudencial emana en último caso de *eros* (por ejemplo, de una religiosidad que teme el castigo o desea una recompensa)... En último término, el amante se «pierde» en el amado: la identidad se sumerge en —mejor, se difunde a través de— el amado. Esto ocurre a pequeña escala cuando dos amantes crean, con el tiempo, dos nuevos *yoes* (*selves*) cada una una parte complementaria de una unión singular más rica. En eso consiste el amar-dar para criaturas finitas e imperfectas, y lleva tiempo y «*ego-pain*» —naciones que nuestra cultura está en trance de perder—.» (1992:159-161).

<sup>16</sup> Muchos trabajadores sociales —incluso voluntarios concienciados y motivados— asumen la necesidad de una *distanciamiento emotivo profesional* para poder soportar la carga emocional de su tarea. Eso no significa indiferencia o frialdad hacia quienes cuidan, sino *compasión* sin sentimiento de superioridad, *respeto* a su dignidad y *fe* contagiosa en su capacidad de lucha y recuperación (WUTHNOW, 1996).

<sup>17</sup> HOOKER afirma que: «Los conflictos sociales se resuelven creando roles institucionalizados, con recompensas y castigos anejos, de modo que los intereses individuales coincidan aproximadamente con la condición comunalmente óptima... Esos conflictos no van a desaparecer. Lo mejor que podemos hacer es buscar compromisos razonables momentáneos que los resuelvan en las circunstancias concretas inmediatas, siempre listos a adaptarlos a nuevas situaciones... Necesitamos buenos diseños para procesos democráticos que nos permitan trabajar responsablemente mediante compromisos necesarios para resolver nuestras tensiones éticas sobre el cuidado del medio ambiente... Y más que nada, necesitamos buenos diseños culturales que involucren la estructura de la comunidad local, los procesos educativos, etc., para promover el proceso básico a través del cual la gente llega a ser más capaz de amar. De otro modo, el resto de los diseños institucionales resultará vacío, la mera concha procedimental en que nuestras sociedades corren el riesgo de convertirse.» (1992:162-163).

<sup>18</sup> Otra forma de plantearlo puede basarse en la historia de las ideas. La base jurídica del Estado en Hobbes es el Derecho de Guerra; no reconoce a un hombre otra propiedad que la que puede defender por la fuerza. En Locke, en cambio, es un derecho de gentes que otorga a cada uno el derecho de conservar cuanto pueda usar, siempre que el producto sea óptimo para el común —en un planteo benthamita *avant la lettre*—. Por fin, la ética ecológica parece basarse en la máxima franciscana «Cuanto tenemos que excede nuestra necesidad es robado a quien no tiene lo que necesita» (Skolimowski, 1990:101). ¿Por qué habría uno de identificarse más con San Francisco que con Donald Trump o un *condottiero mafioso*?

<sup>19</sup> Véase ENGEL y ENGEL, 1990: 167-182 y 201-231. Más radicalmente, algunos consideran el Taoísmo como un modelo de auténtico desarrollo y su ética de intervención mínima (*wu-wei*, acción por inacción) la idónea para tratar con sistemas naturales —aunque no con una situación severamente perturbada por la acción humana—. No obstante, estos credos han sido una barrera insuficiente para detener la importación de Occidente fórmulas desarrrollistas (ROLSTON, 1990).

<sup>20</sup> La última frase es una cita de Smail, 1987:1.

<sup>21</sup> Tras el temor a un agotamiento de los recursos (materias primas) o a una perturbación impredecible de los sistemas de sustentación que usamos como sumideros (atmósfera), que de todas formas parecen probables a largo y medio plazo, la perspectiva más reciente apunta más bien a las perturbaciones en los mercados de bienes básicos (alimentos y combustibles). Así, se prevé que el crecimiento de China causará graves alteraciones en esos mercados en perjuicio de economías importadoras más débiles (BROWN, 1996; BROWN y FLAVIN, 1996). P. COLINVAUX advertía hace quince años que «estamos entrando en una época en que tanto la energía como los alimentos serán caros. En consecuencia, muchos patrones de la vida civilizada se alterarán.» (1990:362).

<sup>22</sup> En todo caso, la diversidad será un rasgo dominante. «Dado el gran número de culturas gravemente afectadas de insostenibilidad... debe haber un marcado pluralismo de las concepciones últimas de lo que les confiere sentido... si confiamos en que haya una rica diversidad cultural sobre la Tierra en el futuro, no puede haber un diseño completamente general de desarrollo. El desarrollo debe diferir para asegurar la continuidad cultural. No se quedarán culturas en el camino, como ocurre hoy.» (Naess, 1990:88).

<sup>23</sup> En cierto modo, no se trata sino de recuperar una antigua sabiduría: «En un texto del *Peri physeos*, rescatao de los papiros herculanenses, insiste Epicuro en el hecho de que el arte productivo puede perder su sentido y convertirse en una ficción, *prospoïema* y en una violencia que se hace inútilmente a la naturaleza, cuando sobrepasa la capacidad de prevenir el uso que el hombre puede hacer de ello, y pone, sobre todo, en peligro la vida... Pero todo esto no es una renuncia, en principio, a la capacidad de conocer la naturaleza, cuanto a la aceptación de que, al seguirla, tenemos que limitar o adecuar a ella nuestras necesidades.» (Lledó, 1995: 115-116) No obstante, MARY DOUGLAS (1996) estima poco probable que el ecologismo tenga tanto éxito como el hinduismo, el budismo, el cristianismo del siglo III o el ghandismo en afiliar las masas a la frugalidad. Las presiones para no renunciar a las «buenas cosas» que ofrece el mercado son demasiado fuertes y los grupos de disidentes demasiado dispersos, desorganizados, hostiles al poder interno y externo, y carentes de un enemigo singularizado para reclutar masas de individuos «aislados». No obstante, DOUGLAS observa también que existen excepciones puntuales. En particular, cuando el enemigo no es «el sistema» y la víctima «el ambiente», sino que la causa es «la justicia» y la víctima llega al corazón de la gente, al menos por un tiempo, la situación cambia.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGAZZI, E. (1996): *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-técnica*, Madrid, Tecnos.
- ATTFIELD, R. (1991): *The Ethics of Environmental Concern*, Atenas y Londres, The University of Georgia Press.
- AXELROD, R. (1986 [1984]): *La evolución de la cooperación*, Madrid, Alianza.
- BARNES, B. (1990[1988]): *La naturaleza del poder*, Barcelona, Pomares-Corredor.
- (1996): *The Elements of Social Theory*, Londres, University College London.
- BECK, U. (1996): «Risk Society and Provident State», S. LASH et al., *Risk, Environment and Modernity. Towards a New Ecology*, 27-43, Londres, Sage.
- BERKING, H. (1996): «Solidary Individualism: The moral impact of cultural modernisation in late modernity», S. LASH et al., *Risk, Environment and Modernity. Towards a New Ecology*, 189-202, Londres, Sage.
- BOFF, L. (1996): «La ecología como nuevo espacio de lo sagrado», VV.AA., *Ecología Solidaria*, 93-103, Madrid, Trotta.
- BOULDING, K.E. (1989 [1980]): «La economía futura de la tierra como un navío espacial», en H.E. DALY (ed.) *Economía, Ecología y Ética*, 262-272, México, FCE.
- BRIGHT, C. (1996): «Editorial: La Vida es Barata», *Worldwatch*, 1: 4.
- BROWN, L.R. (1996): «La aceleración de la historia», L.R. BROWN et al. (1996) *La situación del mundo, 1996. Informe anual del Worldwatch Institute sobre el medio ambiente y el desarrollo*, 21-51, Barcelona y Madrid, Emecé y CIP/FUHEM.
- BROWN, L.R. y FLAVIN, C. (1996): «El desafío de China a Estados Unidos y a la Tierra», *Worldwatch*, 1: 12-15.
- COLLINS, R. (1991): «Las cadenas rituales de interacción y la producción del orden social estratificado», T. GONZÁLEZ DE LA FE (Coor.) *Sociología: Unidad y diversidad*, 223-231, Madrid, C.S.I.C.
- COLINVAUX, P. (1981): *El destino de las naciones. Una interpretación ecológica de la historia*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano.
- COOPER, D.E. (1992): «The idea of environment», D.E. COOPER y J.A. PALMER (eds.) *The Environment in Question. Ethics and Global Issues*, 165-180, Londres y Nueva York, Routledge.
- COZZENS, S.E. y WOODHOUSE, E.J. (1995): «Science, Government, and the Politics of Knowledge», S. JASANOFF et al. (eds.) *Handbook of Science and Technology Studies*, 533-553. Sage: Thousand Oaks (Ca.), Londres y Nueva Delhi.
- DALY, H.E. y COBB, J.B. (1990): *For the Common Good. Redirecting the Economy towards Community, Environment and a Sustainable Future*, Londres, Green Print.
- DOUGLAS, M. (1996): *Styles of Thought*, Londres, Sage.
- EDER, K. (1996A): *The Social Construction of Nature*, Londres, Sage.
- (1996b): «The Institutionalisation of Environmentalism: Ecological Discourse and the Second Transformation of the Public Sphere», S. LASH et al., *Risk, Environment and Modernity. Towards a New Ecology*, 203-223, Londres, Sage.
- ENGEL, J.R. (1990): «The Ethics of Sustainable Development», J.R. ENGEL y J.G. ENGEL (eds.) *Ethics of Environment and Development. Global Challenge, International Response*, 1-23, Tucson, The University of Arizona Press.
- GALBRAITH, J.K. (1994): *La cultura de la satisfacción*, Barcelona, Ariel.
- GALEANO, E. (1996): «La ecología en el marco de la impunidad», VV.A.A., *Ecología Solidaria*, 55-62, Madrid, Trotta.
- GEORGE, S. y SABELLI, F. (1994): *La religión del crédito. El Banco Mundial y su Imperio Secular*, Barcelona, Colección Intermón.
- GIDDENS, A. (1995[1991]): *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península.

- GIL CALVO, E. (1993): *Futuro Incierto*, Barcelona, Anagrama.
- GINER, S. (1993): «Religión civil», *Reis*, 61: 23-55.
- GOULET, D. (1990): «Development ethics and ecological wisdom», J.R. ENGEL y J.G. ENGEL (eds.) *Ethics of Environment and Development. Global Challenge, International Response*, 36-49, Tucson, The University of Arizona Press.
- GOWER, B.S. (1992): «What do we owe future generations?», D.E. COOPER y J.A. PALMER (eds.) *The Environment in Question. Ethics and Global Issues*, 1-12, Londres y Nueva York, Routledge.
- HARDIN, G. (1993): *Living within limits. Ecology, economics, and population taboos*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press.
- HARRÉ, R. y ROBINSON, D.R. (1995): «On the Primacy of Duties», *Philosophy*, 70: 513-532.
- HOOKER, C.A. (1992): «Responsibility, ethics and nature», D.E. COOPER y J.A. PALMER (eds.) *The Environment in Question. Ethics and Global Issues*, 147-164, Londres y Nueva York, Routledge.
- IRANZO, J.M. (1993-4): «Inquietudes humanas, problemas científicos y soluciones tecnológicas: ciencia, tecnología y sociedad en la [inexistencia de la] crisis ecológica global» *Política y sociedad*, 14-15: 99-114.
- (1995-6): «Medio ambiente y sostenibilidad: un nuevo marco para la reestructuración societal», *Sociología del trabajo*, 26: 105-140.
- (1996): «La demarcación social entre ciencia y religión a examen desde la sociología del conocimiento científico», *Política y Sociedad*, 22: 17-31.
- JOHNSTON, B.R. (1995): «Human Rights and the Environment», *Human Ecology*, 23: 111-123.
- KOTHARI, R. (1990): «Environment, Technology, and Ethics», J.R. ENGEL y J.G. ENGEL (eds.) *Ethics of Environment and Development. Global Challenge, International Response*, 27-35, Tucson, The University of Arizona Press.
- LATOUR, B. (1993[1991]): *Nunca hemos sido modernos*, Madrid, Debate.
- LENSKI, G.E. (1993[1969]): *Poder y privilegio. Teoría de la estratificación social*, Barcelona, Paidós.
- LLEDÓ, E. (1995[1984]): *El epicureísmo*, Madrid, Taurus.
- LUHMANN, N. (1996): «The Sociology of the Moral and Ethics», *International Sociology*, 11: 27-36.
- MAGUIRE, J. (1996): «The Tears Inside the Stone: Reflections on the Ecology of Fear», S. LASH et al., *Risk, Environment and Modernity. Towards a New Ecology*, 169-188, Londres, Sage.
- MARDONES, J.M. (1994): *Las nuevas formas de la religión. La reconfiguración poscristiana de la religión*, Estella, Verbo divino.
- MARKOVIC, M. (1990): «The development vision of socialist humanism», J.R. ENGEL y J.G. ENGEL (eds.) *Ethics of Environment and Development. Global Challenge, International Response*, 127-136, Tucson, The University of Arizona Press.
- MATURANA, H. y VERDEN-ZÖLLER, G. (1993): *Amor y juego. Fundamentos Olvidados de lo Humano. Desde el Patriarcado a la Democracia*, Santiago de Chile, Editorial Instituto de Terapia Cognitiva.
- MEADOWS, D.H., MEADOWS, D.L. y RANDERS, J. (1992[1991]): *Más allá de los límites del crecimiento*, Madrid, El País-Aguilar.
- MENDOZA, M. (1994): *Todos queríamos ser verdes. Chile en la crisis ambiental*, Santiago (Chile), Planeta.
- MICHAEL, M. (1996): *Constructing Identities*, Londres, Sage.
- MIDGLEY, M., (1992): «Towards a more humane view of the beasts?» D.E. COOPER y J.A. PALMER (eds.) *The Environment in Question. Ethics and Global Issues*, 28-36, Londres y Nueva York, Routledge.
- MOORE, R.J. (1990): «A new Christian reformation», J.R. ENGEL y J.G. ENGEL (eds.) *Ethics of Environment and Development. Global Challenge, International Response*, 104-113, Tucson, The University of Arizona Press.
- NAESS, A. (1990): «Sustainable development and deep ecology», J.R. ENGEL y J.G. ENGEL (eds.) *Ethics of Environment and Development. Global Challenge, International Response*, 87-96, Tucson, The University of Arizona Press.
- NORGAARD, R.B. (1992): «La coevolución de la economía, la sociedad y el medio ambiente.», en P. EKINS y M. MAX-NEEF (eds.) *Real-Life Economics. Understanding Wealth Creation*, 76-86, Londres y Nueva York, Routledge.
- PALMER, J.A. (1992): «Towards a sustainable future», D.E. COOPER y J.A. PALMER (eds.) *The Environment in Question. Ethics and Global Issues*, 181-186, Londres y Nueva York, Routledge.
- PALMER, M. (1990): «The encounter of religion and conservation», J.R. ENGEL y J.G. ENGEL (eds.) *Ethics of Environment and Development. Global Challenge, International Response*, 50-62, Tucson, The University of Arizona Press.
- PÉREZ-AGOTE, A. (1979): *Medio ambiente e ideología en el capitalismo avanzado*, Madrid, Ediciones Encuentro.
- PRADES, J.A. (1987): *Persistence et métamorphose du sacré: Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, París, P.U.F.
- ROLSTON, H. (1990): «Science-based vs. traditional ethics», J.R. ENGEL y J.G. ENGEL (eds.) *Ethics of Environment and Development. Global Challenge, International Response*, 63-72, Tucson, The University of Arizona Press.
- (1992): «Challenges in environmental ethics», D.E. COOPER y J.A. PALMER (eds.) *The Environment in Question. Ethics and Global Issues*, 135-146, Londres y Nueva York, Routledge.
- SHELDRAKE, R. (1994[1991]): *El renacimiento de la naturaleza. La nueva imagen de la ciencia y de Dios*, Barcelona, Paidós.
- SIMMONS, I.G. (1993): *Interpreting Nature. Cultural Constructions of the Environment*, Londres y Nueva York, Routledge.
- SKOLIMOWSKI, H. (1990): «Reverence for life», J.R. ENGEL y J.G. ENGEL (eds.) *Ethics of Environment and Development. Global Challenge, International Response*, 97-103, Tucson, The University of Arizona Press.
- SMALL, D. (1987): *Taking Care: An Alternative to Therapy*, Londres, Dent.
- SOLOMON, R.C. (1990): *A Passion for Justice. Emotions and the Origins of the Social Contract*. Reading (Mass.), Addison-Wesley.
- STEHR, N. (1997): «Los límites de lo posible: modernidad y postmodernidad», *Política y sociedad* (próxima aparición) Mimeo, p. 6.
- STERLING, S.R. (1990): «Towards an ecological worldview», J.R. ENGEL y J.G. ENGEL (eds.) *Ethics of Environment and Development. Global Challenge, International Response*, 77-86, Tucson, The University of Arizona Press.

- TAPIA, F. y TOHARIA, M. (1995): *Medio ambiente: ¿alerta verde?*, Madrid, Acento.
- TRUSTED, J. (1992): «The problem of absolute poverty: What are our moral obligations to the destitute?», D.E. COOPER y J.A. PALMER (eds.) *The Environment in Question. Ethics and Global Issues*, 13-27, Londres y Nueva York, Routledge.
- TURNER, B.S. (1991): *Religion and Social Theory*, Londres, Sage.
- WUTHNOW, R. (1996[1991]): *Actos de compasión*, Madrid, Alianza Editorial.
- YEARLEY, S. (1992): *The Green Case. A Sociology of Environmental Issues, Arguments and Politics*, Londres, Routledge.
- (1993-4): «La autoridad social de la ciencia en la edad posmoderna» *Política y sociedad*, 14-15: 59-66.
- (1996): *Sociology, Environmentalism, Globalization. Reinventing the Globe*, Londres, Sage.