

CAPITULO V

PIEDAD CÓSMICA Y RACIONALIDAD ECOLÓGICA

I

Ecoreligión y carisma de la naturaleza

Las religiones suelen absorber y reflejar las preocupaciones, anhelos y ansiedades de su tiempo. Hasta cuando entrañan una huida de la realidad y aconsejan a sus fieles que busquen refugio en lo más ultramundano, juzgan e incorporan las condiciones bajo las que surgen y en las que medran. Las preocupaciones ecológicas y ansiedades ambientales propias de nuestra era han hallado también respuestas religiosas e incorporaciones en las diversas fés y cultos de hoy. Han constituido, además, una potente fuente de innovación religiosa.

Mi propósito en este Capítulo es analizar la integración de las inquietudes ambientales, ecológicas y hasta cósmicas de las gentes de hoy en el mundo de la fe y la conducta religiosas. En especial, y en consonancia con la intención general de este libro, consideraré el significado de este fenómeno para el ejercicio de la racionalidad. Exploraré, así, algunos de los componentes racionales de la *ecoreligión* y sus repercusiones en términos de comportamiento social y formación de políticas públicas y privadas en la medida en que se relacionan con el fenómeno del cambio ambiental que está sufriendo nuestro planeta.

Atenderé a algunas de las respuestas religiosas a la mudanza ambiental mundial. Este último es tan sólo un aspecto de la preocupación ecológica, aunque sea muy importante. Es también una faceta de la mundialización, tal y como se está llevando a cabo en nuestro tiempo. En efecto, la creación de un mercado mundial, de una red compartida de comunicaciones, la interdependencia de todos los países y demás rasgos de la mundialización incluyen la crisis ambiental que conocemos y sufrimos. Los potentes movimientos contra la presente suerte de mundialización incluyen en sus ideales y temores la angustia por el hado ambiental de la Tierra. Es

éste el de un cataclismo que se cumplirá si no modificamos nuestra conducta ambiental de modo acorde con la razón.

Lo que sucede entraña modificaciones que son percibidas por los humanos como esencialmente cósmicas puesto que el cambio ambiental tiene que ser percibido y entendido, por definición, como algo que afecta el orden del universo terrenal. Es una modificación que incluye la eventual extinción de la propia naturaleza tal y como la hemos conocido hasta hoy. Sus proporciones son tales que el cosmos mismo entra en la concepción de quienes la perciben. (Lo nuevo en esto es el tenor, no el hecho de que haya una dimensión cósmica en la religión: la referencia a la Creación o al universo es constitutiva de toda religión.) Ello, a su vez, debe afectar necesariamente a la doctrina religiosa así como a las visiones seculares, ideológicas, políticas y filosóficas de nuestro tiempo. Tal mudanza implica la exigencia de modificaciones ambientales de alcance mundial acordes con las concepciones que se tengan de lo que constituye un orden social racional, y ello en términos nuevos por lo que respecta a nuestro entendimiento del mundo y la naturaleza. La idea de una religión mundana, o volcada al mundo, como lo han sido algunas de las ascéticas (frente a las más contemplativas, que han propuesto una huida de él) entiende la salvación como una senda que debe realizarse plenamente en la tierra. Cobra ahora un nuevo e inesperado sesgo: la salvación del hombre pasa por la salvación de la naturaleza y la atribución de carisma natural a la misma creación. Un carisma que, como todos, exige deferencia y culto.

Exploraré aquí la relación que existe entre la preocupación popular por los cambios ambientales, que se perciben en muchos casos como riesgo o amenaza por primera vez, por un lado, y el uso de la razón y la fe religiosa, por otro. Sacaré entonces algunas conclusiones sobre la racionalidad (o ausencia de ella) de las ecocreencias religiosas y sobre la ecoreligión, así como sobre la racionalidad (o ausencia de ella) de la conducta prescrita por ellas. Mi análisis se apoya en un escrutinio de los componentes racionales de ciertas creencias no racionales (arracionales) o metarracionales. Con ese propósito vuelvo aquí de nuevo al concepto de un *carisma racional* así como el de la *racionalidad carismática* que, a mi juicio, deben venir a engrosar y enriquecer la teoría y conocimientos sobre carisma que la sociología ha ido acopiando desde la aportación seminal de Weber¹. Mi intención, en fin, también es argumentar que la expansión de lo que aquí llamo *piEDAD cósmica* (un componente de la ecoreligión) es una condición necesaria, si bien no suficiente, para la puesta en vigor de una conducta cívica ecológicamente

¹ El último Capítulo analiza este asunto con pormenor.

racional –es decir, ambientalista²- en el momento en el que la humanidad se enfrenta a las consecuencias perniciosas de un proceso ambiental mundial altamente destructivo.

II

Ecoreligión

Varias religiones, de antiguo o nuevo cuño, han incorporado en su seno las crecientes preocupaciones ecológicas de nuestra época. Cada una lo ha hecho a su manera³. Casi todas las fes, por lo menos en Occidente, han tenido que habérselas con la nueva conciencia ecológica. En Oriente, las cuestiones ambientales también están sirviendo para reafirmar identidades religiosas⁴. Si bien para algunos la crisis ecológica que presuntamente se avecina ha sido entendida como un acontecimiento secundario sin demasiada necesidad de acomodo doctrinal, para muchos otros ha sido juzgada como crucial. Se halla ahora en el núcleo de varias concepciones religiosas y ha venido a formar parte de una variedad de cultos y rituales. En algunos casos, ha llegado a convertirse en el elemento estructurante de ese núcleo, aunque la nueva fe -la ecoreligión- se halle poco organizada y sea difusa. La ecoreligión no es una fe única. Es compartida por más de una. Constituye un territorio común. En algunos casos es bastante periférica dentro de los temas que ocupan a una religión dada. En otros, no obstante, la ecoreligión puede hallarse en el centro mismo de una nueva fe. Ese es el caso, por ejemplo, de esa amalgama tan sintomática de actitudes y doctrinas que apareció bajo el nombre de Nueva Era a fines del siglo XX. Para ésta es esencial la 'cultura religiosa' representada por sus cultos y creencias ambientales y cósmicas, su comprensión piadosa del mundo en términos de equilibrio ecológico -

² Estas reflexiones distinguen la posición *ambientalista* de la meramente *ecologista*. En lenguaje corriente, se suelen confundir aún a los ecologistas con los ambientalistas. Una característica, frecuente de la ideología ambientalista más extrema, es su abuso del *principio cautelar* (o *precautionary principle*) que les opone a ciertas innovaciones, con el pretexto de que desconocemos sus consecuencias (que podrían quizás ser perniciosas) para el medio ambiente. Tal principio cautelar se basa en la difícil noción de los 'desconocidos elementos desconocidos' (*unknown unknowns*) puesto que no sabemos las consecuencias ambientales de factores cuyas características desconocemos. Ese principio no es privativo de los ambientalistas, sino que se ha convertido en parte esencial de la 'cultura de la sospecha', a veces irracional, característica de nuestros días. Cf. D. Gee, *et al.* (2002)

³ J. Prades (1987)

⁴ P. Pedersen (1995)

parte de su concepción monista del ser humano y del universo- así como su relación cúltrica hacia la vida y el mundo. Así es, sea cual sea la versión o rama de esta nebulosa concepción de la Nueva Era, tan extendida, a la que pertenezcan sus fieles⁵.

No es menester presentar aquí una descripción sociológica pormenorizada del desarrollo de la ecoreligión en el mundo contemporáneo. Bastará identificar, aunque sea en escorzo, algunos de los rasgos que han originado las ecoreligiones o bien forzado a las religiones ya establecidas a responder a los riesgos del cambio ambiental global⁶. Para hacerlo dejaré de lado los componentes políticos, económicos o socioestructurales, para concentrarme en las características más simbólicas, culturales y doctrinales de la nueva situación religiosa. Tales características podrían resumirse de la manera siguiente, agrupadas bajo cuatro epígrafes distintos.

(a) *Ansiedad ambiental*. Las religiones son soluciones al temor y, muy en especial, al procedente de amenazas misteriosas y desconocidas, aunque a veces sean bien fundadas. (Obvio es que la religión es también otras cosas, aparte de responder a tal temor, pero ello es decisivo.) Las mudanzas dañinas en el medio ambiente global -que incluyen el posible desmoronamiento del biosistema que nos sostiene-, en cierto sentido, del todo nuevas. Ciertamente es que la humanidad ha sido testigo ya del milenarismo apocalíptico en varias ocasiones. Mas la nueva amenaza posee rasgos que estaban ausentes en las *grandes peurs* que antaño acompañaron a un temido fin del mundo⁷. El 'gran pánico' que inspira la ecoreligión no es enteramente distinto del reciente temor general a un desastre nuclear o atómico universal que lo precedió, ni a otros grandes temores, como el de la invasión inmigratoria o el del terrorismo descontrolado, que son coetáneos suyos. Tanto la amenaza de 'holocausto nuclear' -por usar la inapropiada expresión periodística- y el cataclismo ecológico

⁵ J. Vernet (1993)

⁶ No es necesario analizar aquí el influjo supuestamente ejercido por determinadas religiones como el cristianismo en el desarrollo de la actual crisis ambiental -conocido argumento defendido por Lynn White (1967)- ni ahondar en el debate que sobre sus causas religiosas en general. Para contrastar tesis similares ver el texto de Keith Thomas (1983), y para una revisión del tema, M. Watson and D. Sharpe (1993). Desde una perspectiva religiosa, D. Hervieu-Léger (1993), J.B. Cobb, (1997) y P. Collins (1995). Tampoco es menester llevar a cabo una revisión exhaustiva de las investigaciones entre religión y ecología. Para ello, M. Cardano (1995), L. Kearns (1996), J.L. Guth et al. (1995), H.M. Nelsen (1995), y P. Ester & B. Seuren, (1992).

⁷ En el sondeo mundial de 1992 *The Health of the Planet Survey* sobre percepción ambiental en veinticuatro países, Riley E. Dunlap *et al.* (1993) afirmaban que en tiempos de la Conferencia de Estocolmo de 1972, los problemas ambientales eran entendidos principalmente como temas estéticos o amenazas a la belleza de la naturaleza, pero ahora existe una creciente conciencia que constituyen amenazas a la salud humana. Según Dunlap (1994), ese sondeo demostró la existencia de un consenso prácticamente general sobre la existencia de los problemas ambientales y la baja calidad ambiental del planeta. Basándose en las mismas preguntas realizadas por Dunlap, la organización canadiense *Envionics International* realizó otro sondeo mundial demostrando en 1997 que la preocupación mundial desde entonces se había incrementado (Terry Collins, 1997). Para una revisión de los cambios culturales de Occidente hacia una visión ecológica y algunas metodologías aplicadas ver M. E. Olsen, et al. (1992) y D. Tábara (1996).

que supuestamente nos aguarda comparten una característica: son concebidos como resultados de la conducta humana y también como peligros que el hombre puede evitar por su propia mano y no mediante exorcismos y oraciones solamente. Cuanto más se entiende que la amenaza nuclear o terrorista se retira -sea o no justificada tal percepción- mayor es la tendencia a que el desastre ambiental ocupe su lugar. Pero no lo desplaza del todo. Tiende más bien a incorporarlo en una nueva visión del riesgo global. La percepción mundial o global del riesgo incluye también -desde el incidente de Three Mile Island, pero más claramente desde Chernobyl en 1986- los accidentes nucleares, entendidos como episodios de una situación ambiental en empeoramiento. La causa de ello es menos la tecnología nuclear misma que malentendidos populares profundos sobre la explotación de la naturaleza y sus recursos, una de cuyas manifestaciones es esa misma tecnología.

Los movimientos quiliásticos del pasado atribuyeron en su día el advenimiento del Apocalipsis a la pecaminosidad humana, a nuestra desobediencia de la ley divina o, sencillamente, a la voluntad inescrutable del Todopoderoso. La ecoreligión comparte con ellos un cierto sentimiento de culpa a causa de una pecadora transgresión de las leyes de la naturaleza⁸. La penitencia por tal pecado, no obstante, requiere ahora, según ella, un comportamiento esencialmente nuevo hacia la naturaleza y sus recursos. La vida austera de los puritanos y los estoicos de todos los tiempos se refería antes que nada a su propia salvación como creyentes. No incluía directamente el ambiente como tal, ni mucho menos el ancho mundo o hasta el mismo cosmos. La ansiedad mana hoy, en cambio, de un flujo permanente de información procedente de científicos, intelectuales, periodistas y segregadores de ideología acerca de un posible final a la supervivencia mundana, precisamente como consecuencia de tales 'pecados'. Son éstos transgresiones dolosas del orden natural. ('Estamos destruyendo el medio ambiente y seremos castigados por ello'.) Varios macrofenómenos -el exceso de población, el cambio climático, la mengua de la biodiversidad- se entienden como consecuencias de una acción humana irresponsable. La arrogancia y la *hybris* del hombre, desde siempre consideradas por la religión como causa de grandes males que nos vienen como castigo de los dioses, se transforma ahora, a manos de la ecoreligión, en aquella arrogancia que produce consecuencias perniciosas para todos, engendradas por quienes desafían a la naturaleza, cuya armonía -el equilibrio del ecosistema- es trascendente. Desafían

⁸ La persistencia de formas más tradicionales de milenarismo -como en el caso de los Testigos de Jehová- junto con las doctrinas de "el fin del mundo" que se defienden en las interpretaciones más apocalípticas de la crisis ecológica demuestra que estas últimas no desplazan a las primeras. Combinaciones de las dos son una posibilidad que puede llegar en cualquier momento.

aquello a lo que pertenecen, a su propio ser. En efecto, el ámbito humano se ha ampliado, al tiempo que el universo que nos rodea se ha encogido en proporción a nuestra capacidad de alcanzar lugares cada vez más remotos o echar mano de recursos siempre nuevos. Su creciente escasez es consecuencia de nuestra mala conducta. Y ésta, a su vez, de concepciones erróneas o pasiones cuya falta de contención entraña culpa.

La mayoría de quienes predicán estas opiniones las expresan mediante un discurso estrictamente secular. No obstante, aumenta el número de quienes lo hacen en términos religiosos o el de las religiones recibidas que incorporan el ecologismo a su ideología⁹. La respuesta social, sin embargo, es frecuentemente religiosa. Contra los supuestos tradicionales acerca del discurso racional -heredadas de la Ilustración- no parece haber razón alguna por la cual una presentación matizada, analítica, crítica, secular y compleja de ciertos problemas y sus soluciones correspondientes no deba provocar respuestas religiosas en ciertos ámbitos sociales. Ello es especialmente cierto si la presentación entraña un mensaje que se preste a fomentar temores populares.

(b) Los *imperativos del discurso científico*. La noción de que el auge de una visión científica del mundo y la expansión del racionalismo no desplazan necesariamente la religión y la magia ha sido aceptada desde hace tiempo. A pesar de ello las religiones han tenido que habérselas con la hegemonía cognoscitiva de la ciencia (y con lo que pretende ser conocimiento científico) así como con la secularización relativa de la cultura. Algunas de ellas han echado mano de la invocación a la ciencia y sus pretensiones de verdad al atribuirse a sí mismas científicidad. Ello aparece ya, a veces, en su propio nombre (*Christian Science* o Ciencia Cristiana, *Scientology* o Cienciología). Otras han entrado en un proceso de acomodación más o menos difícil con la ciencia (la teología católica o protestante) mientras que las hay que se han desarrollado, paradójicamente, en el suelo fértil fecundado por la misma hegemonía científica. Dentro de esta última categoría encontramos varias formas de ecoreligión. Trátase de religiones para las cuales el mundo natural (y el hombre como parte inseparable de él) es una entidad numinosa, un objeto de solicitud piadosa, un portador fundamental de carisma. Son, empero, también religiones que basan su visión del mundo sobre su propia interpretación de las hipótesis y los datos (entendidos sin más como 'hechos') que suministran

⁹ A. Schlesinger (2001)

botánicos, biólogos, cosmólogos, astrónomos, meteorólogos, demógrafos y muchos otros profesionales.

La inmersión en la información y la imaginación científicas no significa que tales religiones sean científicas. Sólo la ciencia es científica. Las ecoreligiones son, a lo sumo, científicas y, a menudo, sólo se expresan en un lenguaje que recuerda la ciencia o que pretende serlo. Pero a menudo se sienten obligadas a incluir piezas de información científicas o técnicas, según las necesidades del momento. El uso de tales piezas es mucho menos arbitrario de lo que pueda parecer. Las ecoreligiones 'procientíficas' son consumidoras ávidas de los 'descubrimientos' de la ciencia y de la información que acerca de ellos alcanza al público. En general están mucho más dispuestas que la mayor parte de las religiones tradicionales a incorporar y forjar en su molde el flujo permanente de noticias y opiniones que de la ciencia manan.

Las ecoreligiones continúan siendo religiones pero se legitiman a través de una suerte de discurso científico. El origen de esta actitud puede encontrarse en varios cultos de la época ilustrada (la Francmasonería, pero también el Deísmo y el Teísmo) y se encarna claramente en la Teosofía y otras religiones. La expresión de esta tendencia en el siglo XX, por lo que al cambio ambiental se refiere, se encuentra en especulaciones misticocientíficas de pensadores como el cosmólogo y teólogo Teilhard de Chardin. Su doble condición de paleontólogo y místico lo convirtió en figura de culto a partir del decenio de 1950. De modo más explícito aún se hallan en el que es su *locus classicus*: la doctrina de Mary Ferguson formulada en los años 70 de aquel siglo. El imperativo científico -la necesidad de que un discurso religioso estrictamente moderno deba anclarse también en la ciencia- halló en esta tradición en formación sus oráculos y profetas. Algunos de ellos eran científicos con inclinaciones hacia una visión religiosa del cosmos y de su tarea. También se entregaron al profetismo varios periodistas científicos e intelectuales dispuestos a confeccionar la necesaria amalgama, producto sincrético o síntesis, según cada caso. Barry Commoner, Paul Ehrlich, Fritjof Capra y la misma Mary Ferguson son los nombres emblemáticos de este proceso cultural: la infusión de la ciencia en la ecoreligión.

(c) *Cosmocentrismo y ecocentrismo*. Las ecoreligiones han desplazado su sentido del temor y la piedad desde Dios, o los dioses, a lo sobrenatural cósmico. También han desplazado su interés en el hombre, como ser dotado de alma, al cosmos mismo, o a la creación. Lo que las caracteriza es una forma especial de veneración, a la que llamo *piedad cósmica*. Esta no entraña que las fuerzas sobrenaturales tradicionales se hayan desvanecido, sólo que se han reordenado las

percepciones y que ha surgido una nueva jerarquía de poderes religiosos: los espíritus durmientes del mundo natural han sufrido resurrección y han pasado a primer plano. El fenómeno se presta a ser interpretado como una nueva forma de animismo, veredicto que no parece justo para todas las formas de piedad cósmica, aunque sí para algunas. El *neoanimismo* se detecta en algunos cultos a la Tierra y ciertamente en el discurso de muchos ecoideólogos.

El lugar prominente atribuido ahora al cosmos o a la Tierra misma ha tenido consecuencias de largo alcance en el entendimiento ecoreligioso del hombre. Así, la tendencia hacia el monismo (o el rechazo del dualismo tradicional, ya sea cristiano o cartesiano) ha sido muy pronunciado. Desde que James Lovelock pusiera en circulación la llamada ‘hipótesis Gaia’ en 1979 se hizo evidente su potencial para convertirse en firme creencia religiosa en lugar de hipótesis científica más o menos atractiva. (El nombre mismo dado por Lovelock a la Tierra, el de la diosa griega Gaia, la Madre Tierra o Madre Naturaleza de los antiguos, establecía ya la conexión religiosa.) La deferencia y piedad que las ecoreligiones -a la sazón en formación- comenzaron a mostrar por todas las formas de vida se extendió fácilmente a un planeta que se entendía ahora como organismo pulsante y vivo. Aunque hasta entonces los seres humanos habían sido concebidos como meras motas de polvo en la inmensidad del cosmos, algunas tradiciones religiosas, al dotarlos de alma inmortal, les habían asignado una suerte de centralidad en el universo. Por su parte, una tradición occidental crucial, al atribuir razón y conciencia moral a los humanos, les asignaba también centralidad en el orden de las cosas. Hay precedentes de la relegación contemporánea del hombre a un lugar mucho más modesto en ese orden. También las hay del cosmocentrismo y del culto a la Tierra en varias expresiones históricas del animismo, así como en varias teorías panteístas. (La atracción que sienten algunos ecofilósofos por la obra de Spinoza es muy sintomática al respecto). Sin embargo, lo que es innovador en la nueva piedad cósmica es su desplazamiento de la atención desde el hombre como principal objeto de especulación y de Dios como objeto de adoración, a la naturaleza¹⁰.

¹⁰ En este contexto, varios defensores de la ecoreligión, la ecofilosofía o "ecosofía" sostienen que su posición ha significado el fin del humanismo, pues éste implica una visión centrada únicamente en el hombre. Sin embargo, esta cuestión permanece abierta. Su énfasis en el comportamiento y el saber del hombre hacia el medio ambiente, es demasiado intenso como para que se pueda descartar un "ecohumanismo". El humanismo ha sido descalificado a la ligera por algunos ecologistas. Hay la posibilidad de que la propia tradición humanista que ponen en cuestión tenga mucho que ver con el auge del ambientalismo, aspecto que no ha sido seriamente contemplado por el movimiento ecologista. Aún ha de probarse que el humanismo (una tradición con muchas ramificaciones y fronteras poco precisas) sea uno de los principales culpables de las agresiones contra el medio ambiente producido por las civilizaciones industriales. No obstante, la acusación por parte de George Sessions de que las concepciones de teóricos como Teilhard de Chardin o Buckminster Fuller son antropocéntricas están bien fundamentadas. La cosa es más problemática cuando extiende esta

El hombre como ser religioso se ha ido relegando hacia el trasfondo. Ello no significa, sin embargo, que las ecoreligiones le hayan hurtado toda responsabilidad. Los humanos siguen considerándose seres responsables (¿y por ende libres y pecadores?) frente a la situación ecológica de hoy. Se les asigna la tarea (¿el mandamiento divino?) de redimir el mundo natural (ahora sagrado) de su amenazante final si corrigen sus faltas, o bien si se transforman radicalmente, convirtiéndose a la ecoreligión, o bien, en los casos más seculares, a la ecofilosofía. El crucial fenómeno de la conversión religiosa no está pues ausente del asunto. Hasta en ésta última eventualidad, la de la conversión filosófica o crítica al ecologismo, emerge vigorosamente la piedad cósmica. Así por ejemplo, el movimiento Ecología Profunda prescribe de modo explícito la veneración ante la naturaleza como parte de la nueva ética, necesaria según sus seguidores para la transformación moral deseable¹¹.

(d) *Los límites sociales de la explicación racional y analítica.* La sacralización del discurso científico sobre la situación ecológica y la incorporación de sus hipótesis y argumentos a los nuevos cultos, fés y rituales se interpreta a menudo al modo tradicional. Según él es un proceso cultural inevitable. La popularización de teorías complejas topa con grandes dificultades. La ignorancia popular endémica imposibilita a la mayoría a labrarse una concepción serena, racional y bien informada que entrañe una interpretación sutil de una situación intrincada. Sólo las religiones y las ideologías logran transmitir, con simplificación y distorsión, algunas verdades superiores a una mayoría que sólo oscuramente las entiende, si es que lo consigue. La cultura mediática, por su parte, no sólo se muestra incapaz de superar las limitaciones endémicas de la mente popular, sino que agrava la condición plebeya al vulgarizar, simplificar y banalizar las cuestiones. El tenor paternalista y hasta antidemocrático de opiniones semejantes es obvio, aunque haya en ellas alguna media verdad, sobre todo en lo que respecta a la baja calidad de la cultura mediática.

Ello no obstante, tal vez existan limitaciones significativas a la difusión societaria de argumentos científicos complejos que manan de fuentes muy distintas a la de la supuesta mente obtusa del gran público. Para empezar, la expansión del

opinión al conjunto de la Nueva Era, considerando que su noción de "administración" (*stewardship*) humana "ve a los humanos como si actuasen de copilotos en la Nave Espacial Tierra" (G. Sessions, 1987:119-120).

¹¹ A. Naess (1973, 1989).

conocimiento científico y el advenimiento de la mal llamada sociedad del conocimiento o de la información ha hecho casi imposible, hasta para los más educados e inteligentes, entender con mínimo detalle un gran número de fenómenos que son comprensibles sólo para secciones muy restringidas y especializadas de la comunidad científica y académica. Las explicaciones científicas y técnicas suelen aceptarse así por confianza, y ello no sólo por el gran público, sino también por parte de públicos cultos restringidos y élites intelectuales. Aparte de estas dificultades, es menester contemplar seriamente la hipótesis de que, sea cual sea el nivel de inteligencia, predisposición racional y preparación de un ser humano, éste mostrará con frecuencia, una inclinación religiosa o parareligiosa, incluida una necesidad de explicación metafórica y cierto apego al mito. No obstante, todo enfoque que parta del supuesto del *homo religiosus* debe empezar por admitir una anchurosa variedad de manifestaciones, tanto en cuanto a su intensidad como a sus formas de expresión.

En todo caso, la tendencia entre los más conocedores y cultos a formar 'complejos conceptuales' expresados en creencias y actitudes no sometidas a examen es demasiado evidente para necesitar mayor análisis aquí. Baste recordar que hay límites a toda explicación cabalmente racional y analítica de la realidad. Sabemos además que las prácticas racionales de un individuo en un terreno (verbigracia, la ciencia) no impiden que abrace lealtades trascendentes y emocionales, como ilustra con abundamiento el nacionalismo contemporáneo, sin ir más lejos, o la creencia religiosa por parte de un buen número de científicos descollantes¹². Para algunos será posible establecer congruencias entre el talante racional y la predisposición a la secularización completa de su ánimo, pero no para todos. La insistencia de Weber en la fría infertilidad de los intentos científicos por explicar y conferir sentido (y carisma) a lo estudiado por ellos ha encontrado su eco (no siempre reconocido) entre aquellos teóricos del ambiente que hacen hincapié en la incapacidad de la ciencia, en su abstracción contemporánea, por comprender y transmitirnos la realidad.

La mudanza ambiental mundial en su senda hacia un empeoramiento alarmante de las condiciones de la vida humana esconde considerables complejidades. No todas ellas se dejan entender por todos y cada uno de los miembros de las respectivas comunidades intelectuales, por no hablar de la vasta ciudadanía de los países democráticos en los que es más factible un diálogo abierto e informado. Lo que es crucial en este contexto es que tal mudanza pueda ser comprendida racionalmente y que, una vez entendida, afecte favorablemente a las más elementales tendencias humanas hacia su propia preservación como especie.

¹² A. Ardigò y F. Garelli (1989).

Estas, a su vez, no existen en un vacío psíquico: están enraizadas en nuestra estructura emocional y se hallan unidas directamente a nuestra dimensión religiosa e ideológica, a nuestra inclinación a expresarnos en actitudes sintéticas (no analíticas), reverenciales y piadosas hacia aquellas fuerzas que nos trascienden al tiempo que mostramos hostilidad a aquéllas que juzgamos enemigas de las entidades a las que atribuimos carisma, es decir, entidades merecedoras de reverencia.

Estas parecen ser algunas de las condiciones previas sobre las que se levantan hoy religiones, visiones del mundo e ideologías (así como no poca indagación filosófica y científica) ligadas al cambio ambiental mundial. Pasemos ahora a un examen más detallado de sus supuestos generales y su contenido para abrir camino al mi argumento principal sobre la naturaleza de la nueva piedad cósmica y sus relaciones con la racionalidad, por un lado, y con el carisma o aura natural, por otro.

III

CARISMA, RAZÓN Y ECOLOGÍA

Piedad Cósmica.

El desarrollo de una visión no antropocéntrica del mundo y el surgimiento de una veneración cuasi religiosa de los iconos naturales a través de un nuevo mito global de carácter animista es resultado de un largo y azaroso proceso histórico. El sentimiento y la práctica de una *piedad cósmica* constituye un intento emocional de largo alcance, místico. A menudo incluye un intento pseudocientífico por alcanzar el significado último de las relaciones entre la existencia humana, el mundo natural y el universo. Sus orígenes pueden ya trazarse en las afectuosas reflexiones sobre plantas y animales propuestas por San Francisco de Asís en el siglo XIII así como, en otro orden de cosas, en la defensa por parte de Galileo del sistema astronómico copernicano. Desde entonces, muchas de las ideas bíblicas sobre lo natural se han ido poniendo en tela de juicio y reemplazando, hasta el punto de que hoy, incluso dentro de la tradición cristiana, se pueden oír voces que aseguran que la ciencia de la ecología acabará por tener repercusiones serias en la teología de la Revelación. Ello va a suponer, según algunos pensadores, que "poco a poco vamos a reconocer que es

más probable que encontremos la trascendente presencia de Dios en el mundo natural que en la Biblia o en la Iglesia"¹³.

La piedad cósmica rompe con los supuestos bíblicos al menos en tres sentidos. Primero, afirma que la presencia de los humanos en la Tierra ni constituye la razón de la existencia del universo: tampoco es el hombre la medida de todas las cosas. En segundo lugar, ve a la especie humana como interconectada con otros seres vivos y ello no de forma distinta a la biológica. Tercero, la ciencia y la comunión con la Tierra se entienden como medios de acercamiento a las fuerzas últimas que dan sentido al Universo y al lugar de los humanos en él. Las teorías y los descubrimientos astronómicos, geológicos, geográficos, biológicos y, más recientemente, ecológicos, han acabado por dibujar una visión del cosmos muy distinta de la anunciada en el Antiguo Testamento. Por consiguiente, ahora más que nunca es mucho más difícil defender aquella visión en la que la Tierra y todas sus especies fueron creados de manera independiente, en seis días. La teoría darwinista de la evolución asestó el golpe final a los asertos bíblicos sobre los orígenes y la formación del mundo natural. Darwin, en 1859, no sólo explicó las razones de las variaciones dentro del mundo natural, sino que además proporcionó el fundamento argumental para desacreditar la visión predominante, en la que la especie humana tenía un carácter exento e independiente y se encontraba por encima de todas las formas de vida. Por vez primera en la historia del pensamiento occidental, la evolución de la diversidad entera de los seres vivos, incluidos los humanos, se explicaba convincentemente en términos estrictamente seculares.

Esta visión general de la vida y de la naturaleza fue en parte consecuencia directa de los avances en la ciencia positiva. Sin embargo, la nueva sensibilidad occidental hacia el mundo natural no fue únicamente producto de científicos y naturalistas¹⁴. Se originó también como movimiento contracultural urbano, opuesto al industrialismo y al capitalismo inmisericorde, especialmente en el mundo anglosajón del siglo XVIII. Desde entonces y hasta hoy en día, movimientos utilitarios, ideológicos y estéticos, unidos al crecimiento de la población urbana y a la enorme transformación de la tierra tanto en Europa como en los Estados Unidos, convergieron en una concepción radicalmente nueva del mundo natural. "Lo silvestre" dejó de entenderse como algo esencialmente arisco, ni como territorio propenso a hacernos caer en la tentación o el pecado. Las tierras silvestres o vírgenes se convirtieron en símbolos para un vario valores emergentes, nacionalistas y

¹³ P: Collins (1995) p. 10.

¹⁴ R. Nash (1983) y D. Worster (1985)

románticos, donde aun se podía encontrar la escapatoria de la sociedad industrial, sentir la grandeza del propio país a través del paisaje, experimentar intimidad con el orden prístino de un paraíso que se desvanecía. Donde antes moraban demonios, en la otrora hostil naturaleza, ahora se hallaba Dios. Asimismo, dentro del ambiente y del paisaje urbanos, a muchos elementos de la nueva naturaleza domada -árboles, plantas, y animales de compañía- se les iba confiriendo calidades humanas y sentientes¹⁵. En el siglo XX se fortaleció este nuevo modo de ver al mundo natural, no sólo por el mayor desarrollo de las ciencias naturales sino que, de manera particular, fue reactivada por varios acontecimientos en los decenios posteriores a la Segunda Guerra Mundial. La tecnología de la información, las imágenes de la tierra desde el espacio, las noticias constantes sobre las crecientes riesgos de la energía atómica y el anuncio de sombríos desastres ecológicos venideros fomentaron una percepción y concepción de la naturaleza como algo tan esencial para la vida humana como frágil. Se extendió así la ansiedad en torno a todo un nuevo haz de peligros ambientales. Esta cundió merced a los esfuerzos de ‘nuevos sabios’, heterodoxos, destinados a confeccionar más tarde la ortodoxia ambiental. Fue el momento en que Rachel Carson, Barry Commoner, Paul Ehrlich y el mismo Club de Roma suministraron algunas de las bases racionales que inspirarían a los movimientos ambientalistas por todo el mundo. Los datos objetivos acumulados posteriormente no harían sino reforzar la construcción teórica elaborada a partir de su aportación. Así, la conferencia internacional sobre el destino de la Tierra, celebrada en Sudáfrica el 2002, se realizó bajo una vasta masa de datos fehacientes que confirmaba el hecho incontrovertible la degradación ambiental. Aunque el lenguaje fue necesariamente laico y ‘neutro’ (como impone la discusión moral de la modernidad, por las razones expuestas en el primer Capítulo) no estuvo ausente de él la imaginación salvacionista y poética, afín a lo religioso¹⁶

Estas concepciones y teorías (la mayoría presentadas en bajo la vestimenta científica y no pocas basadas en hallazgos científicos constatables) dejaron sin resolver descollantes asuntos metafísicos. Estimularon, eso sí, nuevas formas de agnosticismo e incertidumbre a cerca de las leyes que gobiernan el mundo natural, la sociedad humana y el cosmos en general. Pero por la misma razón, crearon las condiciones y la necesidad de rellenar vacíos cognoscitivos y explicativos con creencias y actitudes religiosas y pseudoreligiosas. Desde el primer momento, los

¹⁵ Cf. K. Thomas (1983).

¹⁶ Esencialmente la noción genérica de ‘salvar la tierra’. La función diabólica o maligna necesaria a todo discurso religioso la desempeñaron en Johannesburgo el *big business* y las multinacionales. Significativamente, el número de delegados a este acontecimiento fue de unos 60.000.

movimientos ecologistas mostraron una intensa ambivalencia, entre lo racional y la irracional¹⁷, lo científico y lo religioso. Muchas de las nociones contemporáneas, festivales, y ritos relacionados con Gaia, demuestran que buena parte de los componentes arracionales de la entonces nueva forma de ver a la naturaleza y la Tierra no fueron reemplazados por aportaciones científicas ni por argumentos racionales fehacientes. Al contrario, surgieron creencias acientíficas, aunque no fueran siempre hostiles al pensamiento científico. El reconocimiento de que la vida en la Tierra no ha de terminar necesariamente con la extinción de la especie humana pronto abriría el camino a una nueva experiencia de existencia cósmica. En este sentido, el desarrollo de la ecología como ciencia ha afectado el sentido de lo trascendente. La noción de vida después de la muerte comenzó a depender menos de las plegarias privadas o en los templos y más de las actividades en pro de la naturaleza que presuntamente han de salvar el planeta.

En algunos casos, los defensores de la ecoreligión creen en el supuesto de que a largo plazo la naturaleza acabará por imponer su justicia y sus propias leyes y que un comportamiento ambientalmente respetuoso (incluyendo en esto que uno profese los ritos correctos, esté libre de pecado o no transgreda la naturaleza) será recompensado con alguna suerte de gratitud cósmica o gracia natural. Si por un lado los piadosos serán bienaventurados, por otro, la transgresión de las Leyes de la Naturaleza, por la arrogancia y el descuido de las sociedades humanas acabará por ser castigada. El análisis de George Marsh sobre las causas de la decadencia de las civilizaciones antiguas, o las cuatro *leyes de la ecología* de Barry Commoner son ejemplos elocuentes de esta creencia¹⁸.

La piedad cósmica también conlleva la idea que los humanos habitan y comparten su lugar dentro de una unidad que está sujeta límites. Algunos¹⁹ argumentaron que muchas de las creencias, instituciones y estilos de vida de los europeos fueron reforzados y extendidos gracias a su expansión biológica al resto del mundo. En parte este fenómeno recuperó el mito cristiano en el que los fieles serán recompensados con la multiplicación del pan y los peces o, en otras palabras, con recursos ilimitados. Sin embargo, ello también trajo consigo un resultado tan inesperado como necesario para el mito ecoreligioso: la casi completa exploración del globo, pronto seguida de una serie de colapsos ambientales en antiguas colonias hizo que muchos observadores occidentales a empezaran a entender la naturaleza

¹⁷ K. Eder (1988), p. 229

¹⁸ G.P.Marsh, 1967 (1864). *Man and Nature*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; y B. Commoner, B. (1972). *The Closing Circle. Nature, Man and Technology*. Nueva York: Alfred A. Knopf.

¹⁹ A. Crosby (1986)

como algo frágil y finito, que los humanos tenían la responsabilidad de salvaguardar²⁰. Pronto, pues, se hizo evidente la íntima conexión entre ecologismo y mundialización. Ésta última no sería lo que es sin que previamente, una incipiente sociedad mundial, una sola red asimétrica de economías, comunicaciones y culturas interdependientes no hubiera cubierto todo el planeta.

Aquellos ambientalistas que se adhieren a las creencias cósmicas ecológicas a menudo consideran que ello supone un gran esfuerzo personal, es decir, que deben actuar de modo ambientalmente correcto, como parte esencial de su propia ética. Muchos de ellos experimentan previamente alguna especie de *conversión ecológica*, similar a los casos de conversión religiosa o ideológica, en las cuales, en un momento epifánico dado, el converso ve la luz, es decir, la que considera a partir de entonces como verdad indudable. Se produce así un cambio radical en la manera que evalúan el mundo natural. Suele entrar en ello también la percepción de su belleza. La experiencia epifánica es tanto ética como estética. Una vez ocurrida la conversión ecológica, las capacidades para percibir y distinguir, mejoran los procesos que afectan al medio ambiente. Pero ante todo, la conversión ecológica implica un descubrimiento del significado carismático de la interrelación profunda de todos los seres de la Tierra²¹. La mayoría de los pensadores ecológicos ha explicado cómo y cuándo, en determinados momentos de sus vidas, se produjo esta transformación. Así, una experiencia emocional -la muerte de un lobo abatido por equivocación por uno de sus compañeros-, llevó a uno de los primeros artífices de la ética ambiental, Aldo Leopold²² a afirmar que en cada ser viviente "existía un significado más

²⁰ Uno de los debates epistemológicos más intensos de la sociología ambiental se observa en las tensiones intelectuales (y que también surgen en el público en general) entre tres grupos, que se pueden denominar, respectivamente, *creyentes ambientales*, *agnósticos ambientales*, y *ateos ambientales*. Para el sociólogo interesado en el cambio ambiental global, las principales cuestiones se centran en defender que los problemas ambientales existen en realidad o si, en última instancia, realmente se puede llegar a conocer algo sobre su naturaleza objetiva o sus consecuencias sobre las sociedades humanas. En este sentido, Riley E. Dunlap y William Catton (1994) han afirmado que para que los sociólogos ambientales puedan realizar aportaciones substanciales a la comprensión del cambio ambiental global, deberían abandonar el conjunto de presupuestos antropocéntricos y excepcionalistas que han caracterizado desde sus inicios la disciplina y su trasfondo cultural y avanzar hacia una nueva "sociología ecológica". Su propuesta es un intento de hacer más *profunda* (aunque en un sentido secular) el superficial carácter que hasta el presente ha mostrado la sociología ambiental (cf. también, A. K. Jones, 1990).

²¹ El teólogo cristiano P. Collins cree que este "cambio espiritual profundo [...] es siempre un proceso muy difícil y doloroso" (1995, p.173) y que éste supone una condición para la salvación humana". En su opinión, "una real conversión 'cosmológica' tiene que ocurrir. Ello implicará un cambio interior profundo y la consiguientemente realización de un compromiso personal. El resultado de esto será un fuerte sentimiento de identificación biológica y existencial con los otros seres vivientes y finalmente con la Tierra misma" (1995:174). Collins reconoce que el movimiento ambientalista ya está empezando a recabar un buen círculo de "santos" y "mártires" comparable con aquellos de las grandes religiones. Para él, "algunos líderes ambientalistas, como Chico Mendes en el Amazonas brasileño, requieren tal nivel de compromiso, vida ascética y sacrificio personal que sugiere una santidad que es remarcable" (1995:9).

²² A. Leopold (1949) pp. 129-130.

profundo, que era conocido sólo por la montaña misma"²³. De guisa similar, Lewis Mumford entendía que sólo se podrá evitar el total colapso de la tierra si se adoptaba una visión del mundo completa y orgánica, similar a la dibujada por Darwin, y si era así entendida por la mayoría de un modo casi religioso, en todo el mundo. En su opinión:

*Para que el mundo efectivamente pueda salvarse, la humanidad necesitará experimentar algo semejante a una conversión religiosa espontánea: aquella que sustituye la **imagen mecánica** del mundo por una imagen orgánica"*²⁴.

Las conversiones ecológicas también suceden a personas que se autodefinen como agnósticas o incluso ateas. Se pueden producir por una progresiva e inconsciente preocupación por los cambios que se producen en el mundo natural o, más frecuentemente, por una experiencia súbita o una imagen mental que permanece durante años. Un suceso personal y emocional que no se explica en términos racionales puede ser suficiente para producir la transformación personal de la conversión.

La pena que importantes sectores de la opinión pública occidental sienten cuando tienen conocimiento de la desaparición de una especie de fauna o flora silvestre o cuando se les dice que gran parte del planeta sufre cada vez mayor contaminación o congestión constituye una de las fuerzas emocionales que a menudo pueden traducirse en un amplio y popular apoyo a las reivindicaciones ambientalistas. Sin embargo, la mayoría de los habitantes urbanos contemporáneos sólo pueden experimentar la pérdida de una especie carismática o la destrucción de alguno de los últimos lugares remotos y vírgenes de la tierra a través de los medios técnicos de comunicación. Son las imágenes televisivas de ballenas y crías de focas sangrando, de albatros viajeros capturados por los kilométricos palangres, selvas tropicales transformadas en desiertos, lo que impulsa la primera percepción de los procesos antrópicos que afectan al medio ambiente global y la ansiedad consiguiente lo que facilita la conversión a la piedad cósmica. Estos orígenes a veces cuasireligiosos de las creencias y los valores terrenales raramente pueden explicarse sólo en términos racionales tradicionales, ya que permanecen en el territorio del carisma y del mito, donde las emociones humanas se acercan a las actitudes religiosas o incluso se tornan en ellas. Ellas son las que inspiran en algunos casos

²³ A. Leopold reconoció como los lobos cumplían una importante función, mediante el control de ungulados, sobre el mantenimiento de ciertos sistemas ecológicos.

²⁴ L. Mumford (1964) p. 413

acciones sociales concertadas o a los movimientos políticos ‘verdes’ o ambientalistas²⁵.

Los ecoconvertidos manifiestan su piedad cósmica en una multitud de modos seculares, privados y públicos. Así, el ascetismo ecológico es seguido por gente que se declara a sí misma agnóstica, atea o racionalista radical. Puede practicarse en casa, en el trabajo o durante el ocio, disfrutando de una comida, utilizando determinados medios de transporte en lugar de otros, o saliendo con amigos de similar inclinación. Aunque las expresiones sociales de la ecoreligión varían en diferentes contextos, es en los espacios silvestres donde los mitos que exigen piedad y deferencia cósmicas pueden experimentarse mejor y donde el individuo aprende más sobre el significado trascendente de la vida y sus formas naturales. En todo caso, la conversión necesita el reconocimiento de propiedades carismáticas en el mundo natural. La definición sociológica del carisma apunta este reconocimiento en ciertas personas, objetos o símbolos. El carisma puede extenderse a las naciones, las tribus, los lugares naturales o, como en el presente caso, al conjunto de la naturaleza mismo. La difusión y dispersión del carisma -o su atribución a algo tan extenso como la naturaleza- puede crear problemas de análisis –además, cómo no, de problemas de veneración- aunque ello no lo elimina como fenómeno identificable²⁶.

La ecoreligión no necesita únicamente de prácticas, sino también de lugares. Sitios sagrados, numinosos y carismáticos, que representen el estado ideal de la naturaleza en medio del mal, del cambio ambiental global inducido por el hombre, que debe ser invertido. Como símbolos, estos lugares sagrados mantienen un valor informativo y educativo enorme, tanto para las generaciones actuales como para las futuras. No hay sitio mejor que la naturaleza silvestre para la práctica de la piedad cósmica. Más importante aún es el hecho de que el nuevo carisma de lo salvaje o natural mantenga un componente racional, al menos en la medida que éste puede contribuir al bien común. Por lo tanto, la actitud que exige y las acciones a que induce la piedad cósmica podrían llegar a prevenir algunos de los peores efectos del cambio ambiental global. El historiador de la ecología William Cronon, reconoce que en lo silvestre se encuentra su "propia religión" y de forma característica cree que:

...el lenguaje que usamos al hablar sobre lo silvestre a menudo está mucho más permeado de valores espirituales y religiosos que reflejan los ideales

²⁵ Sobre las consecuencias políticas de la conversión v. A. Pizzorno (1993:9-28).

²⁶ E. Shils (1975) y S. Giner (1996)

humanos que en el mundo material o en la naturaleza física. Lo salvaje cumple con el antiguo proyecto romántico de secularizar los valores judeocristianos en el sentido que edifica una nueva catedral no en cualquier insignificante edificio humano sino en la propia creación de Dios, en la misma naturaleza. Muchos ecologistas, que rechazan las nociones tradicionales de la divinidad y que se ven a si mismos como agnósticos o incluso ateos expresan, sin embargo, cuando presencia lugares vírgenes, sentimientos equivalentes a la reverencia religiosa (...) La autonomía de la naturaleza no-humana me parece como un correctivo indispensable a la arrogancia humana (...). Al recordarnos el mundo que no hemos hecho, lo virgen puede enseñarnos sentimientos profundos de humildad y respeto cuando nos enfrentamos con nuestros entes prójimos y con la Tierra misma²⁷

Es pues plausible que la comunión de la gente y su reverencia frente al mito que exige piedad cósmica a sus seguidores implique un importante componente racional, necesario para encontrar respuestas alternativas que permitan evitar algunos de los peores escenarios de la crisis ambiental global en lo que respeta a sus causas humanas. A continuación intentaré explicar en qué sentido la racionalidad comprendida en el carisma de lo natural puede ser necesaria para alcanzar un cambio racional de dirección societario de tal magnitud.

IV

RACIONALIDAD ECOLÓGICA.

Con ese fin examinaré, en primer lugar, algunas de las implicaciones del concepto de *racionalidad ecológica mundial*, también llamada global. Sostendré que esta nueva forma de racionalidad va a tener éxito a nivel societario sólo si la reconstrucción de creencias y piedades locales sobre la naturaleza, y no únicamente nuestros buenos modales, se extienden por el mundo a gran escala. La racionalidad

²⁷ W. Cronnon (1996) pp. 16-23

ecológica mundial, si logra arraigarse dentro de las actitudes populares de manera general, surgirá de la transformación radical de contextos particulares de acción en donde se plasman muchas de las actuales contradicciones entre los fines y los medios, entre lo local y lo global, así como la oposición entre lo humano y lo natural²⁸. Entiendo por arraigo popular solamente aquel que, transformado en conducta electoral de la ciudadanía, es capaz de controlar a gobiernos e industrias y forzarlos a una conducta ambiental correcta: el ecologismo es pues una virtud esencialmente racional y republicana. Esta nueva suerte de racionalidad, no obstante, no se alcanzará sólo por medios seculares. Para que tenga un pleno éxito, será menester que se imbuya profundamente de piedad cósmica. Veamos porqué ello es así.

Las preocupaciones entorno de los problemas ambientales mundiales difieren según contextos y grupos, al igual que ocurre con sus significados²⁹. De la pluralidad de significados sobre las cuestiones ambientales y sobre las formas de entender las relaciones personales que mantienen los individuos con su medio ambiente, resulta también una pluralidad de racionalidades. Para algunos, dada la insostenibilidad evidente de nuestras sociedades, intentar salvar el planeta o bien nuestras propias parcelas, es una aspiración utópica e inalcanzable. Para otros, por el contrario, aunque por el mismo motivo, actuar de un modo ambientalmente correcto constituye la única opción realista y racional³⁰. Así, creer en la existencia del cambio ambiental mundial puede hacer creer a la gente que vale la pena invertir tiempo, dinero, y esfuerzos para mitigarlo, a pesar de la indiferencia de la población o de la opinión de que el ecologismo es una amenaza al orden mundial. Las expresiones y reacciones sobre los aspectos ambientales han sido intrínsecamente ambivalentes desde los inicios de su aparición en la escena pública y siempre han evolucionado rodeadas de

²⁸ René Dubos sacó a colación este asunto en 1972 durante la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano con su famosa frase "piensa globalmente, actúa localmente". Sin embargo, emergen dificultades inmediatas cuando se trata de aplicar el lema al medio ambiente global: hoy por hoy, en muchas sociedades, incluso cuando se dispone de los medios para pensar globalmente y actuar localmente, lo cierto es no se actúa "ecológicamente"; cf. K. Burningham & M. O'Brien (1994).

²⁹ En la opinión de M. Douglas y A. Wildasky (1982), los individuos no pueden darse cuenta o conocer todos los riesgos que les acechan ni pueden estar preocupados en la misma medida por todos ellos. Según su interpretación cada sociedad *elige* qué riesgos "quiere" percibir, para que esas creencias den apoyo o coherencia a sus relaciones sociales, estilos de vida o valores. Entre las tres culturas que identifican, afirman que los problemas ambientales se perciben de forma más intensa por los "comunitaristas" que ven a la naturaleza como una entidad frágil y limitada, creencia que les permite justificar la defensa de los valores de la solidaridad o el reparto equitativo de recursos; en el se sitúan los "individualistas", mientras que los "jerárquicos" tienden a acatar la opinión de los expertos en cualquier caso. a un conjunto Para Douglas y Wildasky, los ecologistas mantienen "creencias de contaminación" en donde cada una de ellas está asociada a ideas sobre la pureza (lo que es correcto), la culpa (quién es el culpable), la víctima y el remedio para curar lo impuro. Estos autores, a pesar el carácter voluntario de las asociaciones ambientalistas americanas, tildan a este movimiento como sectario; cf. también K. Dake (1992).

³⁰ R.C. Mitchell, 1979

visiones contrarias. Siempre ha habido dualidad de opiniones, y enfrentamiento entre ellas³¹.

La práctica de una racionalidad congruente con los fines relativos al medio ambiente mundial depende de contextos sociales e históricos específicos que frecuentemente se oponen a las situaciones sociales en las que emergen. La búsqueda de la racionalidad ecológica es resultado, como señalaba, de las consecuencias culturales de la urbanización e industrialización masivas contemporáneas. Éstas han creado las condiciones óptimas que socavan paradójicamente las bases de su propio éxito. Por lo tanto, ellas mismas fomentan el redescubrimiento de la naturaleza y la conciencia sobre el cambio global. Es más, la expansión mundial de las instituciones, la economía y la cultura occidentales así como la progresiva aplicación de la ciencia y la ética interdisciplinarias en las relaciones internacionales ha puesto en evidencia un número creciente de contradicciones socioambientales que han fomentado modos nuevos de contemplarlas.

El cambio ambiental mundial impone un notable conjunto de cuestiones tanto acerca de la racionalidad de los fines societarios últimos y dominantes como de la racionalidad de los medios para conseguirlos. Siguiendo la tradicional argumentación weberiana, puede demostrarse como la racionalización del mundo y la aplicación del enfoque científico en muchas esferas de la acción social también ha engendrado nuevas formas de irracionalidad: estas han sido particularmente agudas por lo que concierne a las relaciones humanas con el mundo natural y el medio ambiente. Así, Raymond Murphy opina que el viejo propósito de alcanzar un dominio completo de la naturaleza mediante el único medio de la racionalidad formal es en sí misma una aspiración irracional: "La pérdida de conciencia sobre la ignorancia humana y sobre el reconocimiento que los humanos deben adaptarse a la naturaleza ha sido una consecuencia particularmente irracional de la racionalización"³².

La ecología como ciencia modifica la concepción de lo racional según los objetivos perseguidos. Al menos lo hace en el sentido de que la racionalidad no debería oponerse a adaptación humana a los sistemas ecológicos que mantienen la vida³³. Bajo esta perspectiva suelen argumentar los ambientalistas que, en última

³¹ D. Lowenthal (1990) y el ya citado K. Eder.

³² R. Murphy (1994) p. 39.

³³ Sin embargo, para los más escépticos, el ascetismo individual, no puede llegar a modificar substancialmente las causas de la degradación ambiental puesto que las causas últimas del problema se encuentran en un conjunto mucho más amplio de causas estructurales. En particular algunos contemplan a la miríada de corporaciones económicas y políticas que siguen comportamientos insostenibles, como entidades que difícilmente pueden cambiar mediante acciones personales (A. Schnaiberg, 1993). Desde este punto de vista, el ritual del reciclaje puede ser interpretado como una de las muchas actividades de comunión individual que alivian nuestra

instancia, las razones que fomentan el comportamiento plenamente racional no pueden ser otras que las *razones ecológicas*. El escollo, sin embargo, surge al intentar definir en términos precisos el significado de lo ecológico en este caso. Hay racionalidades diversas e incluso en mútuo conflicto cuando se abordan problemas ambientales globales. Surgen notorias dificultades cuando se trata de identificar y concretar lo que proporciona a la acción social un carácter racional ecológico. Es por ello por lo que algunos autores distinguen entre objetivos ambientales ‘profundos’ y ‘superficiales’. También se dividen entre aquellos objetivos cuya racionalidad ecológica tiene un contenido menos antropocéntrico y los contrarios, aunque una racionalidad totalmente ecocéntrica deba interpretarse como otra forma de irracionalidad. Ello muestra claramente las íntimas y a veces delicadas relaciones que surgen entre racionalidad y ética, puesto que no pocas acciones sociales son consideradas racionales o irracionales según los valores morales de quien las observa.

En gran medida, sin embargo, la racionalidad ambiental expresa una ética que incorpora valores ecológicos. Las políticas globales orientadas a la protección de la biodiversidad, por ejemplo, pueden seguir cursos de acción dramáticamente alternativos según cuáles sean los objetivos morales que se persigan. En este campo, el propósito puede ser el de proteger los seres vivos debido a su valor intrínseco o a su valor extrínseco (por su utilidad a los humanos) o el de otorgarles derechos por el hecho de su capacidad de sentir o pertenecer a una 'comunidad biótica' interdependiente. El ideal de sostenibilidad puede ser entendido como intento de superar estos juicios morales y juntar en una misma noción todo el conjunto de racionalidades económicas, sociales y económicas en juego. Sin embargo, el propio concepto de sostenibilidad, que a menudo se presenta como el objetivo o criterio más racional a partir del cual las instituciones culturales, económicas y políticas deberían evaluar su racionalidad, tampoco está exento de duras contradicciones o ambigüedades³⁴ Varios de los elementos que definen la noción de sostenibilidad -las necesidades futuras, la capacidad de carga de los ecosistemas, las relaciones entre información y recursos o energía, entre otros- son esencialmente desconocidos. En consecuencia, para decidir si una estrategia particular de acción social es sostenible o

conciencia de los *pecados cornucopianos* que cometemos contra la sostenibilidad, sin transformar ni efectiva ni justamente las estructuras sociales, ni adaptarlas a los requisitos del cambio ambiental global. En este sentido, no son tan racionales respecto a los fines, aunque sí lo sean respecto a los valores.

³⁴ E.B. Barbier (1987), M. Redclift (1987); también IUCN, UNEP, WWF, 1991; y WCED, 1987.

no, debe incorporarse un elemento arracional al análisis³⁵. De hecho, hoy por hoy las sociedades humanas pueden sostenerse a corto y medio plazo sólo a coste de ir extendiendo la degradación calidad ambiental³⁶. Tal situación impone la necesidad de decidir política o éticamente, o ambas cosas, con qué nivel de calidad ambiental deseamos vivir, al margen de si ello se considera o no sostenible.

La búsqueda de una racionalidad ecológica también pone seriamente en entredicho la lógica de los medios para conseguir los actuales objetivos sociales. Los procesos que moldean las percepciones situacionales y que determinan la selección de las alternativas sociales e individuales, que afectan tanto a los ecosistemas presentes como futuros, se configuran por la influencia de las instituciones económicas, políticas y culturales cuya forma y orientación actuales poco tienen que ver con los asuntos que aquí trato. Por ejemplo, el actual sistema de valoración de los recursos naturales, basado en la economía monetaria, puede considerarse como el medio más irracional de otorgar valor a unos recursos naturales cada vez más escasos; el sistema de elección política cada cuatro años, típico de muchas democracias puede ser visto como totalmente inapropiado para la puesta en vigor de medidas que aseguren la mejora de la calidad ambiental y la sostenibilidad a largo plazo; y, del mismo modo, el sistema educativo y la promoción de una cultura y estilos de vida altamente urbanos y consumidores de recursos y energía es muy dañino no sólo para los sistemas naturales sino también para la misma fábrica social de muchos países. (Basta con pensar en el uso generalizado e imparable del automóvil y sus consecuencias.) El corto plazo es con frecuencia enemigo jurado del auténtico interés común de las gentes³⁷. La irracionalidad ambiental de estas instituciones debe ser contrastada en relación de insuficiencia o indefinición que muestran los mismos objetivos ecológicos, muchos de los cuales, por su parte, poseen un contenido esencialmente ético.

La creciente especialización, burocratización, el auge de las telecomunicaciones y la informatización social mundial han entrañado que las racionalidades de hoy se moldeen en contextos de acción más limitados, especializados e incluso reduccionistas. En las sociedades tecnológicas modernas, el espacio entre la mundialización de la información y la localización de la acción se ha incrementado hasta tal punto que vislumbrar una relación directa entre los problemas

³⁵ Incluso para algunos pensadores "verdes", el proceso de racionalización del mundo constituye el origen de la crisis ambiental, y en este sentido, el concepto ahora en boga del desarrollo sostenible, como aproximación racionalizadora, no constituye ninguna solución a la crisis sino que por el contrario encrudece aun más las causas del problema.

³⁶ R.J. Smith (1996)

³⁷ Para una argumentación detallada de este aserto, V. Camps y S. Giner (1992)

globales y el comportamiento local por parte de una buena parte del público lego se convierte más en acto de fe y de esperanza que de conocimiento objetivo. La lógica de las decisiones personales se encuentra limitada por la disponibilidad de información compleja a cerca de los diferentes escenarios mundiales futuros posibles. Muchos son quienes han acabado por ser plenamente conscientes de los peligros ambientales globales: ahora conocen los efectos perniciosos del consumo de determinados productos sobre el clima o sobre la capa de ozono. Sin embargo, muchos son también quienes se sienten incapaces de abandonar aquellos artefactos y cachivaches (automóviles privados, envoltorios superfluos, iluminaciones y calefacciones innecesarias) que dañan la fábrica natural del mundo. Es bajo tales condiciones cognoscitivas cuando entran en juego fuentes míticas o carismáticas de conocimiento. De hecho, inspiran ya muchos de los comportamientos ambientalmente correctos contemporáneos. Como sostengo aquí –y en general a lo largo de todo este libro- las creencias racionales y las conductas racionales pueden quedar encubiertas de carisma e incluso de mitos, o incorporarse en ellos. Lo cual no significa en absoluto que los mitos ni los fenómenos carismáticos, ni lo numinoso, sean racionales en todos los sentidos: identifico solamente un componente, una dimensión. El caso es que en determinadas circunstancias, la piedad cósmica puede ser, como acaece a menudo, una respuesta esencialmente racional (en especial, en términos socioestructurales) a las necesidades de la humanidad respecto al frágil medio ambiente, de cuya conservación depende la supervivencia de la especie humana.

No afirmo que la piedad cósmica sea la vía única para extender y afianzar las creencias y comportamientos ambientalmente racionales entre la población en general. Lo que sí sugiero, en cambio, es que constituye un medio extremadamente potente para lograrlo, por lo menos entre la personas menos proclives a determinadas formas de pensamiento analítico, secular y racional. La racionalidad inherente a la deferencia hacia la Creación, la naturaleza, se sitúa en buena medida dentro del contenido cognoscitivo del mito natural. La expansión de una piedad cósmica expresada en una variedad de cultos religiosos y semireligiosos o en ideologías políticas, juntamente con la extensión de moralidades y costumbres que lleven a la consolidación de *buenas maneras* o de prácticas ambientales -como el reciclaje de desechos o el hábito de ahorro de energía- ha comportado a su vez parte del descubrimiento de los problemas que afectan al medio ambiente mundial. Ha instigado la reformulación de las actuales racionalidades y ha ayudado a amplios sectores sociales a creer que muchos de los objetivos y medios previamente aceptados no eran tan buenos para la buena vida como se pensaban. El razonamiento

ecológico se enraíza en una verdadera metafísica cósmica y ambiental, según la cual el mundo genera su propia ética así como los supuestos y hasta metáforas que orientan la interpretación de la realidad y la aplicación de cierta lógica³⁸. Los mitos pueden proporcionar conocimientos a cerca de las sendas de conducta. Puede comprobarse la veracidad de tales conocimientos por observadores informados de modo más independiente o científico. Son ellos quienes corroboran o descalifican la racionalidad de las creencias (más o menos místicas) de quienes rinden culto al ambiente o a la naturaleza. Los *ecomitos* proporcionan sentido así a complejas relaciones sociales y ambientales y por ende también se constituyen en fuente primaria de cambio ambiental social³⁹. Cabe recordar que en la vida cotidiana, o hasta en el seno de un movimiento social dado, es difícil integrar conocimientos complejos y ajenos si no se presentan en un lenguaje emotivo y simplificador compatible con la mentalidad de quienes actúan, como pusiera de relieve la sociología clásica⁴⁰. La piedad cósmica proporciona una predisposición a un lenguaje universal integrable en diversas instituciones y situaciones. Por tal razón desempeña una función cultural en la empresa común de adaptar las sociedades humanas al actual mudanza ambiental mundial⁴¹.

Es evidente que hay otras condiciones estructurales, además de culturales como las indicadas, que requieren modificaciones y mejoras para que la humanidad pueda habérselas con las consecuencias de lo que está sucediendo en el medio ambiente. Obvios ejemplos son una legislación y una educación adecuadas. En estas reflexiones, no obstante, sólo he considerado algunos elementos que pueden incrementar una consciencia y fomentar unas prácticas ambientales respetuosas a nivel local en relación al cambio ambiental global. He argumentado que el carácter ecológico de la racionalidad está en gran medida determinado por sus valores éticos; que hay tantas racionalidades que tratan con el cambio ambiental global como situaciones distintas en las que los individuos llevan a cabo sus acciones; que las

³⁸ R.V. Barlett (1986) p.230

³⁹ Abunda la opinión de que los cultos y ritos que reflejan un sentimiento de piedad cósmica tendrán repercusiones beneficiosas para el aprendizaje ambiental global. Así, David Orr (1992) en su *plan de estudios para la alfabetización ambiental* dedica un buen número de materias a Religión y Ética e incluye varios temas dedicados a la "Epistemología de la Totalidad" y sobre el "Redescubrimiento de lo Sagrado". En el año 2000 un congreso internacional en Asís dedicó su atención a la relación entre espiritualidad (o sea, religión) y ecología. Proliferan cursos universitarios sobre ecología y religión en los albores del siglo XXI, sobre todo en Norteamérica. Sobre la relación entre ambas, cf. el número monográfico de la revista *Daedalus*, Otoño, 2001.

⁴⁰ C.W. Mills (1940)

⁴¹ Sin embargo, abundan las opiniones contradictorias en relación a las virtudes y los riesgos de la ecoreligión y los ecomitos. El economista y ateo ecológico D. Lal (1995) ve en el "ecofundamentalismo de Occidente" una amenaza al orden mundial que puede afectar más probablemente a los países "del Resto". En su opinión, la ecomoralidad occidental que valora la Naturaleza por encima del Hombre es una respuesta patológica a la muerte de Dios que ha resultado del "proyecto racionalista cartesiano" occidental, cuya ética ya no se basa en las revelaciones de la Biblia (D. Lal, 1995).

fuentes de esta nueva racionalidad mundial, necesaria para poder adaptarnos a la nueva situación, debe hallarse en un conjunto de creencias y actitudes que emergieron en unas sociedades densamente corporatizadas y especializadas y que se ha materializado ahora en la expresión de un mito planetario que conduce a la reverencia hacia lo natural y a un ritualismo que he denominado piedad cósmica. (Un mito que guarda estrecha relación con la vieja leyenda de la supuesta Edad Dorada original, en la que el hombre vivía en armonía con la naturaleza pero que es, esencialmente, una crítica romántica de la modernidad⁴²) Algunas de estas prácticas, insisto, no son en modo alguno totalmente racionales. Mas tampoco son irracionales por entero. Su componente racional se manifiesta claramente si consideramos que sus fines últimos y sus consecuencias son congruentes con el fin compartido por todos, menos los cínicos, de permanencia de la especie humana. Al que cabe añadir la esperanza de que no desaparezca la respetable ambición de lograr una sociedad mejor.

Paradójicamente, sin embargo, si aceptamos que la piedad cósmica ha tenido, y aún tiene, una destacada función cultural a desempeñar en el continuo y arduo camino de adaptación humana a la mudanza ambiental global, también debemos ser conscientes del problemático futuro que le aguarda a largo plazo.

IV. LA TRAGEDIA DE LA ECORELIGIÓN.

Tal vez llegue un día en que los aspectos más substanciales de la piedad cósmica desaparezcan. Mientras tanto, todavía le espera, un brillante porvenir, dadas las condiciones ambientales de hoy así como las culturales de la ciudadanía. Como ha acaecido en tantas religiones, su contenido mítico y sus prescripciones morales sufrirán serias transformaciones o perecerán, mientras que gran parte de la conducta práctica que preconiza la ecoreligión quizás sobreviva el paso del tiempo con mayor éxito. La ética ecologista podría sobrevivir a la larga el espíritu de las creencias que le dieron vida, al igual que la ética capitalista ha continuado viva tras la muerte de las concepciones religiosas que otrora la inspiraron. La paradoja de la ecoreligión -su tragedia, para hacernos eco de una célebre expresión que Simmel usó para referirse a

⁴² E. Pace (1993)

la cultura moderna⁴³- podría ser que, nacida como respuesta a la aparición de la ciencia, perecerá no obstante a causa de su expansión permanente. En todo caso, dado que no existe instinto alguno de preservación espontánea de la naturaleza en el ser humano -contra lo que predicán algunas concepciones ingenuas del hombre como buen salvaje- todo parece indicar que sólo una moral prescriptiva (a ser posible, para muchos humanos, encarnada en la autoridad piadosa de la religión, que puede ser también religión civil) está en condiciones de garantizar el éxito de esa preservación⁴⁴. La combinación de la legislación, la justicia contra los delitos de lesa ambiente y la sanción policial punitiva, combinadas, no bastarán, aparte de que no sea bueno para una politeya democrática que sólo la represión guarde la naturaleza. Hará falta además toda una cultura, todo un imaginario amigo de la naturaleza y el cosmos, que sea interiorizado de modo estético por la población⁴⁵. Aunque la educación racional de la ciudadanía sea un factor muy importante, como lo es un diálogo público informado, potente y democrático⁴⁶, aún no sabemos si, por si sola, es suficiente para lo que requiere hoy la gravedad de la situación cabalmente anunciada.

La secularización no se incrementa de modo linear, ni alcanza nunca una absoluta plenitud. La piedad cósmica, como práctica social de un mito, constituye la expresión carismática del redescubrimiento de la naturaleza, de las consecuencias desconocidas de las tendencias ambientales mundiales actuales y de nuestras propias respuestas ante ellas. Una vez más, no obstante, los ritos y cultos de la ecoreligión no son construcciones sociales completamente irracionales. Han contribuido y siguen haciéndolo a la conciencia ambiental, pública e internacional. Inspiran la conciencia de gran parte de la incipiente sociedad civil mundial e incluso las políticas proambientales y de los gobiernos y las empresas⁴⁷. Los problemas ambientales mundiales muestran, tal vez de modo más llamativo que en ningún otro caso, cómo la comunicación y los procesos de aprendizaje de cambios de actitud no dependen solamente de una discusión y diálogo continuados (cosa sin duda crucial) sino también de prácticas rituales relacionadas con creencias no siempre comprobables empíricamente, junto a sus anhelos y sentimientos correspondientes. La piedad cósmica, a causa de sus rasgos cognoscitivos, educativos e ideales ha mostrado su

⁴³ S. Giner (2001) pp. 376-378 para una presentación somera del argumento simmeliano.

⁴⁴ M. Ridley (1997), pp. 211-226.

⁴⁵ L. Lemkow (2002) atribuye la importancia que tiene a esta cultura. Cf. sus observaciones sobre la interiorización popular del riesgo y su manifestación en la ciencia ficción como vehículo para ello (pp. 105-224).

⁴⁶ D. Tábara (1998)

⁴⁷ V. Climent y S. Giner (2001)

capacidad de producir repercusiones en las políticas de conservación. No hay razones para suponer que no continuará haciéndolo en el futuro. Podría seguir ayudando a las sociedades humanas a adaptar sus instituciones políticas, económicas y culturales a las necesidades cada vez más perentorias que nos impone la mudanza ambiental como ciudadanos racionales y responsables.

La ecoreligión ha suministrado un componente metafísico y ético para la transformación de ciertas rutinas privadas y políticas en las sociedades industriales y avanzadas. Como tal constituye una *doctrina de sustitución* o equivalente funcional de lo que sería una filosofía plenamente laica, informada y racionalista del cosmos y la vida así como de una ética enteramente secular de la responsabilidad ante la naturaleza⁴⁸. Asimismo la austeridad, buena conducta, respeto al universo, respeto y amor propio ante nosotros mismos como animales racionales que son parte esencial suya, son consecuencia (y, de momento, culminación) de un largo proceso civilizatorio⁴⁹ en que los buenos modales encuentran una dimensión metasocial. La dicotomía tradicional entre *natura* y *nurtura* se funde así en una sola experiencia y conducta al tiempo que nos dignifica como humanos.

La nueva ética ecocívica no siempre está al alcance de todo el mundo, pues a menudo requiere un trabajoso esfuerzo de deliberación, análisis y diálogo. Para el triunfo de una actitud mínimamente amistosa hacia el ambiente es menester el apoyo activo de mayorías. Eso último es lo que, precisamente, suministra un civismo y una religión civil adecuados, así como una deferencia hacia la creación inspirada por la suerte de religión vinculada a la piedad cósmica, menos deliberativa, más ligada a las buenas costumbres que fomentan las necesarias rutinas.

La humanidad se enfrenta ahora con el reto de una mayor racionalización y desencantamiento del mundo, como continuación del proceso histórico indicado por pensadores como Weber, Simmel y Elias. Así, a menudo se afirma que para habérmolas con el avance del cambio mundial ambiental debemos superar o hasta ignorar la conducta arracional que los conversos a la ecoreligión suelen predicar. Se recuerda que los problemas ambientales deben ser definidos en términos racionales en los que causas concretas, efectos y soluciones se identifiquen correctamente y se resuelvan eficientemente. Mas sólo un número relativamente reducido de personas

⁴⁸ No es casual que algunos filósofos hayan vinculado la vida orgánica a la del espíritu, y éste a la religión y una ética de la responsabilidad hacia lo natural y sobre el porvenir, como es el caso de Hans Jonas. (*Das Prinzip Verantwortung*, 1979). La separación entre ecoreligión y ecofilosofía tiene fronteras borrosas, salvo casos como los del fundamentalismo sectario de ciertos grupos religiosos ecofanáticos que caen plenamente en el vidrioso mundo de la superchería.

⁴⁹ Wilma Aarts *et al.* (1995) se inspiran en Noirbert Elias para desarrollar esta noción. Cf en el mismo volumen K. Schmidt sobre la 'ecologización' como proceso civilizatorio (pp. 4-39)

está en condiciones de actuar según tales normas de racionalidad en cada sociedad. Que ese número crezca es, a no dudarlo, buena señal. Mas lo decisivo será que alcance una masa crítica, por un lado, y que sus representantes ocupen posiciones estratégicas de responsabilidad, por otro. Mientras tanto, sólo hay esperar y trabajar para que así sea.

Quizás un día la racionalidad, la ética y la metafísica ecológicas se incorporen plenamente en la vida cotidiana de las gentes. Tal vez penetren las maneras, hábitos y estilos de vida de grandes sectores de la población. Si ello llega a suceder la cultura del ecoascetismo laico comenzará a olvidar sus raíces religiosas. Mientras tanto lo más probable es que se necesite la piedad cósmica o ciertas prácticas funcionalmente equivalentes para contribuir a la urgente tarea de modificar las condiciones sociales actuales y dirigir las hacia una adaptación ecológica feliz.

Quizás convenga, pues, acoger favorablemente (aunque a veces con la debida ironía, sin duda) las expresiones ecoreligiosas de piedad cósmica. No permiten otra cosa los límites cognoscitivos con que topa hoy la tarea de comprender y, por consiguiente, enfrentarse racional y fraternalmente (es decir, pensando en los demás de hoy y de mañana), con los daños engendrados por la mudanza ambiental mundial que la raza humana misma ha desencadenado.

NOTA

*Este Capítulo revisa y amplía el estudio que publicamos David Tábara y yo mismo en la revista **International Sociology**, no. 14, Vol. 1, Marzo 1999, pp. 59-82, bajo el título de 'Cosmic Piety and Ecological Rationality'. La versión castellana apareció en la **Revista Internacional de Sociología**, no. 19-20., enero-agosto, 1998, pp. 41-67, con el mismo título que lleva el Capítulo. Agradezco a David Tábara, coautor de aquel texto, el permiso para reproducir y revisar aquel texto, que ambos preparamos en el contexto del proyecto europeo ULYSSES, estudio sobre cambio global ambiental, en el que ambos participamos.*

BIBLIOGRAFÍA

Aarts, W. *et al.* (1995) *Toward a Morality of Moderation* Amsterdam School for Social Science Research

- Ardigò, A. y Garelli, F., comps. (1989) *Valori, scienza e trascendenza* Turín: Fondazione Giovanni Agnelli
- Barbier, E.B. (1987) 'The Concept of Sustainable Economic Development', *Environmental Conservation*, 14(2):101-110.
- Bartlett, R.V. (1986) 'Ecological Rationality: Reason and Environmental Policy'. *Environmental Ethics*, Vol.VIII, Fall, pp.221-239.
- Berry, T. (1988) *The Dream of the Earth*. San Francisco: Sierra Club Books.
- Burningham, K. & O'Brien, M. (1994). 'Global Environmental Values and Local Context of Action'. *Sociology*, 28(4):913-932.
- Caldwell, L.K. (1990). *Between two Worlds. Science, the Environmental Movement and Policy Choice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Camps, V. y Giner, S. (1992) *El interés común* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales
- Cardano, M. (1995). 'Natura Sacra', *Rassegna Italiana di sociologia*, 36(4): 587-624.
- Climent, V. y Giner, S. (2001) "Empresa y problemática ambiental: un análisis sociológico" *Revista Internacional de Sociología*, no. 29, mayo-agosto, pp. 115-132.
- Cobb, J.B, Jr. (1997) *Is it Too Late?. A Theology of Ecology*. Environmental Ethics Books, Denton, Texas.
- Collins, P. (1995) *God's Earth: Religion as if Matter really Mattered*. Dublin, Irlanda: Gill & MacMillan.
- Collins, T. (1997). "Environment gaining in polls". *The Earth Times*, 1-15 de agosto, p. 4.
- Cronon, W. (1996a) 'The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature' *Environmental History*, Vol 1(1), pp.7-28.
- Dunlap, R.E. (1994) 'International Attitudes Towards Environment and Development', pp. 115-126, en *Green Globe Yearbook of International Co-operation on Environment and Development 1994*. edited by H. O. Bergesen & G. Parmann: Oxford University Press.
- Dunlap, R.E. (1993) 'Of Global Concern. Results of the Health of the Planet Survey'. *Environment*, Vol. 35(9), pp. 7-39.
- Dunlap, R.E. & Catton. W.R.Jr. (1994). 'Toward an Ecological Sociology: The Development, Current Status, and Probable Future of Environmental Sociology', pp.11-31 in *Ecology, Society and the Quality of Social Life*, editado by W.V.D'Antonio, M.Sasaki & Y.Yonebayashi. New Brunswick & Londres: Transaction Publishers.
- Eder, K. (1988) *Die Vergesellschaftung der Natur* Francfort: Suhrkamp

- Ester, P.; Seuren, B. (1992). 'Religion and Environmental Concern in Western Europe. A cross-cultural Empirical Analysis'. Presentado en el "Symposium on Current Developments in Environmental Sociology", Woudschoten, Zeist, Holland.
- Dake, K. (1992) 'Myths of Nature: Culture and the Social Construction of Risk'. *Journal of Social Issues*, 48:21-37.
- Douglas, M & A. Wildasky, (1982) *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*. Berkeley: University of California Press.
- Gee, D. *et alii*. (2002) *The Precautionary Principle* Londres: Earthman
- Giner. S. (1976) *Mass Society* Londres: Martin Robertson; New York Academic Press, trad. castellana *Sociedad Masa* Barcelona : Editorial Península.
- Giner, S. (2001) *Teoría sociológica clásica* Barcelona: Ariel
- Guth, J.L.; Green, J.C.; Kellstedt L.A. & Smidt, C.E. (1995) 'Faith and the Environment: Religious Beliefs and Attitudes on Environmental Policy'. *American Journal of Political Science*, 39(2), pp.364-82.
- Hervieu-Léger, D. (1993) *Réligion et Ecologie*. París: Les éditions du CERF.
- IUCN;UNEP;WWF (1991). *Caring for the Earth: a Strategy for Sustainable Living*. Gland, Switzerland: International Union for the Conservation of Nature and Natural Resources.
- Jones, A.K. (1990). 'Social Symbiosis: A Gaian Critique of Contemporary Social Theory', *The Ecologist*, 20:3 pp.108-113.
- Kearns, L. (1996). 'Saving the Creation: Christian Environmentalism in the United States', *Sociology of Religion*, 57:1 pp.55-70
- Lal, D. (1995). 'Ecofundamentalism', *International Affairs*, 71:3 pp.515-528.
- Leopold, A. (1949). *A Sand County Almanac*. Nueva York: Oxford University Press.
- Lowenthal, D. (1990). 'Awareness of Human Impacts: Changing Attitudes and Emphases', a B.L.Turner, B.L. *The Earth As Transformed by Human Action. Global and Regional Changes in the Biosphere over the Past 300 years*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mitchell, R.C. (1979). 'National Environmental Lobbies and the Apparent Illogic of Collective Action' in C.S.Russell (ed.) *Collective Decision Making: Applications from Public Choice Theory*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Mumford, L. (1964). *The Myth of the Machine. The Penganon of Power*, Vol.2. London: Secker & Warburg.
- Murphy, R. (1994). *Rationality and Nature. A sociological Inquiry into a Changing Relationship*. Boulder, CO: Westview Press.
- Naess, A. (1973). 'The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary' *Inquiry*, no.16, pp.95-100

- Naess, A. (1989, 1976). *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nash, R. (1983). 'The Roots of American Environmentalism', in J.R.Stilgoe, R.Nash, & A.Runte, (1984). *Indiana Historical Society Lectures 1983. Perceptions of the Landscape and its Preservation*. Indianapolis: Indiana Historical Society.
- Nelsen, H.M. (1995) 'Religion and Environmental Concern: Challenging the Dominant Assumptions', *Review of Religious Research*, Vol.37(1), pp.33-45.
- Lemkow, L. (2002) *Sociología ambiental: pensamiento soicioambiental y ecología social del riesgo* Barcelona: Icaria
- Olsen, M.E.;Lodwick, D.G.;Dunlap, R.E. (1992). *Viewing the World Ecologically*. Boulder: Westview.
- Orr, D.W. (1992) *Ecological Literacy: Education and the Transition to a Postmodern World*. Albany: State University of New York Press.
- Pace, E. (1993) 'Retour vers le futur' en D. Hervieu Léger (1993), pp. 197-217
- Panikkar, Raimon (1994) *Ecosofía, para una espiritualidad de la tierra* Madrid: San Pablo
- Pedersen, P. (1995) 'Nature, Religion and Cultural Identity. The religious Environmentalist Paradigm', en *Asian Perceptions of Nature*. Surrey, Gran Bretaña: Curzon Press and Nordic Institute of Asian Studies.
- Pizzorno, A. (1993) *Le radici della politica assoluta*. Milan: Feltrinelli
- Prades, (1987) *Persistance et métamorphose du sacré*. Paris: Presses Universitaires du France.
- Redclift, M. (1987). *Sustainable Development. Exploring the Contradictions*. London: Methuen & Co.
- Ridley, Matt (1997) *The Origins of Virtue*. Londres: Penguin (Esp. 'Ecology as Religion', pp. 211-225).
- Schlesinger, A. (2001) 'The Ecology Movement is now getting Religion' *Boston Globe*, 8 de julio.
- Sessions, G. (1987) 'The Deep Ecology Movement: A Review', *Environmental Ethics*, Vol. IX, Summer, pp.105-125.
- Smith, R.J. (1996). 'Sustainability and the Rationalization of the Enviroment', *Environmental Politics*, 5(1), pp.25-47.
- Schnaiberg, A. (1993). "Paradoxes and Contradictions: A Contextual Framework for "How I Learned to Reject Recycling". Ponencia presentaa en 'Environment & Technology Roundtable Session' de la *1993 American Sociological Association Meetings*, Miami Beach, FL.

- Shils, E. (1975) "Charisma, Ritual and Consensus", en *Center and Periphery*, University of Chicago Press, pp. 111-237.
- Tábara, D. (1996) *La Percepció dels Problemes de Medi Ambient*. Barcelona: Beta Ed.
- Tábara, D. (1998) "Citizen Participation and Equity in Global Environmental Change Policies. The Integrated Assessment Focus Group Process". Ponencia presentada en *Lifestyles and Environment-Participation and Equity*. Comisión Europea-DGXII, Bruselas, 16-17 de marzo.
- Thomas, K. (1983). *Man and the Natural World. A History of the Modern Sensibility*. New York: Pantheon Books.
- Vernette, J. (1993) *Le New Age*. París: Presses Universitaires de France
- Watson, M. and Sharpe, D. (1993) 'Green Beliefs and Religion' in A. Dobson and P. Lucardie, eds. *The Politics of Nature: Explorations in Green Political Theory*. Londres & Nueva York: Routledge, pp. 210-228.
- White, L.Jr. (1967). 'The historical roots of our ecologic crisis'. *Science*, 155:1203-1207.
- Wright Mills, C. (1940). 'Situating Actions and Vocabularies of Motive'. *American Sociological Review*, 5:904-13. Londres: Heinemann Educational Books.
- World Commission on Environment and Development, (1987). *Our Common Future*. Oxford: Oxford University Press.
- Worster, D. (1985). *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press.