



Boletim Goiano de Geografia
E-ISSN: 1984-8501
boletimgoianogeo@yahoo.com.br
Universidade Federal de Goiás
Brasil

Díaz Diego, José
EL ENCANTAMIENTO DE LA ECOLOGÍA. CAPITALES RELIGIOSOS EN EL ECOLOGISMO
MODERNO
Boletim Goiano de Geografia, vol. 29, núm. 2, julio-diciembre, 2009, pp. 13-40
Universidade Federal de Goiás
Goiás, Brasil

Disponibile en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337127152002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL ENCANTAMIENTO DE LA ECOLOGÍA. CAPITALES RELIGIOSOS EN EL ECOLOGISMO MODERNO

THE ENCHANTMENT OF ECOLOGY. RELIGIOUS CAPITALS IN MODERN ENVIRONMENTALISM

O ENCANTAMENTO DA ECOLOGIA. CAPITAIS RELIGIOSOS NO AMBIENTALISMO MODERNO

José Díaz Diego - Universidad de Huelva - Huelva - Espanha

jose.diaz@dhis2.uhu.es

Resumen

La crisis ambiental y la secularización de la sociedad están obligando a las instituciones religiosas a elaborar nuevos discursos más coherentes con la cultura postmoderna y la dinámica socioambiental. De igual forma, el pensamiento ecologista se está volviendo más complejo debido a la incorporación de valores morales a sus decálogos ideológicos y a sus acciones prácticas. Ello supone la intrusión de capitales religiosos en la ecología, hasta ahora de fuerte cariz laico y científico. Se abordan a continuación una serie de reflexiones teóricas sobre esta dinámica, su historia, y algunas de sus causas y límites.

Palabras clave: Ecología. Naturaleza. Religión. Moral. Secularización.

Abstract

The environmental crisis and the secularisation of society is forcing religious institutions to develop new discourses more consistent with the postmodern culture and the socio-environmental dynamic. Equally, green thinking is becoming more complex due to the incorporation of moral values to its ideological decalogues and its practical actions. This implies the intrusion of religious capital in ecology, so secular and scientific. It deals with a series of theoretical reflections on this dynamic, its history, and some of its causes and limits.

Key words: Ecology. Nature. Religion. Moral. Secularisation.

Resumo

A crise ambiental e da secularização da sociedade estão forçando as instituições religiosas para desenvolver novos discursos mais coerentes com a cultura pós-moderna e a dinâmica sócio-ambiental. Da mesma forma, o pensamento ecológico é cada vez mais complexo devido à incorporação de valores morais aos seus decálogos ideológicos e ações práticas. Isso envolve a intrusão de capitais religiosos na ecologia, até agora de forte natureza laica e científico. Discutem-se a seguir uma série de reflexões teóricas sobre esta dinâmica, a sua história, e algumas das suas causas e limites.

Palavras-chave: Ecologia. Natureza. Religião. Moral. Secularização.

Introducción

La experiencia ecológica permite una nueva recuperación de lo sagrado en la creación, una nueva imagen de Dios, una concepción más amplia y cósmica del misterio y una nueva espiritualidad.

Leonardo Boff, 1996

El presente trabajo pretende esbozar de forma somera las causas asimétricas por las que, retomando el título, se está “encantado la ecología”. Hacer un repaso por la más reciente historia de la preocupación social por la esquilma de los recursos naturales y la consecuente aparición de una conciencia ecológica en el primer mundo nos permite apreciar una fuerte contestación ciudadana al modelo occidental de desarrollo. En la coyuntura de encuentro que forman la consolidación de una conciencia ecológica con el proceso de secularización – al menos de la religión de Iglesia- podemos rastrear el *in crescendo* esfuerzo de la reflexión teológica de raíz católica, tanto de los teólogos católicos romanos como de los escindidos de la liberación, por resituar la religión en el campo de la ecología y del debate del rol del hombre en el cosmos.

Para Gil Calvo (1994), los movimientos ecologistas pasarían a conferirse en una religión política de salvación y cariz místico. Por un movimiento atado al mismo proceso de modernización y secularización, las formas eclesiales de religión están perdiendo pujanza en la realización social de los individuos y confiriendo protagonismo a nuevas formas que preconizan espacios de salvación más acordes con la deriva posmoderna. Estas derivas estarían operando especialmente en espacios individuales y de orden privado. Así, el ecologismo ofrecería una nueva esfera religiosa con un horizonte intramundano, cercano, tangible, perceptible por los sentidos que hace posible comprender los procesos de salvación a través de disposiciones tanto sociales como individuales. Es decir, un movimiento que cuando se imanta de religiosidad es capaz de actuar ofreciendo a sus seguidores tanto ámbitos de acción social colectiva como de acción individual. Y todos ellos con un propósito de cambio material, efectivo y concreto de la realidad, de cambio político en suma. El ecologismo sería así una forma contemporánea de religión secular (CALVO, 1994) como también pasarían a serlo el anarquismo, el pacifismo o los movimientos revolucionarios.

Sin la intención de hacer discurrir el texto a través de argumentaciones en pro y en contra de considerar la naturaleza del pensamiento y la acción ecologista inmanentes de una trascendentalidad laica, se centrarán los siguientes párrafos en los esfuerzos de pensadores de la teología moderna por reivindicar el papel de la religión en el ecologismo, por releer sus mitos de origen, por reconceptualizar algunas de sus categorías doctrinales y por defender la realidad mística que late en la ética ecológica, así como de alguna de sus consecuencias en el ideario práctico de los creyentes de base.

Se propone así un recorrido que pueda enlazar los entramados de diversidad teórica y práctica en lo que refiere al nacimiento de una conciencia ecológica laica y racionalista, de base científica y experimental, y su ampliación hacia un movimiento moral en el que cada vez se puede observar con mayor claridad la aparición de un nuevo capital, el religioso, que pugna por ocupar un locus de sentido en el paradigma ecológico, en definitiva, por “ser” en las nuevas formas de comprender el mundo:

Necesitamos una ética ecológica, una actitud hacia la naturaleza que sobrepase el mero concepto de utilidad. De lo contrario, la conservación será causa perdida. Aquí la iglesia puede hacer algo tremendamente significativo.
(GILL, 1972)

El proceso de “encantamiento de la ecología” se analiza aquí aplicando el concepto de campo de Bourdieu. La génesis de nuevos capitales en contextos de relativa temprana aparición, como el ecologismo, es un fenómeno de por sí atractivo para la mirada socioambiental, aunque más aún lo es cuando los capitales que comienzan a representarse en el campo son aparentemente opuestos a las lógicas del propio campo, concretamente el humanismo judeocristiano (especialmente su mito de origen) en la ecología. Así, las reformulaciones y argumentaciones teológicas, pero muy marcadamente los mismos cambios que el proceso de secularización ejerce sobre los campos y en éstos, sobre los capitales religiosos que interaccionan en su interior, hace interesante el análisis teórico de sus producciones materiales y simbólicas. Se trata de observar cómo se producen los cambios en esferas que percibimos rígidas y de horizontes agotados. En último caso, se trata de observar procesos sociorreligiosos a través de la ecología, al ecologismo a través de la religión y a la dinámica constructivista a través de ambos.

Religión y naturaleza

Apuntes de historia ecológica

En la publicación electrónica *Utopía*, Miguel Ángel Corral (2004) viene a resumir en tres etapas fundamentales la historia ecológica: época del equilibrio natural, época del desequilibrio y actualidad. Al hablar de la época del equilibrio natural, Corral hace referencia a la etapa prehistórica anterior a la revolución neolítica, donde la baja presión demográfica y la articulación de los sistemas productivos “primitivos”, menos depredatorios

de los recursos naturales, permitían un equilibrio de fuerzas extractivas-trasformadoras-consumidoras de los grupos de cazadores-recolectores y su medio, un desarrollo social que no alteraba el orden natural de los ecosistemas. Tras la aparición de la agricultura y la transformación que supuso para el manejo de los ecosistemas, aparece la etapa de desequilibrio. Dos serían los puntos de inflexión de esta etapa, por un lado la revolución neolítica, con la domesticación de las plantas y el manejo del ciclo productivo, que en impacto medioambiental se mantendría con una baja huella ecológica hasta el segundo momento, la revolución industrial.

El siglo XIX significó un cambio radical en el modo de relacionarse la sociedad occidental con el medio que le rodeaba. La consolidación del paradigma científico y la difusión de la tecnología, basada en su mayor parte en el consumo de energías provenientes de recursos minerales no renovables, hicieron fortalecer un cambio en la concepción de economía: del principio de la gestión de la escasez al del arte de la producción ilimitada. Aunque es una división quizás excesivamente somera, el esquema de Corral (2004) nos permite localizar a simple vista los dos puntos de inflexión que marcan la relación del hombre occidental con su medio: el comienzo de la producción agraria y la revolución industrial, con su curva exponencial de consumo y transformación.

Es en este mismo siglo XIX, en 1866, cuando el zoólogo alemán Ernst Haeckel acuña el término ecología en su obra *Generelle Morphologia der Organismen*, cuyo estudio tuvo un lentísimo desarrollo hasta bien comenzado el siglo XX. En los primeros años del siglo pasado sólo cobró una cierta importancia en países como Estados Unidos, Canadá y la antigua Unión Soviética (ROSSI y VALSECCHI, 1986). A partir de estos años nos podemos encontrar una espiral de grupos de investigación y departamentos universitarios que comienzan a enfocar sus análisis bajo el prisma ecológico, esto es, mediante el análisis integral de intercambios de materia y energía entre todos los seres vivos y de éstos con su ecosistema.

Según el propio Haeckel, un ser vivo no podía ser considerado aisladamente como un mero representante de su especie, sino que debía ser visto y analizado siempre en relación con el conjunto de condiciones vitales que lo constituían y en equilibrio con todos los demás representantes de la comunidad de los vivientes presentes (biotopo y biocenosis). Por consiguiente, la ecología pasó a constituirse en un saber acerca de las relaciones, interconexiones, interdependencias e intercambios de todo con todo, en todos los puntos y en todos los momentos. Bajo esa perspectiva, la ecología no

puede ser definida por sí misma, al margen de sus implicaciones con otros saberes. Ella no es un saber que ataña a objetos de conocimiento, sino a las relaciones entre los mismos objetos. Es un saber de saberes, relacionados entre sí, de ahí la posibilidad fáctica de la inclusión de la ética y la moral en la reflexión de décadas posteriores.

Según Corral, la tercera de las grandes etapas ecológicas, la actualidad, vendría marcada por un incremento sin parangón en la degeneración del medio ambiente a escala global, pero acompañada de una antítesis ideológica: una conciencia ecológica a la luz de la crisis energética y ambiental, aparecida primero en los países ricos y paulatinamente después en los países más pobres.

Para el siglo XX, Saavedra (2005) apunta valiosas fechas en relación a los primeros encuentros internacionales que abordan la crisis ambiental así como algunas de las primeras contestaciones y apuestas religiosas por ir elaborando una respuesta eclesial al nuevo contexto socioambiental. Por ejemplo, en 1969, la UNESCO lanza una campaña de sensibilización cuyo eslogan rezaba “Estamos haciendo inhabitable el planeta”. En 1970, se reúne la Conferencia de Gobiernos Europeos en Estrasburgo, cuyo énfasis sobre la conservación de la naturaleza se centró en el abordaje de los efectos de urbanización, los efectos de la industrialización, los efectos de la producción agroquímica y los aspectos sociales del problema (ROSSI y VALSECCHI, 1986). La conferencia recogería cinco principios, entre lo pragmático y lo axiológico: (1) La naturaleza da recursos y satisfacciones necesarias para la prosperidad humana, por lo que hay que valorarlos y utilizarlos debido al desarrollo. (2) Es menester introducir en el presupuesto de entidades y estados, la ecología. (3) Debemos garantizar la estabilidad del medio ambiente. (4) Tenemos que descubrir y catalogar los problemas. (5) Cada uno es responsable.

Dos años más tarde, en 1972, la Conferencia de Naciones Unidas difunde la Declaración de Estocolmo sobre el medio humano, a la que, aun dando lugar al Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, algunos autores, como Andrés Sosa (1985, en SAAVEDRA, 2005) criticarían por no cuestionar en modo alguno el modelo imperante de desarrollo que se imponía galopantemente.

Conferencias y grandes encuentros se sucedieron durante toda la década de los 70: en Cocoyoc, en Roma, en Bruselas, en Nairobi... La década de los ochenta vino marcada por las disputas entre *ambientalistas* (sólo preocupados por el medio ambiente) y *ecologistas* (interesados por la crisis

ambiental en perspectiva más holística). Distinción hecha por Sosa (1985, en SAAVEDRA, 2005).

Los ochenta también se caracterizarían por la aparición de las primeras reflexiones ecológicas desde las ciencias sociales y las humanidades. Entre éstas sobresale las que rubricó el filósofo español José Ferrater Mora (1981) en su obra *Ética aplicada* (SAAVEDRA, 2005).

A finales de los 80 y principios de la de los 90 comienzan a aparecer, elevadas desde los departamentos universitarios primero y desde las asociaciones y las fundaciones después, las críticas al modelo de organización territorial y a las figuras de conservación. Las políticas medioambientales y las figuras de protección que muchas de ellas llevaban parejas (Parque Nacional, Parque Natural, Área Natural, Parque Periurbano, Monumento Natural, Reservas de la Biosfera, Reservas de Humedales, Perímetros de Protección...) comenzaron a ser releídas en clave de apropiación de los espacios naturales del mundo rural por parte de las clases urbanas.

Las constricciones en el uso de los recursos naturales de las figuras de protección medioambiental chocan frontalmente, en el mayor número de ocasiones, con las formas de manejo tradicional de los ecosistemas y agroecosistemas locales (HEATHERINTONG, 2001). Faenas tan arraigadas en las culturas campesinas mediterráneas como la poda, la quema de matorros, la montanera, la *cozura* de carbón o la recolección de setas, bayas, nueces o castañas, sin hablar de las cientos de modalidades de caza mayor y menor, se restringen fuertemente con impedimentos burocráticos cuando no se prohíben en su totalidad. Las figuras de protección reciben un fuerte rechazo desde las entidades locales y pasan a ser objeto de revisión, no sólo por los científicos sociales sino por las propias comunidades locales que interpretan muchas de las medidas como usurpación de sus derechos vernáculos: un neocolonialismo de la modernidad urbana.

Las ciudades, cuanto más altas y pobladas, más se erigen cúspides de la modernidad y referentes de lo social. Los pueblos y medios rurales, al contrario, aparecen como periferias seminaturales y por tanto, ni son centros urbanos de poder ni esa cota de naturalidad salvaje que necesitan los urbanitas para satisfacer sus necesidades de contacto con lo auténtico y telúrico: la naturaleza.

Esta posición de desventaja (no se es ni ciudad ni naturaleza) debilita la capacidad de los entornos rurales por proyectar sus propias formas de entender su territorio, lo que permite que la ensoñación urbana de lo natural reinterprete realidades rurales y fuerce arquetipos irreales mediante medi-

das como las figuras de protección ambiental. El pensamiento postmoderno de “lo verde”, urbano y de clase media-alta, fija unos cánones de una moderna idea de “naturaleza” y exige para su consumo formas y maneras que están presentes en el ideario cultural, no tanto en la realidad de los campos. Estas ideologías de lo que debe ser naturaleza, y por tanto medio ambiente, se hacen después muy presentes en la vida diaria de campesinos y ganaderos: se prohíben zonas de pasto así como la roza y siembra de terrenos marginales, por ejemplo. Todo ello sin hablar de la desaparición completa de cualquier posibilidad de contar con recursos antes a mano, como las setas o los espárragos, ahora esquilados por domingueros de ciudad en busca de su cota de naturaleza.

Esta idea de la estética natural entra en conflicto directo con los intereses culturales de las sociedades rurales y a su vez, por su diversidad, suelen enfrentar a los intereses socioeconómicos de los diferentes sectores de la comunidad local. Imaginemos los dispares intereses que pueden tener por un lado hoteleros o promotores y agricultores o cazadores por otro.

El movimiento ambientalista de finales de la década de los 80 y comienzos de la de los 90 polariza sus reivindicaciones en tres grandes focos: la reducción de la contaminación, la regeneración de los ambientes contaminados y la protección de aquellas zonas no deterioradas (ÁLVAREZ, 2002). En esta línea, la Cumbre de Río, en 1992, fija en sus propuestas finales la necesidad de intervenir en torno a los cuatro grandes problemas a los que se enfrenta el medio ambiente: el crecimiento demográfico (con un incremento de casi 100 millones de personas al año), la degradación de los suelos (a causa del modelo de producción agroindustrial), el cambio atmosférico (por acumulación de dióxido de carbono, ozono y clorofluorcarbonados) y la drástica pérdida de biodiversidad (zoológica y botánica).

La década de los noventa viene protagonizada en lo ambiental por un afloramiento y consolidación de movimientos ecologistas. Asociaciones, fundaciones, redes y partidos políticos “verdes” se hacen presentes en la vida pública de la sociedad. Los estados fomentan las políticas de gestión y conservación medioambientales y legislan las primeras normativas exigentes tocantes al equilibrio entre la producción y la contaminación de los procesos industriales. Los medios de comunicación, desde la prensa escrita a la televisión, se hacen eco de la preocupación y debate por el calentamiento global. La contaminación atmosférica, que hasta entonces acosaba casi exclusivamente a ciudades que por su densidad demográfica, orografía, tecnología de transportes, concentración de polígonos industria-

les, etc., eran propicias a un menor nivel de regeneración de sus capas de aire (Santiago de Chile, Ciudad de México, Pekín, Osaka, Bangkok, Nueva Delhi, Moscú...), comienza a preocupar a nivel mundial por el bautizado “efecto invernadero”. Aunque muy contestado y polémico, el calentamiento global se vuelve piedra angular de los debates ambientalistas de la década de los 90. La preocupación por la pérdida de biodiversidad o la destrucción de los paisajes naturales disminuye y aumenta cualquier cuestión relacionada con la contaminación atmosférica. Se justifica el valor de las selvas por su importancia para la farmacopea química y para la regulación de los ciclos del agua y la transformación del dióxido de carbono en oxígeno. Las políticas estatales se preocupan por los niveles de contaminación industrial y tejen toda una arquitectura del derecho ambiental en torno a las constricciones empresariales para emitir gases invernadero. La cumbre y acuerdo de Kioto y los debates sobre su ratificación podrían resumir de forma acertada el espíritu ecologista “anticontaminación” que rige la última década del siglo XX.

El mito de origen. Relaciones religiosas de la sociedad occidental con la naturaleza

En principio creó Dios el cielo y la tierra, y la tierra estaba desordenada y vacía, (...) y Dios dijo: produzca la tierra hierba verde, (...) produzcan los mares peces, y aves que vuelen frente a la bóveda del cielo, (...) e hizo Dios animales de la tierra según su género, (...) y creó Dios al hombre a su imagen y semejanza, varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios y les dijo: creced y multiplicaos, llenad la tierra, dominadla, vuestros son los peces del mar, las aves del cielo y todas las bestias que viven en la tierra. Y vio Dios que aquello era bueno. Y fue la tarde y la mañana, el día sexto. (Génesis 1, 1-31)

Así narraron gran parte de los pueblos semíticos el mito de origen, recogido primero en la Torah y después en el primer libro del Pentateuco, el Génesis: el hombre en el centro de la creación y ésta descrita desde su más radical dimensión utilitarista. Una narración que leída literalmente desvela un antropocentrismo que, siglos más tarde, nos resumiría a la perfección el sofista Protágoras (s. V a.C.) al dejar para la reflexión filosófica su célebre frase: “*el hombre es la medida de todas las cosas*”. Un hombre y una mujer hechos a imagen y semejanza de Dios son en su centralidad seres singularmente diferentes al resto de realidades naturales. Ninguna otra cosa es imagen de su creador, ninguna otra bestia, ave, pez o planta guarda seme-

janza con lo trascendente. Más al contrario, conforman un mundo que tiene sentido en la medida en que “está” para el hombre.¹

Sin la intención de entrar en un profuso y detallado seguimiento de los procesos culturales por los que el hombre occidental ha ido tejiendo su maraña de significaciones con la naturaleza, es evidente que la raíz judeocristiana de nuestra moderna cosmovisión del mundo ha condicionado algunas de las pautas seguidas por nuestros modelos de desarrollo, entre ellos, la concepción ciertamente utilitarista de los recursos naturales y, con la humanidad en tanto “señorío de la creación”, la justificación ética sobre su uso y disfrute contextualizado en cada esquema cultural y en cada momento histórico.

Esto no es algo absolutamente postmoderno. El papa Nicolás V (1447-1455), en su bula *Romanus Pontifex*, de 8 de enero de 1454, promete a los reyes de Portugal, en la figura de Don Alfonso de Bragança, el dominio político y moral del mundo, sus recursos y sus gentes.² Medio siglo más tarde, tras el punto de inflexión geopolítica que significó el descubrimiento de América, el papa español Borgia, Alejandro VI (1492-1503), en su bula *Inter Coetera*, de 3 de mayo de 1493, aboga por los derechos de la corona de Castilla y Aragón y proclama para los reyes españoles la posesión de: “*islas y tierras firmas halladas o por hallar, descubiertas o por descubrir, por la autoridad de Dios todopoderoso a Nos concedida en san Pedro, así como por la vicaría de Jesucristo, la cual ejercemos en la Tierra, para siempre*”. Suess (1992: 227).

Algunos científicos, como Lynn White (1967), han visto en la dimensión religiosa de nuestra percepción occidental de la naturaleza el problema matriz de la insostenibilidad ecológica de nuestro modelo industrial de desarrollo: “*El cristianismo, especialmente el occidental, es la religión más antropocéntrica que jamás haya existido en el mundo. En absoluto contraste con el viejo paganismo y con las religiones asiáticas, no sólo estableció un dualismo entre el hombre y la naturaleza, sino que además insistió en que es voluntad de dios que el hombre explote la naturaleza para sus propios fines*” (WHITE, 1967).

Esta denuncia, amplia y consolidada en el mundo científico y humanista, afirma que la religión potenció, principalmente desde la relectura del cristianismo a la luz del paradigma ilustrado, el binomio “hombre-naturaleza”: el hombre como entidad no integrante de la creación del universo, fuera de las sinergias del cosmos. En base a ideas similares, en algunas ocasiones se ha afirmado la inutilidad de intentar buscar en el cristianismo un *ethos*

adecuado para un modelo de desarrollo respetuoso con el medio ambiente y por tanto la necesidad de optar mejor por el hinduismo, el budismo o las culturas rurales de Asia si es que se requiere de una matriz ético-religiosa para realizar este planteamiento (WHITE, 1970).

Desde una perspectiva más antropológica, las críticas a la cosmovisión cristiana parten del supuesto de la noción cristiana de persona marcadamente individualista, es decir, que la misma noción de individualidad que se encuentra dentro de nuestra percepción occidental de persona impediría concebirnos como entes esencialmente vinculados con las demás formas de vida en una cosmovisión más amplia que la antropocéntrica.

En el ámbito cristiano no hubo incumbencia en la moderna ecología y sus reflexiones humanistas hasta la década de los setenta. Schaeffer afirmó a este respecto: *“la Iglesia tampoco ha hablado claro, como era su deber, a lo largo de la historia contra el abuso de la naturaleza”* (1973). De entre todas, quizás la estructura católica fue la que más fuertemente sintió el impacto de las acusaciones hechas contra el cristianismo y su lectura de la potestad del hombre sobre la naturaleza (SAAVEDRA, 2005).

A conato de estas denuncias y acusaciones, el papa Pablo VI invoca las declaraciones del Concilio Vaticano II (1962-1965) *Gaudium et Spes*³ y *Apostolicam Actuositatem*,⁴ en las que el cuidado por el medio natural comienza a ser percibido como una expresión caritativa, si bien debido a que se trata de un regalo a Dios al hombre, es decir, una posesión. Aun con estos primeros esfuerzos, algunos autores reconocieron que ninguna de las dos declaraciones afrontó expresamente el tema de la moral ecológica (ROSSI y VALSECCHI, 1986). El mismo Pablo VI, en un discurso a la FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación), en 1970, hace suyas las disposiciones éticas de los primeros movimientos de cariz ambientalista de la Iglesia católica y urge a un *“cambio radical en la conducta de la humanidad”*.⁵ Al año siguiente el mismo prelado se dirige por carta al Congreso de Juristas Católicos Italianos en Roma declarando que la creación es obra de Dios, dada al hombre para su uso y goce, y que la iglesia debe animar a los defensores de la naturaleza ante la falta de reacciones positivas de los países desarrollados⁶ (SAAVEDRA, 2005).

Es a finales de los 70 y principios de la década de los 80 cuando empieza a aparecer en el seno de la iglesia católica una mayor y más clara preocupación por la problemática medio ambiental. Unida en el caso iberoamericano a la problemática de la pobreza y el subdesarrollo, se comienza a construir todo un entramado de elaboraciones teóricas y de pastoral para

redefinir el mito de origen. Ejemplo de ello es la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrado en Puebla, en 1979, y su Mensaje a los Pueblos de América Latina, donde la preocupación por el conflicto ecológico se constata en sus documentos finales.⁷ Avanzando en la consolidación de la reflexión ético-religiosa de las cuestiones ecológicas, Juan Pablo II titula “Paz con Dios Creador, paz con toda la creación” su mensaje papal de primero de enero de 1990 para la Jornada Mundial de la Paz (SAAVEDRA, 2005). En él, apelando a su naturaleza moral, anima no sólo a apoyar las reflexiones teóricas sino a respaldar las acciones prácticas que se tomen para evitar el deterioro ambiental.⁸

Uno de los primeros y más significativos esfuerzos ecuménicos que han tratado la crisis ecológica y su dimensión moral fue la Conferencia Mundial del Consejo de Iglesias celebrado en Ginebra en 1979. En el punto 12 de sus lecturas preparatorias se puede seguir el interés del encuentro por el deterioro medioambiental.⁹ En la misma conferencia, tres de sus ponentes hablaron directamente de ecología y moral: Carl Birh: “De la naturaleza, la humanidad y Dios en la perspectiva ecológica”; Gerad Lidke: “La solidaridad en el conflicto” y Vital Vow: “Visión cristiana en el mundo de la insostenibilidad ecológica” (SAAVEDRA, 2005).

Aunque son muchos los posicionamientos católicos y protestantes, pocos encontramos a lo largo de la década de los 80 y principios de la de los 90 en los que desde la teología o la pastoral se reinterprete la dimensión dualista “hombre-naturaleza” que describe el mito de origen y se acepte la creación como realidad con valor y derecho intrínsecos desligados de la humanidad, idea más cercana a la moderna ética y moral ecológicas de finales de los 90 y principios del nuevo siglo; más al contrario, la sutil reformulación del mito de origen se esfuerza por situar a la religión y a sus agentes en el foco de discusión ambiental.¹⁰

En la línea de estos esfuerzos por resituar la religión en el campo de la reflexión ecológica, Juan Pablo II, en su Encíclica *Evangelium Vitae*, de 25 de marzo de 1995, sostiene: “*El hombre, llamado a cultivar y custodiar el jardín del mundo (Gn. 2, 15), tiene una responsabilidad específica sobre el ambiente de vida, o sea, sobre la creación que Dios puso al servicio de su dignidad personal, de su vida, respecto no sólo al presente, sino también a las generaciones futuras. Es la cuestión ecológica que encuentra en la Biblia una luminosa y fuerte indicación ética para una solución respetuosa del gran bien de la vida, de toda vida. (...) La limitación impuesta por el mismo Creador desde el principio (...) muestra claramente que, ante la naturaleza*

visible, estamos sometidos a las leyes no sólo biológicas sino también morales, cuya trasgresión no queda impune”.

El no cuestionamiento de la dualidad natural y los esfuerzos por exigir la reflexión moral en el seno del debate ecológico posicionan el capital ético de la religión y más allá, el orden místico de la naturaleza, en el campo de la ecología no sólo como disciplina científica y humanística sino también como realidad del cotidiano social.

Secularización y el encantamiento de la ecología

Secularización y el desencanto del mundo

Autores como Thomas Berry y Thomas Clake (1997) han presionado sobre la urgencia de reabrir el clásico debate teológico sobre la naturaleza y la gracia, precisamente por ser este punto de unión entre la creación, el hombre y Dios el que puede hacer visualizar en la postmodernidad la necesidad de la religión. Reflexionar de nuevo sobre este cruce de naturaleza, de humanidad y de divinidad puede hacer ver, a la luz de la fe, la implicación que Dios tiene en el contexto de la sociedad de la información y del conocimiento. En definitiva, Berry y Clake advierten de la importancia creciente de la ecología y la posición central que comienza a ocupar la conciencia ecológica en gran parte de la sociedad secularizada para resituar a Dios en la postmodernidad a través del ambientalismo. Así se niega la posibilidad de exclusión de la religión del nuevo campo al tiempo que se incorpora la iglesia a los debates ambientales de aspectos técnicos, científicos, políticos, económicos, sociales y filosóficos.

Rodrigo López (2000), en la misma línea de pensamiento, afirma que para deconstruir la racionalidad capitalista posmoderna y dirigirnos hacia una nueva racionalidad ambiental, dentro del más amplio marco de un paradigma ecológico, hay que potenciar un sistema axiológico que defina los valores que, a su vez, guiarán las acciones concretas. Es este ámbito en el que, según López, la religión puede ofrecer un criterio diferencial para una acción ecológica de un profundo calado cultural. Ello a su vez permitiría hacer realidad lo que podría pasar por una mera especulación teórica sin fundamento práctico ni aplicación política.

La crisis ecológica significa una quiebra en la concepción del mundo. Lo que en la conciencia colectiva era evidente, ahora es sometido a discu-

sión. Nuestro modelo de desarrollo se sustenta sobre la concepción de dos infinitos: la teoría económica del crecimiento ilimitado en contraposición a las tradiciones económicas del manejo de la precariedad, y el infinito del futuro lineal en detrimento de las cosmovisiones históricas de un todo sincrónico y circular. La conciencia de crisis reconoce que los recursos tienen límites, puesto que no todos son renovables, y que el crecimiento indefinido es imposible porque posee la vocación de la expansión universal globalizadora en la que no hay cabida a la diversificación en las lógicas del sistema.

El modelo de sociedad y el sentido de la vida que las sociedades occidentales proyectaron para sí, al menos desde los últimos 400 años, lleva viviendo una crisis ecológica desde hace, al menos, 30 años. El modelo que, en gran parte de lo cotidiano, responde a la importancia de acumular un gran número de medios de vida, de riqueza material, de bienes y servicios, ha hecho suya para comprenderse y dotarse de sentido la teoría de la maximización del beneficio con el mínimo de inversión en el más corto espacio de tiempo. En esta práctica cultural, la agencia se entiende a sí misma como una realidad *sobre* las cosas, disponiendo de ellas, y nunca *junto a* las cosas, como parte integrante de una comunidad mayor. La conciencia de esta crisis, que toma cada vez mayor difusión, se enmarca en el conjunto de otros cambios o transfiguraciones sociales como la de la secularización de la sociedad posmoderna. En este sentido, Joan Estruch (1994) apunta cuatro mitos de la secularización: (1) La secularización expresa la creciente decadencia de la religión y apunta a su próxima desaparición. (2) La secularización refleja el proceso de progresiva mundanización de lo religioso. (3) La secularización es un proceso de autonomización y de independización de la sociedad frente a lo religioso. (4) La secularización es una desacralización del mundo.

La simple inclusión de la dimensión moral en el “omnipresente” debate ecológico inhabilita el proceso radical de secularización, al menos, en lo literal de sus bordes conceptuales, y da la razón a Joan Estruch cuando habla de la necesidad de entender nuestro mundo de una forma desacralizada (una de las funciones ideológicas de la secularización). Esta categoría de pensamiento permite justificar el desarrollo de nuestro modelo sin entrar en contradicción con sus propias raíces reflexivas y científicas, al tiempo que posibilita una nueva maraña de relaciones entre posiciones antagónicamente enfrentadas (ciencia/religión) y que ahora entran a formar parte del mismo juego, en el mismo tablero. Las grandes dimensiones de la ecología como campo postmoderno debilitan las fronteras del propio campo ha-

ciendo más fácil la entrada de nuevos discursos, como el religioso (aunque quede velado tras el moral). Estas entradas dan pie a nuevos debates en pos de establecer nuevos límites de mimetización primero y de diferenciación después.

Siguiendo las reflexiones de Gellner (1998), el cierto agotamiento y extenuación que parece suponer el conocimiento exhaustivo, microscópico y macroscópico, de la realidad crea en la sociedad un desencantamiento del mundo. Imaginemos el grado de conocimiento de la realidad material que supone ser conscientes de nuestra proximidad genética con el gusano de seda, la capacidad de los agujeros negros para atraer y absorber la luz, la función del ozono y el dióxido de carbono en el efecto invernadero, la agresividad del cáncer de hígado, los avances de la informática y la biotecnología, tener imágenes del fondo de los mares o de los rincones más inhóspitos del universo... Aunque de lógica racional y científica, nuestra memoria cultural ha dejado ocupar, y aun lo hace, un importante lugar a discursos y explicaciones de la realidad no necesariamente de corte positivista: *“Hay que ir donde a uno lo curen, y ya está. Va uno al médico y no te cura o te cura pero no del tó y claro, hay que estar a bien con estas cosas que siempre te pueden servir (...) Cuando te entra algo que no sabes ni de dónde te viene, te tienes que agarrarte a tó, que tó ayuda de una manera o de otra, ¿no?”*.¹¹

La comprensión casi milimétrica de la realidad y de sus procesos se enfrenta duramente a la dimensión más pragmática de la fe en lo inmaterial, es decir, a la esperanza y al descanso en lo resoluble. El desencantamiento del mundo vendría marcado por la desaparición de espacios no explicable a través de la lógica racional, por la desaparición de cualquier tipo de símbolo no científico en el sistema de interpretación de la realidad.

A través de la secularización, la sociedad busca ranuras a estas explicaciones milimétricas e infalibles del mundo, que funcionan como estructuras rígidas. Este momento secular supone dejar atrás la jaula de hierro por la jaula de goma, según conceptualiza Gellner (1998). La jaula de hierro o el mundo de las medidas rígidas y positivistas que no dejan al hombre occidental resquicios a las dudas de salvación están basculando hacia una jaula de goma, más *“personal, cálida, humana, inteligible”* (GELLNER, 1998: 176), en la que se puede vivir conforme a las normas marcadas pero que sin embargo permite soñar y esperanzarse con mejores horizontes.

Así la secularización, más que el derrumbe de lo religioso parece mostrarnos una reorganización de las creencias en el seno de una sociedad donde éstas, por la propia dinámica social, parecen quedar obsoletas en

sus formas, convirtiéndose en motor de insatisfacción ante las expectativas marcadas. Habida cuenta de ello, un reajuste en las fronteras y contenidos de lo religioso permite el *aggiornamento* de lo sagrado y por tanto una solución a la búsqueda constante por satisfacer algunas de nuestras necesidades cotidianas: *“Apliquemos la jaula de hierro a la esfera quizá menguante del conocimiento profesional, especializado y manipulativo; entonces nuestro tiempo de ocio, cada vez mayor, podrá pasarse a en un mundo felizmente reencantado, aun cuando no lo tomemos demasiado seriamente al afrontar graves decisiones en el mundo real”* (GELLNER, 1998: 176).

Hambre de religión y paradigma global

Este “desencanto con el desencanto” lleva a apostar por movimientos que aseguren la posibilidad de esferas simbólicas e intangibles capaces de albergar percepciones de la realidad que alimenten el cupo de la “inexplicabilidad”,¹² que permitan percibir el mundo a través de sistemas de comprensión y explicación sutilmente diferentes a los legítimos desde la institución científica y la maquinaria burocrática. El hastío por el desencanto del mundo desemboca en lo que, en palabras de Ferrarotti (1993: 287), puede definirse como *“hambre por lo sagrado”*. Esta querencia es una pulsión por la necesidad de campos de acción y percepción que, incrustados en las lógicas racionales, den legitimidad a sus disposiciones, permitan albergar espacios maleables por lo sagrado y sus hierofanías y, en consonancia con la dinámica social, posibilite dimensiones de salvación personal a través de la acción individual y colectiva. Así, partiendo de la preocupación ética de responsabilidad para con la creación, la ecología ha abandonado su primer estadio (bajo la forma de movimiento “verde” o de protección y conservación de especies en extinción) y se ha transformado en una crítica radical del modelo legitimado. Este modelo, ahora, en lo religioso y a través de la moral ecológica, permite una vía de redención práctica, cercana y tangible a la vez que se encanta por la reflexión ética de la inviolabilidad de toda forma de vida, entorno, paisaje, ecosistema, *terra mater*.

De esta revisión de la Gaia aparece una nueva comprensión de la historicidad del universo y de la naturaleza. La historia no sería entonces privilegio exclusivo de los seres conscientes sino del mismo hecho de la cosmogénesis y su proyección diacrónica. Se derriba así en el proceso de secularización la separación rígida entre naturaleza e historia, entre mundo

natural y cultura. El reconocimiento de una moral intrínseca a los seres vivos y un escrupuloso respeto a los medios en que interaccionan posibilita a la religión hacerse presente en un campo donde ética y principios científicos convergen sus sinergias.

Se ve así la religión, y muy concretamente la religión de Iglesia, en un marco de valores y acciones que no sólo le ofrece la posibilidad de superar su ancestral enfrentamiento con la ciencia sino que exige a su favor una conciencia basada en ambos pilares. El paradigma global, según Genésio Darci (5, 1996), tendría que abarcar, para hacer justicia a esta nueva concepción de la Gaia, seis ámbitos de acción: la ecotecnología, la ecopolítica, la ecología social, la ecopsicología, la ética ecológica y la ecología profunda.

Por un lado, la ecotecnología tendría que primar el desarrollo de técnicas y procedimientos que tendiesen a preservar el medio ambiente o a disminuir los efectos no deseables sobre las poblaciones y la naturaleza. Se entiende así la tecnología como una herramienta igualmente útil tanto para destruir el planeta como para ayudar a salvarlo. Todo se resumiría en apostar por la soluciones tecnológicas de equilibrio. Por otro lado, como detrás de todo proyecto tecnológico hay una iniciativa política, la ecopolítica asumiría la tarea de implementar estrategias de desarrollo sostenible que garantizase el equilibrio de los ecosistemas, incluyendo los sistemas económicos y laborales, con una vocación transgeneracional. Por lo general suelen encontrarse límites bastante duros en el ámbito de la política ecológica. Aquí más que quizás en cualquier otro, se sitúa la tensión entre el desarrollo y la preservación de la naturaleza.

Por su parte, la ecología social y la ecopsicología deberían potenciar la necesidad de interdependencia de las comunidades sociales con su medio natural hasta el punto de dar un paso más allá y construir una cosmovisión en la que las relaciones no dejasen entrever sistemas diferenciados sino niveles de intercambio de una estructura compartida que fuese referente de identidad cultural y elemento de reflexión y percepción de lo natural como integrante del nosotros y el yo. La ecología social y la ecopsicología tendrían que potenciar la internalización de las relaciones con la naturaleza hasta el punto en que las posiciones <padre, madre, amigo> o <agua, cielo, ecosistema> interactuasen describiendo categorías cuyos límites ecológicos fueran los del mundo comprensible por el pensamiento.

Por último, la ética ecológica debería plantearse como antesala a la ecología profunda, como el ensayo y práctica de valores de un modelo que tomase forma definitivamente en términos de paradigma global. La ética

ecológica plantearía el cariz utilitarista y antropocéntrico del modelo de desarrollo y abogaría por el reconocimiento del valor del restante conjunto de vidas¹³ y sus medios de interacción. Finalmente, la ecología profunda tendría que plantear la crisis radical del modelo hegemónico, de las relaciones más determinantes de nuestro modo de vivir.

Así, para este paradigma, la actitud de estar *sobre y por encima* de todo, es la causa principal del deterioro medioambiental y la actual conciencia ecológica de crisis. Esta pedagogía de la razón ecológica alienta el cambio en los valores normativos de la estructura social y apoya la crisis de la conciencia para ofrecer a continuación una batería de valores no enfrentados a la raíz de nuestra matriz cultural.

Esta apuesta sería complementaria en sus supuestos fundamentales y estaría directamente conectada con una tradición religiosa cuyo decálogo moral (con un alto valor simbólico), revisado, pudiese fortalecer su dimensión ética al tiempo que cargar de encantamiento misterioso la realidad más profana de la ecología.

Ecología y reordenamiento del capital religioso

Re-lecturas desde la moral ecológica

En primer lugar, debemos subrayar que la moral ecológica implica con claridad una redefinición de la moral. Tradicionalmente, la moral se ha venido ocupando de los valores y las normas propias del ser humano, principalmente del individuo y la comunidad religiosa. La pregunta por lo bueno y lo malo y su proyección en la felicidad o la justicia ha estado circunscrita en la acción social. La moral ecológica supera claramente estos límites de las relaciones sociales y del hombre con el Misterio para ampliarse a su relación con los animales y el entorno natural, no desde la visión antropocéntrica sino desde el posicionamiento cosmocéntrico. Y en el caso de los creyentes, la relación de todo ello con una existencia trascendente e incommensurable interior y exterior a la creación: Dios.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, hay una redefinición de los modelos de relación con la naturaleza y los seres vivos. La división tradicional entre el sujeto moral y la naturaleza comienza a desdibujarse, de forma y manera que nuestros comportamientos directos e indirectos con el medio ambiente pueden ser sometidos a juicio moral y no

sólo ético. Desde la aparición de la moral ecológica, la reflexión no se puede hacer de modo aislado sino que se vuelve necesario el juicio moral desde lo integrador y lo sistémico.

Al igual que la ética ambiental, la moral ecológica comparte una triple problemática en lo tocante a lo internacional, a lo intergeneracional y a lo interespecífico. Las fronteras se convierten en obstáculos de aplicación de valores cuyo no cumplimiento afecta negativamente al entorno y comunidad social externa a esas fronteras (efecto invernadero, lluvia ácida, capa de ozono, etc.). Para la moral ecológica, el estado-nación es un espacio estratégicamente pequeño y limitado. Tanto la moral como la ética ecológicas necesitan estructuras sociopolíticas más extensas y representativas que los modernos estados nación. La moral y la ética ecológica, hijas de su época, necesitan plataformas globalizadas para cumplir su función transnacional.

Por otro lado, la moral ecológica debe hacer frente a la competencia intergeneracional. Los intereses de una generación pueden enfrentarse a los de su generación futura, colocando en un débil precipicio la primera a la segunda. Más allá del *sincronocentrismo*, el debate moral se sitúa en el conflicto de valores que supone tanto la imposibilidad de subsistencia de las generaciones futuras como el ajuste en el desequilibrio de poder que supone la posibilidad de decidir por futuros seres humanos que no pueden decidir por sí mismos al no existir aquí y ahora. Hans Jonas (1995: 27), a través de su filosofía política, ha intentado superar este conflicto elaborando un principio de la responsabilidad en los siguientes términos: *“obra en tu vida de tal manera que no pongas en peligro la continuidad indefinida de la humanidad sobre la tierra”*.

Por último, el conflicto interespecífico es aquél que afecta a la relación del hombre con el resto de las especies y la biosfera en su conjunto. En el caso de la moral ecológica, por la implicación del mito de la creación, el hombre sigue apareciendo residualmente como un ser diferenciado del resto del orden natural: *“La creación constituye al hombre en alguien que debe ejercer dominio fielmente en el nombre de Dios. El hombre es un mayordomo a quien Dios confía toda la creación, debe usarla, ejercer señorío sobre ella y rendir a Dios cuenta de lo que ha recibido”* (MENDOZA, 1974). Sin embargo, pueden encontrarse referencias en los textos bíblicos que abren puertas a la reflexión religiosa del respeto por la naturaleza en un más elevado estado de igualdad, y que a la postre, pueden ofrecer a los creyentes herramientas de fe para la práctica cotidiana: *Lo mejor de las cosechas era ofrecido a Dios*

como una oración de gratitud (Dt. 16, 13-16 y Lv 23, 33-44). Lo menos que el hombre puede hacer es ofrecer lo mejor de la naturaleza a su Hacedor, ya que comparte con ella el milagro de ser creados, recibir cuidados y esperar la redención futura (Ro. 8, 18-26)” (DUSSÁN, 1985; SAAVADRA, 2005).

Cuando teólogos como Mendoza, Dussán o Croatto (1986), se acercaban en los años 70 y 80 a la reflexión ecológica, todavía la rémora antropocéntrica del génesis se hacía fuertemente presente. Con posterioridad, nuevos modelos de proximidad a la ecología favorecieron la lenta pero segura entrada de la religión en el campo del ambientalismo. Un ejemplo de estas plataformas fue la figura y obra de San Francisco de Asís. Este santo medieval (s. XIII) supone, dentro del pensamiento ecomoral, un referente de legitimación ética y por tanto un elemento de poder dentro del campo ambiental.

Para el franciscanismo ecológico, la torpeza y el egoísmo de una importante parte de la sociedad occidental ha puesto al planeta en una situación de crisis ambiental que no remitirá hasta que no se vea desechada la idea de que la naturaleza está únicamente al servicio del hombre, de su realización material y su modelo consumista de desarrollo. No remitirá hasta adoptar nuevos referentes de identidad más acordes con una condición humana construida sobre los pilares cristianos tradicionales, enriquecidos a su vez por un contemporáneo y revivificador respeto al medio ambiente: *“El sentido de hermandad de Francisco lo llevaba a llamar hermano o hermana a todas las criaturas (hermano sol, hermana luna, hermano lobo, hermana alondra,...), tratando de respetarlas, y así a los frailes encargados de hacer leña les pedía que no cortasen todo el árbol, para que pudiese echar brotes, cuando iba por los caminos retiraba los gusanos para que nadie los pisase, cuando veía que alguien llevaba un animal para venderlo, lo compraba y lo dejaba en libertad. Francisco era un ecologista militante, por lo tanto defensor de la vida en cualquier circunstancia. Su “Cántico de las criaturas” es el texto donde mejor podemos observar sus sentimientos hacia todas las cosas vivas”*. Grupo de Reflexión Cristiana “Fray Pacífico de la Poblatura (1985: 181).

Para el grupo de reflexión cristiana que prepara esta comunicación, el proyecto de vida debe pasar por construir un vínculo común con todas las criaturas a través de Dios. Como consecuencia de esta posición, ya aparecen perfiles prácticos de acción cotidiana para el estilo de vida de los creyentes con inquietudes ecológicas: *“1) pobreza, 2) sobriedad en la comida y en la vivienda, 3) trabajo voluntario y 4) minoridad”*, inspirados a su vez en la regla franciscana. La idea, así transmitida, no reflejaría tanto una doctrina cuanto una actitud alternativa que, para enfrentarse a las cuestiones del

presente y futuro ecológico más cercano, cogiese de la tradición humanista cristiana, reinterpretada, referentes éticos para la toma de decisiones.

Esta actitud ciudadana permitiría a la religión superar el *impasse* histórico con la ciencia, con las raíces racionalistas de la disciplina ecológica y con la ética de tradición laica. El encantamiento de los elementos ecológicos, la potenciación de lo romántico, por mágico, por sustancialmente diferente, de los paisajes, de los ríos, de los mares, de las montañas, de los bosques,..., posibilita un campus religioso como esfera diferenciada. La donación, percepción e interpretación de los elementos que tomamos por ambientales como de un especial encanto autónomo constituyen la ranura de entrada en el campo ecológico de la moral como capital y de la religión como discurso.

Neocosmovisión, límites y movimientos en el campo

La ecología no trata únicamente de las cuestiones relacionadas con lo verde o las especies en extinción. La ecología supone un paradigma nuevo, es decir, una forma de organizar el conjunto de relaciones de los seres humanos entre sí, con la naturaleza y con sus sentido en este universo. Ella inaugura una nueva alianza con la creación, alianza de veneración y de fraternidad (BOFF, 1996, p. 1).

De esta forma define Leonardo Boff, teólogo de la liberación, la neocosmovisión que asegura significar la ecología. Este autor defiende la capacidad de la cultura para diseñar en cada giro histórico una cosmovisión y en cada reflexión profunda en momento de crisis una cosmogénesis posible. Sin olvidar aquella máxima latina de “*cultura non facit saltus*”, que nos devuelve a la realidad de la linealidad tradicional de nuestros presupuestos socioculturales, Boff sostiene la posibilidad de un proyecto racional y profundamente ético que conecte con la armonía del universo a través de una gran narración cosmológica: una nueva neocosmovisión.

Para cimentar las bases de este paradigma, el autor nos señala el entramado cultural de algunos grupos amazónicos como los Caiapós, de Zure o los Guaraúnos y los Aruacos del Orinoco venezolano. Su economía, su organización social, su sistema político o su sistema de símbolos son tenidos en cuenta para diseñar un paradigma enriquecido desde “lo étnico”, con una cierta dimensión evocativa. Su descripción amalgama una serie de conceptos como primitivismo, desarrollo sostenible, pacha mama, humanidad, divinidad o inconsciente colectivo de forma y manera que puede perci-

birse la posibilidad de un proyecto radical que conecte el pasado, presente y futuro de la creación con el hombre postmoderno. De esta forma, los actores pasan a ser partícipes de la creación, no señores de ella. El status superior vacante por el hombre pasaría a ser ocupado únicamente por las fuerzas inmanentes del cosmos.

Véase que esta antimetafísica de la cosmogonía ecológica acerca cuanto aleja la idea de Dios. Hace presente lo trascendente en la materialidad de la naturaleza al tiempo que sigue reservando un especial lugar inalcanzable para el Misterio. Parece dotarse a sí misma de la previsión de agotamiento a la que se puede llegar por un Dios como el cristiano, alejado de la realidad mundana e imperceptible, sin volverlo tampoco demasiado terrenal al hacerlo presente, experimentable y cuasi-finito.

Es cierto, por el contrario, que esta idea de la neocosmovisión ambiental no es una innovación de la teología ecológica sino que había sido planteada ya ampliamente en términos de necesidad de un proyecto ecosistémico integrador, por famosos ecólogos entre los que podríamos citar pioneros de la ecología norteamericana, como el padre de la Ecología Humana: Julian Steward (1956); de la ecología española, como Ramón Margalef (1974); o más recientemente de la ecología argentina, como Alejandro Malpartida (1995). Lo interesante de la contribución de los pensadores de (desde) la religión, en especial de los católicos y los de la liberación, es la introducción de la dimensión mística en un campo pre-existente y definido en términos científicos y racionales: la ecología. Y sin embargo, lo plantean de forma que el capital religioso se inmiscuye en las reflexiones ecológicas hasta que el valor moral adquiere una consideración tal que su peso en las acciones ambientales justifica la presencia y necesidad del discurso religioso. Como sostiene Manuela Cantón (1999): *“la importancia de las nuevas adhesiones religiosas en los procesos de construcción de las identidades colectivas, no es decididamente un fenómeno contramoderno”*.

Simplificándolo, estamos habitados a ver por lo general cómo los movimientos de adhesión religiosa lo realizan actores individuales, que se suman a movimientos religiosos concretos. El sentido del movimiento de adhesión lo marcan individuos concretos, de comunidades concretas que deciden adscribirse a un grupo religioso concreto. La adhesión parte en último término de los agentes para y hacia la estructura. En el caso que nos ocupa, el de la adhesión de la religión a la ecología, el sentido del movimiento de adhesión es distinto. Se trata de toda una gestión de capitales la que se adhiere a un espacio bien cargado ya de poderes, luchas y metas. Se trata de

todo un campo el que se adhiere a otro para llegar al agente. La conciencia ecológica de la sociedad postmoderna se sitúa básicamente en el campo del ambientalismo, y es la religión aquí, a través de sus gestores, la que pone en juego una serie de capitales válidos para hacerse presente en los límites del espacio donde se encuentran los agentes sociales, en definitiva, una estrategia en la pastoral de almas.

Reflexiones finales

Aseguraba Bourdieu: *“El campo es escenario de relaciones de fuerza y de luchas encaminadas a transformarlas y, por consiguiente, el sitio de un cambio permanente. (...) Todo campo constituye un espacio de juego potencialmente abierto cuyos límites son fronteras dinámicas, las cuales son objeto de luchas dentro del mismo campo”* (BOURDIEU y WACQUANT, 1995: 69). La ecología como campo responde en su dinámica a lo formulado por el pensador francés. El nacimiento de una conciencia ambiental es reflejo de una revisión del modelo de desarrollo. Lo incuestionable hasta hace a penas 30 años comienza a sufrir fuertes contestaciones no sólo desde los sectores especializados, y especialmente interesados, sino desde un abrumador y en aumento porcentaje de la población.¹⁴ La ostentación de un paradigma social de producción de subjetividades sobre la idea económica de bienes ilimitados empieza a vislumbrar fisuras en su incuestionabilidad. Hay cada vez un mayor calado del discurso ambiental sobre la limitación de los recursos. Una maquinaria de desarrollo sobre la base de energías fósiles y minerales se muestra a todas luces finita y agotable.¹⁵ El análisis de la evolución de ciertos indicadores biológicos y geológicos dan pie al diseño de modelos de predicción nada halagüeños.

Un campo de capitales, el ecológico, que ve la luz y se formula en la biología, se dilata y comienza a formar parte de otras esferas de las ciencias naturales. Su éxito epistemológico es debido en gran medida a la adhesión no sólo de científicos físico-naturales sino de humanistas y científicos sociales que ven en la ecología una plataforma que permite explorar nuevos ámbitos de reflexión así como acercarse a sus objetos clásicos de estudio de una forma distinta, un acercamiento “desde” enriquecido con una aproximación “a través de”. Se conforma así un campo cuyos vastos límites complejizan las estrategias de lucha por el poder que otorga la legitimación, el dominio de los capitales o la producción de subjetividades. Un campo cuyo

amplio seguidismo y adhesión de conciencias incrementa exponencialmente la potestad y la supremacía simbólica de quien ostente la capacidad de dominio sobre el resto de voces presentes. Una lucha por el privilegio de los dominios en un juego en el que la patrimonialización del poder sobre el caudal de significados aparece trascendental, como en cualquier otro campo, para reordenar y dotarse a sí mismo de los bienes que éste sea capaz de producir.

La palabra ecología entra en el día a día de los hogares. Los medios de comunicación nos acercan los debates sobre el cambio climático y la pérdida de biodiversidad, y las normativas legales comienzan a regular la dimensión ambiental de nuestra vida doméstica, laboral y de ocio. ¡Recicla!, ¡respete el medio ambiente!, ¡no a los transgénicos!, ¡desarrollo sostenible!, ¡pequeños no, gracias! Estos son algunos de los eslóganes e ideas de “lo verde” que se cuelan por los recovecos de nuestro cotidiano, que dejan de pertenecer a la esfera científica de los gabinetes universitarios para entrar de lleno en los esquemas culturales.

La adhesión de conciencias, hace del campo ecológico una esfera rebuscante de almas postmodernas. La fuga de creyentes que la secularización de la religión de Iglesia experimenta se contrapone al incremento y la aparición constante de nuevas asociaciones y fundaciones medioambientales. Los creyentes pueden ahora reformular su fidelidad, que deja de estar unilinealmente enfocada hacia los púlpitos y redirigirse hacia preocupaciones más cercanas a la experiencia cotidiana. Los creyentes comienzan a ser fieles así a otras creencias, no necesariamente de doctrina eclesiástica.

El sustrato religioso de la concepción occidental de naturaleza como creación divina guarda en su recámara el embrión del encantamiento. La raíz científica de la ecología adolece de conmensurabilidad, de finitud, de un conocimiento exhaustivo que no permite una visión velada que conecte ecología con referentes místicos. El desencantamiento del mundo, provocado por la minuciosidad científica, se enfrenta a la más profunda dinámica cultural por la que nos sentimos atraídos por dimensiones inexplicables, insondables, inenarrables, objeto de múltiples posibilidades de experiencia cargadas de un “no sé qué”, interpretado en clave de curiosidad, querencia o atracción.

La necesidad de un discurso que vele la realidad y la transmute en encanto abre las puertas a la presencia religiosa.¹⁶ La existencia de una ética ambiental, como fundamento de la acción ecologista, hace lo propio con la moral. Y la presencia cada vez más multitudinaria de almas postmodernas

involucradas en la ecología invita a la pastoral de Iglesia a esforzarse por elaborar nuevas técnicas que les haga llegar al redil.

La ecología se convierte así en un campo donde confluyen múltiples intereses religiosos. La Iglesia entra en el campo de lo ecológico con el capital moral de sus mitos reformulados y, a través del discurso religioso, se instala en el dominio del encantamiento. Así, la secularización permite a la religión de Iglesia diluirse y hacerse presente en nuevas conciencias que se autoproclaman laicas. Este hecho evita a su vez la tensión de la paradoja de pertenecer a un campo secular que está naturalizando enfoques religiosos, es decir de estar tomando parte en el proceso del encantamiento de la ecología.

Esto nos permite apreciar cómo los campos están delimitados por fronteras flexibles y permeables a la vez que llenos de referentes transformables en nuevos discursos, según la dinámica de los grupos de poder y su necesidad de estar presentes y tener capacidad de decisión. De igual forma podemos comprobar cómo la secularización no determina una desaparición de la conciencia religiosa sino una reorganización de sus capitales, que transformados encajen con mayor facilidad en las estructuras de pensamiento y en las percepciones que los creyentes tienen sobre el mundo.

Notas

- ¹ Bateson (1972) exponía esta idea con meridiana claridad: *“Si ustedes colocan a Dios fuera del universo, en aras de su creación, y si ustedes cuentan que han sido creados a su imagen, entonces ustedes se considerarán, de un modo totalmente lógico, como exteriores a las cosas que les rodean, e incluso opuestos a ellas. Y como ustedes se apropian de todo lo que pertenece al espíritu para ustedes solos, pensarán que el mundo que les rodea se encuentra totalmente privado de este espíritu, y que, por tanto, no tiene derecho a ninguna consideración moral o ética. El medio ambiente parecerá que les pertenece para el único objetivo de ser explotado por ustedes. Así, pensarán que la unidad de supervivencia estará compuesta por ustedes mismos, por sus semejantes y por sus prójimos”*.
- ² *“Nos, pensando con la debida meditación en cada una de las cosas indicadas, concedemos facultad plena y libre para invadir, conquistar, combatir, vencer y someter a cualesquiera sarracenos y paganos y otros enemigos de Cristo, en cualquier parte que estuvieren y a los reinos, ducados, principados, dominios, posesiones y bienes muebles e inmuebles tenidos y poseídos por ellos; y reducir a servidumbre perpetua las personas de los mismos, y destinar para sí y sus sucesores y apropiarse y aplicar para uso y utilidad suya y de sus sucesores los reinos, ducados, condados, principados, dominios, posesiones y bienes de ellos. Obtenida esta facultad, el mismo rey Alfonso posee esta guisa, justa y legítimamente, las islas, tierras, puertos y mares, los cuales corresponden y pertenecen por derecho al rey Alfonso y a sus sucesores”*. Suess (1992: 227).
- ³ Constitución Apostólica *Gaudium et Spes*. Cap. 39, 53 y del 64 al 69. Documentos del Concilio Vaticano II. Santa Sede, 1965. Ciudad del Vaticano.

- ⁴ Decreto Canónico *Apostolicam Actuositatem*. Cap. 7. Documentos del Concilio Vaticano II. Santa Sede, 1965. Ciudad del Vaticano.
- ⁵ Discurso de S.S. el Sumo Pontífice Pablo VI a los miembros de la FAO. Santa Sede, 1970. Ciudad del Vaticano.
- ⁶ Mensaje de S.S. el Sumo Pontífice Pablo VI a los participantes del XXII Congreso de Juristas Católicos Italianos celebrado en Roma. Santa Sede, 1971. Ciudad del Vaticano.
- ⁷ “*Si no cambian las tendencias actuales, se seguirá deteriorando la relación del hombre con la naturaleza por la explotación irracional de sus recursos y la contaminación ambiental, con el aumento de graves daños al hombre y al equilibrio ecológico, (...) de modo que el dominio, uso y transformación de los bienes de la tierra; de la cultura de la ciencia y de la técnica, vayan realizándose en un justo y fraternal señorío del hombre sobre el mundo, teniendo en cuenta el respeto de la ecología. El agotamiento de los recursos naturales y la contaminación del ambiente constituirán un problema dramático*”. Comisionado Apostólico Latinoamericano (1979).
- ⁸ “*Ante el extendido deterioro ambiental, la humanidad se da cuenta de que no se puede seguir usando los bienes de la tierra como en el pasado. La opinión pública y los responsables políticos están preocupados por ello, y los estudiosos de las más variadas disciplinas examinan sus causas. Se está formando así una conciencia ecológica, que no debe ser obstaculizada, sino más bien favorecida, de manera que se desarrolle y madure encontrando una adecuada expresión en programas e iniciativas concretas. No pocos valores éticos, de importancia fundamental para el desarrollo de una sociedad pacífica, tienen una relación directa con la cuestión ambiental. La interdependencia de los muchos desafíos, que el mundo actual debe afrontar, confirma la necesidad de soluciones coordinadas, basadas en una coherente visión moral del mundo. Para el cristiano tal visión se basa en las convicciones religiosas sacadas de la Revelación. Por eso, al comienzo de este Mensaje, deseo recordar la narración bíblica de la creación, confiando que aquellos que no comparten nuestras convicciones religiosas puedan encontrar igualmente elementos útiles para una línea común de reflexión y de acción. Es evidente que una solución adecuada no puede consistir simplemente en una gestión mejor o en un uso menos irracional de los recursos de la tierra. Aun reconociendo la utilidad práctica de tales medios, parece necesario remontarse hasta los orígenes y afrontar en su conjunto la profunda crisis moral, de la que el deterioro ambiental es uno de los aspectos más preocupantes*”. Mensaje de S.S. Juan Pablo II “Paz con Dios Creador, paz con toda la creación”, para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz. Santa Sede, 1 de enero de 1990. Ciudad del Vaticano. Por su extensión, en el texto del mensaje se subrayan las claves del discurso: el reconocimiento de la crisis ecológica, la necesidad de reflexionar científicamente, actuar socialmente y profundizar en su dimensión moral. Véase cómo ya desde la cúpula eclesial hay un esfuerzo por re-situar a la religión en el marco legitimado de la decisión ambiental.
- ⁹ “Fe, Ciencia y Futuro. Lecturas preparatorias para la Conferencia Mundial del Consejo de Iglesias”. Documentos de la Conferencia Mundial del Consejo de Iglesias. Ginebra, 1979.
- ¹⁰ Documentos de la Conferencia Mundial del Consejo de Iglesias. Ginebra, 1979.
- ¹¹ Comentario recogido a un informante tipo en Villablanca (Huelva, España), en el transcurso de una entrevista sobre curandería tradicional. 12/11/2005.
- ¹² Aunque se podría usar “incomprensibilidad”, la esfera a la que nos referimos gestiona más lo inexplicable que lo incomprensible. Muestra de ello serían las señales divinas, que si bien son interpretables y comprensibles, suelen más bien moverse en el terreno de lo inexplicable. El caso de la tradición profética o el pasaje de la zarza ardiente de Moisés serían ejemplos de ello.
- ¹³ Es interesante exponer aquí la difícil paradoja que este punto conlleva hoy en el debate ambientalista. Defender en un mismo nivel de consideración a todas las formas de vida inha-

bilita la reflexión ética sobre la proyección de la humanidad en el planeta, pues como seres vivos, cerramos nuestro ciclo vital consumiendo una energía que en muchos casos se consigue directamente a costa de otras formas de vida. Es más, tal nivel de igualdad plantea en la teoría lo que es una falacia en la realidad, la imposibilidad de continuar con la cadenas biológicas tal y como las conocemos. Aunque algunas formas religiosas del sudeste asiático hayan tenido presente estas consideraciones morales en sus decálogos de comportamiento, nuestro conocimiento científico sobre las formas de vida no nos permitiría ser vegetarianos y pensar que no estamos comiendo nada con vida, o caminar por la calle limpiando con un plumón cada losa en que pisamos, pensando que no mataremos seres vivos aun con el máximo de los escrúpulos. El dilema del respecto de toda clase de vida, al menos en lo radical de su planteamiento, no es resoluble en nuestra cultura. En nuestra sociedad, nuestro modelo científico nos alerta claramente de todas las formas de vida y el dilema se hace aun más complejo y difícil de resolver en términos absolutos. En la actualidad, se está optando por establecer criterios de consideración gradual paradójicamente muy cercanos a los que en su día sirvieron a la teología del siglo XVI para justificar la naturaleza humana del alma, esto es, por la capacidad de sentir, por el nivel de desarrollo cognitivo, por la proximidad genética a la especie humana, por nuestra tradición cultural, etc.

- ¹⁴ El 72,6% de la población española considera que la preservación y conservación del medio ambiente es un problema inmediato y urgente (TORRES y SANZ, 2005).
- ¹⁵ Cabría cuestionarse, aunque sería largo en exceso y necesitaría de técnicas cuantitativas de amplio espectro, qué parte de la población entiende que el modelo está en quiebra porque se basa en un paradigma de bienestar insostenible y qué otra parte, por el contrario, piensa que el modelo debe comenzar a cambiar y usar energías alternativas porque con las finitas no se puede continuar con el actual estado de bienestar. Este último grupo de ciudadanos no se estarían planteando una crisis ecológica sino simplemente la crisis de las fuentes de energía, ya que se trataría tan sólo de formular nuevos sistemas que permitan seguir produciendo ilimitadamente.
- ¹⁶ *“Es preciso trazar un límite a la voracidad del ser humano y rescatar el encanto de la Naturaleza. El gran Max Weber, uno de los fundadores de la Sociología, afirmó: la primera agresión que hizo el proyecto científico, técnico y burocrático consistió en desencantar el mundo. Hoy por hoy la Luna es sólo el satélite de la Tierra, un desierto, no hay en ella nada de encantamiento. Lo que quiso decir es que se perdió la dimensión antropológica, el carácter simbólico de la Luna, del Sol. La Ecología ética propone que se recupere esa dimensión de la veneración, del misterio de las cosas. Y que se recupere la validez de otros acercamientos a lo real que no sean el que comenzamos a desarrollar hace 400 años: el acceso científico, que surgió en conflicto con la religión y persiguiendo a los alquimistas, los brujos y los magos”* (BOFF, 1997).

Referências

- ÁLVAREZ, A., Río 92, **GAIA**, núm. 3. GAIA, 2002.
- BATESON, G., **Steps to an ecological of the mind**, University of Chicago Press, Chicago, 1972.
- BERRY, T. y T. Clake, **Reconciliándonos con la tierra. Hacia una nueva teología ecológica**, Santiago de Chile, 1997.
- BOFF, L., **Ecología, grito de la tierra, grito de los pobres**, Trotta, Madrid, 1996.

BOFF, L., Ecología – Teología, **Envío**, núm. 182, 1997.

BOURDIEU, P. y J. D. Wacquant, **Respuestas por una antropología reflexiva**. Grijaldo. Colección de Sociología, México, 1995.

CORRAL, M. A., Valoración ética del problema ecológico, **Utopía, Misioneros Claretianos**, online: www.utopia.pcn.net, 2004.

CANTÓN, M., El culto gitano y los procesos de deslegitimación. Definiciones y competencias, **Religion y Cultura I – II**, vol. 2, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla, 1999.

Comisionado Apostólico Latinoamericano, **Exhortación Apostólica Post Sinodal**. Puebla, 1979.

CROATTO, J. S., **Crear y amar en libertad**, La Aurora, Buenos Aires, 1986.

DUSSÁN, B., Didáctica ecológica de la Biblia, en C. W. TURNER, **La Biblia en América Latina**. México, 1985.

ESTRUCH, J., El mito de la secularización, en DÍAZ, R., S. Giner y F. Velasco (Eds.), **Formas modernas de Religión**, Alianza, Madrid, 1994.

FERRAROTTI, F., El destino de la razón y las paradojas de lo sagrado, en DÍAZ, R., S. Giner y F. Velasco (Eds.), **Formas modernas de Religión**, Alianza, Madrid, 1993.

FERRATER, J., **Ética aplicada**, Alianza, Madrid, 1981.

GELLNER, E., **Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales**, Gedisa, Barcelona, 1998.

GIL, E., Religiones laicas de salvación, en SALAZAR, R. (y otros), **Formas modernas de religión**, Alianza, Madrid, 1994.

GILL, D., **Tecnología, fe y futuro del hombre**, Sígueme, Salamanca, 1972.

HEATHERINTONG, T., Ecology, alterity and resistance in Sardinia, **Social Anthropology**, nº 9, vol. 3, 2001.

Grupo de Reflexión Cristiana “Fray Pacífico de la Pobladora”, Francisco, ecología y lucha por la justicia, en **Actas del XV Congreso de Teología “Ecología y Cristianismo**, Evangelio y Liberación, Madrid, 1995.

JONAS, H., **El principio de la responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica**, Herder, Barcelona, 1995.

Juan Pablo II, **Mensaje “Paz con Dios Creador, paz con toda la creación**, Jornada Mundial de la Paz, Roma, 1990.

Juan Pablo II, **Encíclica Evangelium Vitae**, Santa Sede, Ciudad del Vaticano, 1995.

LÓPEZ, R., “Solidaridad y sustentabilidad. Consideraciones sobre algunos de los desafíos de la globalización y del humanismo cristiano contemporáneo”, **Carta a Monseñor Carlos Talavera**, Grupo de Consulta para Asuntos Religiosos del Gobierno Federal, México, 2000.

MALPARTIDA, A. et al., “El ecotomo: una aproximación sociedad-naturaleza”, **Revista Chilena de Historia Natural**, núm. 64, 1995.

MARGALEF, R., **Ecología**, Omega, Barcelona, 1974.

MENDOZA, R., "La problemática ecológica", **Certeza**. México, 1974.

Pablo VI, **Discurso a los miembros de la FAO**, FAO, Roma, 1970.

Pablo VI, **Mensaje a los participantes del XXII Congreso de Juristas Católicos Italianos**, Unión de Juristas Católicos, Roma, 1971.

ROSSI, L. y Valsecchi, A., **Diccionario enciclopédico de teología moral**, Paulinas, Madrid, 1986.

SAAVEDRA, N., Ética ecológica, en **Iglesia y misión**, Fundación Kairós Editores, Buenos Aires, 2005.

SCHAEFFER, F. A., **Polución y la muerte del hombre: enfoque cristiano en la ecología**, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, 1973.

SOSA, A., Ética y ecología, **Cuadernos de Realidades Sociales**, núm. 25-26, 1985.

STEWART, J. H., **Handbook of South American Indians. Volume 1. The Marginal tribes**. Bureau of American Ethnology. Washington, 1946.

SUESS, P., **A conquista espiritual**, Vozes, Petrópolis, 1992.

TORRES, J. y C. Sanz, Opinión de los españoles sobre el medio ambiente durante el cambio de siglo (1996-2005), en **Actas de las I Jornadas de Sociología "El cambio social en España. Visiones y retos de futuro"**, Sevilla, 2005.

WHITE, L., The historical roots of our ecological crisis, **Science**, vol. 155, 1967.

WHITE, L., Introduction to contents, **New Scientist**, vol. 48, 1970.

José Díaz Diego - Pesquisador do Ministério Espanhol de Ciência e Inovação.

Recebido para publicação em Maio de 2009

Aceito para publicação em Outubro de 2009