

Animismo y prosopopeya: una mirada crítica a la ética ecológica

Gabriel Bello

Universidad de La Laguna

La ética ecológica

La ética ecológica se distingue de la Ecología, rama de la Biología, y de la economía ecológica¹. La ecología biológica se ocupa de las relaciones entre los organismos y su medio y entre diversos medios o ecosistemas, desde el punto de vista de su *valor de supervivencia*. Entre las diversas especies hay una, la nuestra, que sobresale por su impacto en todas las demás. Con ella entra en juego el *valor económico*: la conversión de las entidades naturales en valores de uso, para la satisfacción de las necesidades y deseos humanos, y en mercancías que se intercambian según un valor de cambio expresado en precio y acumulable en forma de capital. La acumulación de capital puede ser maximizada ilimitadamente (como atestigua la casta de los multimillonarios o billonarios, con "b" de Bush) lo cual promueve la "puesta en valor (y en precio)" de todo lo que existe, la mercantilización global en el doble sentido del término: que se extiende por todo el globo y que alcanza a toda entidad real o virtual incluida en él.

Pues bien, esta forma de valor económico pone en serio peligro el valor biológico de supervivencia de muchas especies, incluía la humana, pues la explotación de los ecosistemas naturales hasta su agotamiento, y la acumulación ilimitada de capital con la consiguiente mercantilización global del mundo, no pueden llevarse a cabo sin violencia. Violencia interespecífica y violencia intraespecífica o guerra, que también debe ser incluida en el significado global de la crisis ecológica².

En este punto entra en juego el *moral*, que trata de introducir algún tipo de equilibrio entre el valor biológico, la supervivencia de las especies, y el valor económico, la capitalización del mundo. ¿En qué consiste,

¹ J. Martínez Alier, *La economía ecológica como economía humana*, Lanzarote (Canarias), Fundación César Manrique, 1998.

² Hay quien atribuye la crisis ecológica a la superpoblación del planeta, y esta a las sociedades del Sur, por ejemplo G. G. Sartori, *La tierra explota. Superpoblación y desarrollo*, Madrid, Taurus, 2003). No voy a entrar aquí en la discusión de esta hipótesis.

entonces, el valor moral y cuál es su relación con la naturaleza? De esta pregunta se ocupa, precisamente, la ética ecológica.

El valor moral: algunos conceptos de ética filosófica

Limitándome a la filosofía moderna el valor moral se define en función de cinco ideas sobre las que existe un consenso relativamente amplio. Son las siguientes. La idea de que la humanidad es valiosa en sí misma y por sí misma: cada uno de sus miembros individuales y el conjunto de todos ellos poseen *valor intrínseco*, que no depende nada exterior a sí mismos (como sostienen las religiones tradicionales). La idea de que este valor se identifica con la *dignidad*, cuyo significado viene dado por un conjunto de valores o núcleo axiológico en el que están la conciencia, la autonomía o libertad y la responsabilidad; en suma: la capacidad de regir la propia vida de forma autodeterminada: mediante normas que tanto los grupos como los individuos se dan a sí mismos. La idea de que este núcleo de valores que integran la dignidad *inviolable* y, por lo tanto, genera la obligación moral del *respeto*, cuya cara positiva dejar ser a todo poseedor de valor moral en su libertad y en su responsabilidad, la capacidad de responder o dar y pedir respuestas a otros sobre su propia vida a su manera (en la propia lengua, según la propia cultura, etc; se inscriben aquí el respeto a la vida, la integridad y la dignidad del otro, y la tolerancia hacia su forma de ser, de expresarse y de comportarse según su lengua, su religión, sus costumbres: su identidad, etc., aunque uno la desaproveche), y cuya cara negativa significa *no destruir o no dañar* el otro tan libre y tan digno como uno mismo: no asesinar, no mutilar o torturar, no causar dolor gratuitamente, ya sea físico o moral (dolor de identidad). La idea de que el valor moral y el respeto que suscita se atribuyen a todos los seres humanos *por igual*: en esto consiste el valor de la igualdad. La idea, finalmente, de que la igualdad no es natural sino artificial: que debe construirse socialmente, distribuyendo a todos los *medios* (económicos, culturales y políticos) para convertirse en un sujeto moral digno y respetable, en un sujeto de derechos efectivo y no solo virtual, y en un sujeto político o ciudadano activo y participativo. En eso esto consiste, precisamente, la idea de justicia que completa el universo de la significación ética.

El valor moral así definido es humano o humanista, *antropomorfo* o antropocéntrico: está construido por y para los miembros individuales de

la especie humana, y excluye de su campo lógico a la naturaleza animal y no animal. La naturaleza es simplemente a-moral o premoral (no inmoral). Al autoatribuirse en exclusiva el valor moral la especie humana, al menos la parte occidental, se sitúa a sí misma en el centro de la significación y del universo del valor y a la naturaleza en su periferia, con lo cual se siente legitimada para dominarla y explotarla ilimitadamente.

La ética ecológica

En este punto entran en juego los objetivos de la ética ecológica fundacional, a saber, (a) la inclusión de la naturaleza en el universo del valor moral del que había sido excluida por la ética humanista o antropomorfa; en otras palabras: la *moralización* de la naturaleza, para lo cual es preciso (b) ensanchar y redefinir los límites de ese universo moral, crear o construir una nueva ética más amplia e inclusiva. Este objetivo implica dos tareas: la *deconstrucción* de los límites de la ética humanista o antropomorfa, y la *extensión* del valor moral a la naturaleza entera y a todas sus entidades, vivas o no vivas.

La *deconstrucción* de la ética humanista consiste en acabar con la identificación del binarismo humano/no-humano y con el binarismo moral/no-moral, en eliminar la frontera filosófica que separa la moralidad de los seres humanos de la no moralidad de los no humanos. Su efecto general es la *liberación* de la naturaleza de la marginación y exclusión moral forzadas en la que la sitúa la cultura humanista y su ética antropomorfa. Recordemos, por ejemplo, el movimiento de liberación de los animales. La liberación de la naturaleza aproxima la ética ecológica a otros movimientos de liberación como el de los pueblos sometidos por el colonialismo europeo, conocido como anticolonialismo o tercermundismo, y el de las mujeres sometidas al dominio del género masculino, conocido como feminismo. En unos y otros se puede encontrar un *sujeto paciente* de las actividades de dominio y explotación a cargo de un *sujeto agente*. Desde este punto de vista, la ética humanista y antropomorfa, centrada en la especie humana, aparece como un aspecto más del patriarcalismo occidental moderno, cuyo sometimiento de la naturaleza es un capítulo más a añadir al sometimiento de las mujeres y al sometimiento de los pueblos no europeos (hoy le tocaría a algunos pueblos árabes e islámicos a cargo de la alianza entre Norteamérica, Israel y algunas potencias ex colonialistas

europas). Si esto es así, es decir, si la naturaleza sufre o *padece* el mismo destino de opresión y explotación que los pueblos no euro-norteamericanos, y que las mujeres de todos los pueblos, entonces lo que debe ser deconstruido no es tanto la ética antropocéntrica, centrada en la humanidad, si no la ética patriarcal antigua y moderna centrada en el patriarcado europeo de esas dos épocas. El antropocentrismo, la imagen de la realidad supuestamente centrada en el hombre o humanidad, sería, en realidad, un androcentrismo, la imagen de la realidad centrada en el varón³, y un euro-norteamericanocentrismo, la imagen de la realidad centrada en el varón euro-norteamericano. Y su lugar debería ser ocupado no sólo por una ética feminista y una ética multiculturalista y postcolonialista, sino también por una ética ecologista. De este modo, la naturaleza sería rescatada de su condición de víctima, junto con las mujeres y los colonizados (y, no nos olvidemos, los trabajadores étnicos que nutren los flujos migratorios).

Ahora bien, esta operación deconstructiva puede hacerse desde posiciones o perspectivas diferente. Una progresista, como la de los movimientos que acabo de mencionar, que tratan de “corregir” los defectos morales de la cultura moderna desde el punto de vista de una justicia aun no cumplida, utópica. Otra. reaccionaria, que pretende volver a formas culturales y sociales premodernas.

La moralización de la naturaleza

Una vez derribadas las fronteras filosóficas que excluyen a la naturaleza del universo moral es posible extenderlo a la naturaleza entera en tanto que *comunidad biótica*, incluyendo en ella a todos los seres naturales, vivos o no vivos. Esta operación, a la que podemos denominar moralización, es compleja y problemática y trataré de dar cuanta de ella examinando dos tipos de procedimientos, unos indirectos, implícitos o encubiertos, como la politización y la juridificación de la naturaleza, y otros abiertos, explícitos o directos como la estetización y la animación de las entidades naturales.

³ L. Boff, *Ecología. Grito de la tierra*, Madrid, Trotta, 1996, p. 94. En Boff se encuentra un hecho significativo: la inclusión de la naturaleza entre los sujetos pacientes de la esclavización colonial y, por lo tanto, pendientes de la liberación, que él aborda desde la Teología de la misma denominación. Lógicamente, para Boff la ecología es complementaria de la Teología (o.c., p. 135).

Moralización indirecta o implícita

El primer procedimiento es la *politización* y consiste en la construcción de las relaciones entre la humanidad y la naturaleza como si fueran relaciones *políticas*, igual que las que rigen los comportamientos entre unos seres humanos y otros, individualmente o en grupo. La politización de la naturaleza se lleva a cabo según los modelos históricamente registrables: el autoritario y el democrático o liberal. El primero se articula en torno a la relación de dominio que vincula una posición dominante y una posición dominada. Pues bien, la naturaleza aparece en las dos según los casos. Como dominante cuando se la construye como Ley Natural, Autoridad suprema del orden político y moral, y como dominada cuando se la define como sometida al dominio del hombre, que puede usarla y explotarla a su antojo, como si fuera una esclava, tal como se propone en ciertos textos de referencia de la cultura patriarcal como la *Biblia* o en algunos ensayos filosóficos del comienzo de la Edad Moderna.

En cuanto a la figura del modelo democrático es la propuesta de un *contrato natural* entre el hombre y la naturaleza, a cargo del filósofo francés, Michel Serres⁴. La figura del contrato fue ideada por filósofos de la modernidad incipiente como Hobbes y Rousseau como un procedimiento para poner fin a la agresión generalizada de unos seres humanos contra otros, e instituir un orden social y político pacífico, y su fortuna filosófica y política ha ido ganando fuerza y valor con el tiempo. El propósito del contrato natural es extender la figura del contrato a las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza para poner fin a la agresividad mutua entre unos y otra: que el hombre deje de agredir y causar daño a la naturaleza, para que la naturaleza deje de agredir al hombre). De este modo se podría instituir un orden humano-natural armonioso y pacífico, en lugar de la guerra la guerra contra la naturaleza actualmente en curso, a la que parece que pretende poner fin la ética ecológica⁵.

En esta dirección se mueve el discurso que habla de "crímenes contra la ecosfera", entre los que sobresale la intensa explotación económica a la que se la somete, en analogía con los "crímenes contra la humanidad" (explotación indiscriminada de los recursos, dispersión de pesticidas,

⁴ M. Serres, *El contrato natural*, Valencia, Pretextos, 1991.

⁵ Boff, o.c., p. 94..

emisiones de CO₂, ruptura de la capa de ozono, etc.) Y en este mismo sentido habría que inscribir la opinión de quienes interpretan las catástrofes ecológicas (rayos ultravioleta, efecto invernadero, huracanes, cambios climáticos, etc.) como si fueran una "venganza" de la naturaleza contra la sociedad humana por los daños que esta le causa.

La *juridificación*, en segundo lugar, es la atribución a la naturaleza de la condición de sujeto jurídico o sujeto de derechos. El ejemplo más popular de este procedimiento es el reconocimiento de los animales como sujetos de ciertos derechos, como quienes, habiendo sido liberados de la esclavitud y el sometimiento, alcanzan una situación de cierta igualdad jurídica con los seres humanos. Este movimiento ha sido teorizado por el filósofo australiano Peter Singer y el norteamericano Tom Regan⁶, y los animales convertidos en sujetos de derechos al haberse promulgado leyes positivas que los defienden a cargo de ciertos Gobiernos⁷. El filósofo francés L. Ferry, recuerda que en el siglo XVI todavía se entablaban procesos penales contra ciertos animales por el daño que causaban a los seres humanos, como el caso contra una colonia de gorgojos que asolaban los viñedos de ciertas regiones de Francia⁸. Ello implicaba tratar a dicha colonia como un sujeto jurídico, susceptible de ser considerado culpable y digno de castigo. Pues bien en Norteamérica, y más concretamente el California, se defendió hace unos treinta años la legitimidad jurídica de entablar un proceso judicial a favor de un Valle que una empresa de *Walt Disney* pretendía convertir en un complejo de ocio, con la autorización del Departamento de aguas y bosques. El proceso a favor del valle fue promovido por la organización ecologista *Sierra Club* y la elaboración doctrinal del caso corrió a cargo del Prof. D. Stone que publicó un artículo en una revista académica sobre el estatuto jurídico de los árboles y sobre los objetos naturales como sujetos de derechos⁹.

⁶ P. Singer, *Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York, New York Review, 1975.

⁷ Por ejemplo el Gobierno Autónomo canario, que ha prohibido las corridas de toros, cuando hace tiempo que no las hay en Canarias, pero no las peleas de gallos, que sí las hay y su prohibición hubiera sido antielectoral.

⁸ Ferry, 1994, p. 11.

⁹ D. Stone, 1972 y Nash, 1977, en Ferry, 1994, pp. 19 y 114, respectivamente.

La moralización directa o explícita

Abordaré ahora los dos procedimientos de la moralización directa: la estetización y la animación.

Por *estetización* de la naturaleza no entiendo llevar los perros a la peluquería o construir zonas ajardinadas, o preservar la belleza de ciertas zonas naturales (los parques naturales protegidos). Estas cosas también forman parte de la estetización de la naturaleza, pero no agota su significado. Del verbo griego *aisthanomai* que significa sentir, la palabra "estética" se refiere al mundo de los sentimientos humanos. Y, aunque con el tiempo se habría de restringir a los sentimientos relacionados con la belleza y la fealdad artísticas, originariamente se trataba de los sentimientos de placer y dolor en general y sus diversificaciones psicológicas y culturales.

A partir de esta significación originaria, se considera que los seres capaces de experimentar sentimientos de placer y dolor, por poseer un sistema nervioso desarrollado, son *sujetos estéticos* o sensibles, mientras que los que no llegan a experimentarlos, por no tener sistema nervioso o tenerlo poco desarrollado, son sujetos insensibles o *anestéticos*. Esta realidad biológica sirve de base a los defensores de la ética utilitarista para redefinir el valor moral a partir de la condición estética o sensible de la vida, asociando la bondad a la sensación de placer y todo lo que lo extiende e intensifica, y la maldad a la sensación de dolor y todo lo que lo causa: especialmente la *crueledad* (humana). En la medida en que los animales son sujetos estéticos, sensibles al placer y, sobre todo, al dolor, son sujetos morales y, sobre esta base, sujetos de derechos. Del derecho a que no se les cause dolor innecesariamente (por ejemplo en experimentos de laboratorio, por lo cual velan hoy los Comités de ética de la investigación).

Dentro del movimiento pro derechos de los animales aun se puede distinguir entre dos grupos. Quienes piensan que la reducción de la crueldad con los animales es moralmente valiosa porque reduce la cantidad o el volumen global de la crueldad humana, y puede contribuir a disminuir la crueldad entre unos seres humanos y otros. Y quienes creen que la disminución de la crueldad con los animales es valiosa por sí misma, por reducir el dolor animal, al margen de lo que ocurra con los seres humanos.

Ahora bien, la estetización de la naturaleza es un recurso intelectual escaso, pues sólo alcanza a los animales dotados de sistema nervioso más o menos desarrollado; no da para incluir a animales inferiores como los gusanos (cuyo genoma, por otro lado, parece que sólo se diferencia del nuestro en unos pocos miles de genes); ni a las pulgas, los mosquitos, las moscas, y otros animales inferiores. Ninguno de estos animales debieran quedar fuera del universo moral y del respeto que merece, porque la ética ecológica debe ser inclusiva y no excluir ninguna entidad natural. Por eso también deben ser incluidas las plantas, árboles, arbustos y bosques enteros; las rocas, las montañas y la tierra en toda su extensión con el agua y sus diversas variedades: las grandes masas marinas, los lagos y las corrientes grandes como el Amazonas o pequeñas como una fuente. Ninguna de estas entidades naturales así como el conjunto de todas ellas debe ser excluida y quedar fuera del respeto moral.

Para asegurarlo entra en juego la *animación* de la naturaleza también conocida como *animismo*, la más primitiva de las religiones y, a la vez, la más arcaica de las teorías biológicas. La palabra animismo viene del latín *animus* que se traduce al castellano por "ánimo" o "alma", lo que hoy conocemos como psiquismo o mente; y consiste, en líneas generales, en: (a) atribuir a la naturaleza, de forma inconsciente, rasgos propios de la actividad anímica de los seres humanos, y (b) disociar esta actividad de la realidad material, asociándola a una realidad inmaterial e invisible, espiritual o metafísica, presente en el interior de cada cosa, y en el conjunto de todas ellas. De ahí su identificación con lo sagrado y hasta con la divinidad. La palabra "sagrado" deriva del latín *sacer*, que se refiere, en una de sus acepciones, a un fluido impersonal e ilimitado, y, en otra, a la persona que "sacrifica" u ofrece sacrificios a lo sagrado en nombre de la comunidad a cambio de sus dones: el alimento, la salud y la vida.

Esta consideración de la naturaleza como divina o sagrada - a la que habría que sacrificarle hábitos y prácticas culturales antiecológicas - constituye la inspiración de la *ecología profunda* (*deep ecology*¹⁰), expresión que se debe al filósofo noruego Arne Naess, en un artículo para

¹⁰ El mensaje ético de este movimiento en su conjunto puede verse en L.E. Johnson, *A Morally Deep World. An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*, New York, Cambridge University Press, 1991.

la *Enciclopedia of Bioethics*, que hace explícita y abierta cierta significación implícita hasta entonces. Las raíces de la ecología profunda y su inspiración animista hay que buscarlas en la “ética de la tierra” que puso en circulación, en la década de 1940 del siglo pasado, un catedrático norteamericano de administración de la caza, Aldo Leopold. El objetivo de Leopold era ensanchar las fronteras de la ética hasta incluir en ella “suelos, agua, plantas, animales o, de manera colectiva, la tierra”, todo ello integrado en una *comunidad biótica*, de la que también forma parte la especie humana. Es, pues, la comunidad biótica la que da sentido ético a la especie humana y no al revés.

“Una cosa es justa – afirma Leopold - cuando tiende a conservar la estabilidad, integridad y belleza de la comunidad biótica. Es injusta cuando tiende a otra cosa”¹¹.

Mediante esta sencilla declaración Leopold convierte a la comunidad biótica en el valor intrínseco jerárquicamente superior, origen primero o último de todo bien y de todo valor, incluido el valor moral humano, a cuya “estabilidad, integridad y belleza” se debe sacrificar cualquier otra cosa (por ejemplo la cultura del consumo y del despilfarro con todos sus hábitos y prácticas).

Arne Naes, seguidor de la corriente ética que procede de Leopold, reconoce explícitamente que la naturaleza es la divinidad inmanente¹² y con autores como B. Callicot, Roughtley y Stone, el movimiento de la *ecología profunda* se extiende por el ámbito académico y editorial norteamericano. En Alemania ejerce enorme influencia el libro del filósofo norteamericano de origen alemán, H. Jonas *El principio de responsabilidad*,¹³ que reelabora el animismo de la ecología profunda bajo la forma de una metafísica naturalista, fuente de inspiración para salvar a la naturaleza física y su valor intrínseco, de la profunda crisis a que la somete la tecnología moderna. En Brasil el teólogo L. Boff, excluido de la Iglesia Católica por seguir la Teología de la liberación, hace explícito el significado místico y religioso la “ética de la tierra”¹⁴ de Leopold. La tierra es digna (moralmente), ya que Dios está en todo, y este todo es una

¹¹ A. Leopold, *A Sound County Almanac*, Oxford University Press, 1966, p. 40, cit. Por McCloskey, *Ética y política de la ecología*, México, FCE., 1988, p. 63.

¹² M. J. Guerra, *Breve introducción a la ética ecológica*, Madrid, Mínimo Tránsito, 2001, p. 81.

¹³ Barcelona, Herder, 1995 (ed. al., 1979).

¹⁴ L. Boff, o.c., 1996, y *Ética Planetaria desde el Gran Sur*, Madrid, Trotta, 2001.

teosfera: "Dios duerme en la piedra". Esta sacralización de la tierra está ligada en Boff, y en Brasil, por un lado al movimiento de los "sin tierra" cuyos derechos a ella son tan sagrados como la tierra misma, si no más; por el otro, al ecosistema amazónico y su papel en el equilibrio ecológico planetario (la estabilidad, integridad y belleza de la comunidad biótica planetaria).

A partir de este desarrollo académico y cultural la ecología profunda¹⁵ constituye la inspiración de movimientos ecologistas en todo el mundo y de la constitución de ONG ecologistas como *Green Peace*, *Earth First* o *Sierra Club*, así como de los distintos partidos Verdes. A ella se debe, en gran medida, la difusión de los "valores verdes" por todo el tejido social, cultural, empresarial y político, hasta el punto de que hoy nadie en Occidente, ni personas particulares, ni intelectuales, ni empresarios, ni políticos, ni banqueros, ni periodistas, son capaces de situarse abiertamente frente a los valores verdes. Lo cual ha dado lugar a una cierta hipocresía, utilizar la retórica ecologista para disfrazar el objetivo de siempre: la maximización de los beneficios económicos al menor costo. Quien, desde luego, no es hipócrita es el Presidente Bush al negarse a firmar compromisos ecológicos que comprometan los beneficios de las grandes corporaciones norteamericanas y legislar abiertamente a favor de ellas.

Moralización y personificación: una mirada crítica.

Lo que acabo de exponer recoge, a grandes rasgos, el núcleo teórico de la ecología profunda, la corriente principal de la ética ecológica durante el último tercio del siglo pasado. Ahora prestaré atención a sus aspectos críticos, para lo cual volveré al concepto de moralización de la naturaleza, su fundamento teórico. El punto está en que moralizar la naturaleza presupone convertirla en sujeto moral lo cual, por su parte, exige su *personificación*, atribuirle los rasgos propios de una *persona*. De este modo, la ecología profunda puede disponer de un universo moral, de relaciones interpersonales, mucho más amplio que el de las personas humanas en el que puede acomodar a la naturaleza entera y de cada una de sus entidades singulares.

¹⁵ L. Ferry, o.c., p.111.

Pero en ello están sus problemas, algunos de los cuales voy a analizar brevemente.

Primero. La ecología profunda está en una posición paradójica o contradictoria respecto al concepto de persona. Por un lado, su punto de partida es la deconstrucción de la ética humanista o antropomorfa porque, como ya sabemos, excluye a la naturaleza. Pero como la ética humanista está centrada en el concepto de persona, su deconstrucción es, también, la deconstrucción de la persona humana. Por otro lado, la ética ecológica se presenta a sí misma como una ética nueva y más inclusiva que la humanista o personalista, pero para que siga siendo ética debe recurrir, de un modo u otro, al concepto de *persona*, implícito en la personificación y de la moralización de la naturaleza. La moralización de la naturaleza exige, a la vez, la exclusión y la inclusión del concepto de persona del ámbito de la ética, su deconstrucción y su reconstrucción. Esta paradoja no se ha hecho muy visible en la ética ecológica por algunas circunstancias en las que no puedo entrar aquí. Lo que sí voy a tener en cuenta es que dicha paradoja no puede por menos de afectar a los procedimientos de personificación de la naturaleza analizados más atrás (la politización, la juridificación y la estetización). Aquí me referiré únicamente al de la animación por ser el de mayor alcance.

Segundo. La cultura contemporánea ha llevado a cabo una crítica del animismo por partida doble: una a cargo de la Biología molecular y otra de la filosofía. Para el biólogo molecular Jaques Monod, Premio Nobel de Fisiología y Medicina en 1965, el animismo, al transferir la actividad anímica humana a la naturaleza, con franqueza pero también con ingenuidad, la "puebla de mitos graciosos o temibles que durante siglos han alimentado la cultura el arte y la poesía"¹⁶. Entre tales mitos está el de un "principio vital" que dio lugar a una Biología animista precientífica y anticientífica, contraria al desarrollo del método científico y sus postulados de objetividad y publicidad, que habrían de dar lugar a la Biología molecular. El animismo o la biología animista puede ser una creencia privada tan respetable como otras creencias privadas, pero no pasa el filtro de la crítica pública en el ámbito de la comunidad

¹⁶ J. Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona, Barral, 1970, pp. 41-42.

académica. Y no debiera pasar el de la opinión pública. Y menos a la opinión pública filosófica.

Tercero. La crítica filosófica corre a cargo de la corriente postmetafísica de la que aquí sólo ofreceré una pequeña muestra, centrada en el concepto mismo de *personificación*. La personificación es la acción y el efecto de personificar o hacer persona, que remiten a la figura literaria de la *prosopopeya*. Compuesta de dos fonemas griegos, *prosopon*, que significa "persona", y *poiein*, cuyo significado es "hacer", la palabra "prosopopeya" significa hacer persona o "personificar". Un ejemplo clásico es el lobo que, en el cuento, es capaz de suplantar a la abuela de Caperucita, tanto en su imagen, disfrazándose de ella, cuanto en su voz, imitando su forma de hablar. Un animal que se disfraza y que imita es un animal que es capaz de *imitar* o *mentir* de forma consciente, lo que según el semiólogo U. Eco es privativo de los seres humanos. Un animal que imita a un ser humano y que miente como él, o es una persona o es representado como si lo fuera, es personificado. La literatura está llena de este tipo de animales personificados. Y no sólo los animales. En la novela *El señor de los anillos*, hay árboles que con los hablan con los *hobbits* – que también son antropomorfos - y bosques que se desplazan en bloque, personificando al Bien, según cierta estrategia militar contra la personificación del mal representada por el Señor Oscuro.

La prosopopeya ecológica, viniendo a ella, no sólo evoca la de cierta literatura fantástica, sino también a la prosopopeya teológica, origen de las diversas religiones, cuyo procedimiento metódico consiste en la personificación de supuestas fuerzas naturales, atribuyendo a cada una de ellas un "principio vital" o "alma", o bien uniéndolas a todas en el "alma del mundo". Se crea, así, una dimensión invisible separada de la materialidad visible, a la que es fácil atribuir una entidad "sobrenatural" con todas los rasgos de lo "espiritual" que, con el desarrollo de la cultura religiosa, será convenientemente personalizada (o tripersonalizada, como en el cristianismo). Pero las personas creadas mediante la figura de la prosopopeya son únicamente ficticias o *de ficción* y, en consecuencia, sujetos morales de ficción, con los que únicamente se pueden entablar relaciones morales igualmente de ficción como las que tienen lugar en as fábulas que acabo de mencionar.

Cuarto. Es preciso reconocer que, pese a su condición literaria o mitopoiética, artificial y no natural, la prosopopeya es un artificio cultural muy eficaz, como atestigua la fuerza de las religiones. Véanse, si no, los viajes del Papa o la potencia expansiva del islamismo. La explicación de esta paradoja hay que buscarla en el *potencial pragmático* de las construcciones mitopoiéticas, entendiéndolo por tal el conjunto de *efectos prácticos reales* que se siguen de tomarlas en serio, en cuyo caso se moviliza una considerable energía emocional expresada en un enorme potencial activo¹⁷. El de la prosopopeya teológica, por ejemplo, que está en la base de las religiones, tiene que ver con su eficacia en la reducción de la angustia ante la muerte que refuerza el valor de supervivencia de los grupos de creyentes y de los creyentes mismos (quizá este sea el secreto de la expansión contemporánea del islamismo).

¿En qué consiste el potencial pragmático de la prosopopeya ecológica? Básicamente en dos tipos de efectos, uno positivo y otro negativo, mediante la movilización de las correspondientes energías emocionales. El primero es la intensificación y extensión del sentimiento de respeto por la naturaleza al presentarla como símbolo de solidaridad biótica entre las diversas especies, incluida la humana, y como garantía de su valor de supervivencia, y en dar un poderoso toque de atención sobre las conductas y las prácticas antiecológicas, y sobre la cultura y la civilización que las promueve de forma sistemática y estructural. El segundo, el negativo, consiste en que la insistencia unilateral en las personas de ficción como interlocutores morales (imaginarios) de la humanidad, distrae la atención de los interlocutores reales, los seres humanos vivientes y sufrientes. El ejemplo más significativo es el de los nazis. Fueron los primeros en promulgar leyes de defensa de los animales y de la naturaleza en general, para dar forma jurídica a la declaración de Hitler de que “en el Reich no debe haber cabida para la crueldad con los animales”¹⁸; pero este amor a la naturaleza no excluyó el odio y la crueldad con algunos seres humanos que situaron en el centro de su política racista y genocida. Un segundo ejemplo puede verse en el hecho de que una sociedad culturalmente avanzada como la noroccidental, cuna de la democracia y de los derechos humanos, capaz

¹⁷ De acuerdo con la definición pragmática y pragmatista del significado del que deriva el teorema de Thomas según el cual “si se comienza por definir ciertas entidades y situaciones como *reales* acaban siéndolo en sus consecuencias”.

¹⁸ L. Ferry, *El nuevo orden ecológico*, p. 146.

de generar un movimiento ecológico tan vigoroso, carezca de los recursos morales (salvo manifestaciones efímeras en el tiempo, como cuando la Guerra de Irak), contra del militarismo neocolonialista, al servicio de las corporaciones multinacionales y su hiperexplotación de los recursos ecosistémicos y las energías planetarias. En este contexto cabe destacar la coexistencia, en el seno de dicha sociedad, la nuestra, del más sofisticado cuidado de los animales (que disponen de espacios propios en los supermercados, de clínicas y residencias) con el cierre de fronteras a los grupos de emigrantes producidos, en gran medida, por ellas mismas mediante el control del mercado global. Donde la creciente feminización de la pobreza es la causa estructural profunda del flujo de mujeres jóvenes del Sur-Este hacia las redes de semiesclavitud sexual que operan en el Norte.

Más allá de la ecología animista

No se puede negar la oleada de solidaridad a cargo de las ONG con los pueblos del Sur y con sus emigrantes al Norte. Pero la solidaridad, con ser imprescindible como "moral de extrema urgencia", no resuelve los problemas de la desigualdad estructural expresada, por ejemplo, como desigualdad, entre los diversos estados y sociedades, en la contribución al daño global causado al planeta, así como en su reparación. Consciente de esta situación, la ética ecológica no ha podido por menos de salir del "horizonte naturalista" en que nació y se desarrolló inicialmente, y abrirse a las exigencias de la justicia social en su modalidad de justicia ecológica. Todos necesitamos los bienes y recursos naturales pero no todos disponemos de ellos de forma igual o equitativa. No todos contribuimos igualmente a la crisis ecológica ni todos somos afectados de igual modo por ella. A unos nos puede afectar en la mayor o menor comodidad de una vida sin problemas económicos (por ejemplo las oleadas de calor de los últimos veranos a la mayoría de la población europea salvo a una minoría de ancianos vulnerables que se ven afectados en su supervivencia). A otros, en cambio, les afecta en sus cosechas y en sus precarias infraestructuras económicas, de transporte y habitabilidad: en las bases mismas de su supervivencia individual y colectiva (como el Huracán Mitch en Centroamérica). El cambio climático y sus efectos no afecta a todos por igual. Unos exigimos la conservación de la Amazonia en su pureza natural como pulmón del sistema ecológico

planetario, otros necesitan trabajarla para sobrevivir, otros explotarla para hiperenriquecerse.

Pero la justicia ecológica sólo puede ser definida adecuadamente en el contexto de la justicia global, al lado de o en relación a otras justicias como la justicia la justicia identitaria, de género o cultural, que traduce a exigencias éticas las demandas de reconocimiento de identidades diferenciadas, complementarias unas y otras de la justicia distributiva clásica o justicia económica¹⁹.

La justicia global, cuyas exigencias son éticas al fin y al cabo, debe estar presente, en pie de igualdad, con las de la Biología y las de la Economía en el debate en curso sobre el desarrollo humano sostenible en un horizonte ecológico incierto.

¹⁹ Al respecto, M^a. J. Guerra, "Sostenibilidad global y justicia ecosocial: la tarea pendiente", en M.J. Guerra y C. Ortega, coords., *Globalización y neoliberalismo*, Oviedo, Nobel, 2002.