



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

CONTRATO ÉTICO CON LA NATURALEZA

Carlos Alfredo Vargas Sánchez

Universidad Nacional de Colombia
Maestría en Estudios Amazónicos
Leticia, Colombia

2012

Contrato ético con la naturaleza

Carlos Alfredo Vargas Sánchez

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:
Magister en Estudios Amazónicos

Director:

Ph.D Adolfo Chaparro Amaya

Codirector (a):

Ph.D Germán Palacio Castañeda

Línea de Investigación:

Historia y Culturas Amazónicas

Universidad Nacional de Colombia

Maestría en Estudios Amazónicos

Leticia, Colombia

2012

A mis padres, José de Jesús Vargas y María Helena Sánchez de Vargas.

RESUMEN

Uno de los principios del pensamiento amerindio reza que “todos somos gente”, es decir, que tanto los animales como los hombres somos, en algún sentido, “humanos”. La idea de este trabajo es escudriñar ese principio a la luz de los estudios antropológicos y las teorías filosóficas que, recientemente, han venido a configurar una especie de ética ecológica que considera a la naturaleza como un fin moral, lo que en la práctica supone el reconocimiento de la naturaleza y de los seres vivos en general como sujetos de derecho. Aunque la tesis no desarrolla todos los aspectos de ese principio, avanza en la consideración del animal como un ‘otro’ de los humanos, a partir de la cual (i) es plausible relativizar las teorías antropocéntricas que han sustentado tradicionalmente la división entre naturaleza-cultura, y (ii) plantear un contrato ético donde el futuro de los humanos y los no humanos pueda ser posible, especialmente en entornos con un alto grado de biodiversidad como la Amazonía.

ABSTRACT

One of the principles of Amerindian thought states that "we are all people," meaning that both animals and men are, in some sense, "human". The idea of this paper is to examine this principle in light of the anthropological and philosophical theories that have recently come to set a kind of ecological ethics that regards nature as a moral order, which in practice means the recognition of the nature and living beings in general as subjects of law. Although the thesis does not develop all aspects of this principle, progress in the consideration of the animal as an 'other' of humans, from which (i) is plausible relativize anthropocentric theories that have traditionally supported the division between nature-culture, and (ii) pose an ethical contract where the future of humans and non-humans may be possible, especially in environments with a high degree of biodiversity as the Amazon.

AGRADECIMIENTOS

Mis sentimientos de respeto, aprecio y gratitud.

Primero quiero hacer un reconocimiento al profesor Adolfo Chaparro Amaya por compartir a manos llenas sus argumentos, reflexiones y conceptos sobre la ética. Cualquier aporte que la presente investigación realice al diálogo filosófico, el mérito corresponde al profesor Adolfo Chaparro Amaya.

De igual manera quiero expresar mi agradecimiento al profesor Germán Palacio Castañeda, quien dirigió la tesis en su etapa inicial, luego, llegado el momento de construir desde la filosofía, con honestidad me solicitó buscar un director con el perfil del profesor Adolfo Chaparro Amaya.

Todas y cada una de las personas del área administrativa de la Universidad Nacional sede Amazonas, merecen un homenaje por sembrar futuro y esperanza. En especial agradezco a cada uno de los profesores y profesoras de la Universidad Nacional sede Leticia, así también a la profesora Patricia Noguera, a los profesores Wilson Herrera, Leonardo Ordoñez, Roberto Pineda, Edison Torres, José Wilson Vargas, Gerard Vershoor, Germán Ochoa, Wilson Gómez, Enric Cassú, Leonardo Giovanni Vargas, Jaime Pineda, José Carlos Suárez, Blanca Yague.

A los estudiantes del Colegio Cristo Rey, a los condiscípulos del programa de Maestría y a las bibliotecólogas, Alba Edilma Rojas, Gilma Quintero de Miranda de la Biblioteca del Banco de la República y Yamile Marmolejo de la biblioteca de la Universidad Nacional.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	7
A. Problema de investigación	7
B. Del logocentrismo al diálogo con el pensamiento amerindio	11
C. Metodología	14
D. Relación entre ética y ciencia	18
CAPÍTULO 1: LA ALTERIDAD DE LOS ANIMALES	22
A. Dualismo naturaleza cultura	22
1. Cambio de una postura dualista a una postura monista	24
2. Relaciones con los animales	28
3. Rapacidad y reciprocidad	30
4. Dueños de los animales	31
5. Los animales también son humanos	32
B. Perspectivismo	34
1. Intencionalidad relacional y la alteridad	36
2. El mito y el conocimiento chamanístico	37
3. El sentimiento vicario posibilita ver a todos como gente	38
4. Multinaturalismo	40
5. El cuerpo y el contexto relacional	40
C. La búsqueda del rostro del Otro animal	43
1. El rostro del Otro hace plausible la ética	44
2. La no violencia	45
3. Responsabilidad y alteridad en lo animal	46

CAPÍTULO 2: CONTRATO ÉTICO CON LA NATURALEZA	52
A. Principio de razón suficiente	54
1. La naturaleza como fin moral en sí mismo	56
2. Principio de responsabilidad	60
3. Fraternidad con otro que representa a toda la humanidad	65
B. Una perspectiva pragmática de la ecosofía	67
CONCLUSIÓN EN CONTEXTO	74
BIBLIOGRAFÍA	79

INTRODUCCIÓN

PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

La historia de la filosofía occidental enseña que, en un primer momento, hay un pensamiento mitológico donde la naturaleza realiza acciones buenas o malas para los hombres. En un segundo momento están los filósofos presocráticos, llamados por Aristóteles filósofos de la naturaleza, donde ésta deviene el primer objeto de estudio, no en el ámbito de la ética sino en el ámbito del conocimiento y la observación. Sus preguntas en relación a la naturaleza son: ¿Cuál es la causa material o el principio básico del universo? ¿Cómo y cuáles principios explican los cambios que ocurren en la naturaleza? ¿Cuál es la sustancia o la materia prima o qué elementos conforman la vida y el universo? (Gaarder 1995: 25-74). Las respuestas a estas preguntas inauguran un camino propio para la filosofía, independientemente de las explicaciones mitológicas y de la religión, pero la mitología tiene muchos elementos para una reflexión filosófica.

Los primeros filósofos habían iniciado un proceso de cambio en la manera de concebir la naturaleza, de ser un sujeto ético responsable de sus acciones, tal como se expresa en el sentido mitológico que explica los hechos naturales como buenos o malos, a una naturaleza que queda reducida a ser un objeto de la observación empírica en procura de conocerla.

La filosofía puede resumir el pensar sobre la casa de los seres humanos, el mundo o la naturaleza, y dar un paso adelante a partir de lo expresado por Jhon Rawls:

“La justicia como imparcialidad no es una teoría contractual completa, ya que está claro que la idea contractualista puede extenderse a la elección, más o menos de un sistema ético entero, esto es un sistema que incluya principios para todas las virtudes y no solo para la justicia, incluso una teoría más amplia no abarcaría todas las relaciones morales, ya que parecería incluir sólo nuestras relaciones con otras personas, dejando sin explicar cómo habremos de conducirnos respecto de los

animales y el resto de la naturaleza. No pretendo que la noción de contrato ofrezca un medio para acercarse a estas cuestiones, que son ciertamente de primera importancia, y tendré que dejarlas de lado” (Rawls 1979:14).

Pensar la justicia, la ética, la libertad y la responsabilidad de manera que incluya a la naturaleza (es decir en y con la naturaleza) es ver a la ética no como un asunto exclusivo entre seres humanos¹. Eso nos lleva a preguntar: ¿Qué es justo y qué es ético en la relación del ser humano con las otras manifestaciones de la vida, por ejemplo los animales, las plantas, el agua y en general la naturaleza? ¿Se puede considerar a la naturaleza merecedora de respeto y una parte fundamental del discurso ético? Y si es así, ¿es plausible extender la idea del contrato social tácito o expreso a la naturaleza? La virtud, el respeto y la dignidad nos exige y ofrece la posibilidad de entablar relaciones interpersonales éticas. Pero además nos permitirá establecer relaciones libres con otros seres humanos y con el resto de la naturaleza, al tomar la decisión correcta de respetar nuestro cuerpo y valorar, por ejemplo, el derecho a respirar aire puro o alimentarse sanamente. De esta forma extenderemos la reflexión ética a la naturaleza.

Nuestro camino de análisis es filosófico, y específicamente ético, pero asentado sobre la base de un territorio: la Amazonia. En ese contexto, la argumentación tendrá el objetivo de proponer un contrato ético con los animales. No pretendo hacer un contrato jurídico, que podría tener un propósito, muy respetado, como el velo de la ignorancia que se acepta entre seres iguales “en tanto que personas racionales preocupadas por promover sus intereses, siempre y cuando supieran que ninguno de ellos estaba en situación de ventaja o desventaja en virtud de contingencias sociales y naturales” (Rawls 1979:37). Tampoco nuestro estudio es sobre un contrato de carácter económico con la naturaleza, regido por las leyes del mercado y del beneficio económico, lo que actualmente se conoce como desarrollo sostenible. El sentido del contrato que proponemos es ético. Sobre ese eje

¹ A partir del placer, Jeremy Bentham en el siglo XIX, estableció que la felicidad es la ausencia de dolor; luego, no hay justificación ética para los humanos infligir dolor a los animales, estos también pueden sufrir.

se tejen los problemas, los argumentos y las conclusiones que a modo de hipótesis planteamos.

Algunos filósofos al considerar prioritario encontrar la esencia, o una sustancia *a priori*, exclusiva de los seres humanos, han separado las personas de los demás seres vivos no humanos, anulando las características que compartimos con ellos. Pero precisamente tales características comunes son las que definen la humanidad de los hombres: el cuerpo, los hijos, la familia, los amigos, la vida, las relaciones en sociedad, el amor por una pareja, el procurar alimento para la familia, etc. Por procurar una supuesta esencia universal propia que constituya a los seres humanos, se crea un sujeto abstracto. Así por ejemplo, para un padre y una madre, lo más importante es su hogar, lo que deja en segundo lugar las matemáticas, el conocimiento o el fundamento de su racionalidad.

Tal negación de la naturaleza, se da a partir de una visión antropocéntrica y judeo-cristiana, donde sólo los humanos se consideran sujetos de deliberaciones o meditaciones²; mientras los animales, en tanto son considerados objetos, no son sujetos intencionales ni poseen sentimientos. El resto de seres son tratados como meros objetos, como instrumentos, o como esclavos de sus propias determinaciones naturales. En esa perspectiva el hombre se pone en el lugar de Dios, pero de un Dios solipsista donde solo él, como humano, tendría una finalidad. Por su parte, la ciencia, asociada a la tecnología como consecuencia del contexto económico que la incorpora como un motor de producción dentro del circuito capitalista, se convierte en un instrumento de poder capaz de someter todo el planeta bajo su lógica. La tecnociencia ya no es neutral. Su acción sustrae toda finalidad a la naturaleza para transformarla en recursos naturales, o lo que es lo mismo, recursos económicos.

Si gran parte de la tradición filosófica ha reducido el análisis de la ética a las normas de comportamiento entre seres humanos, ¿Cómo adelantar un estudio sobre ética que incluya la relación de los seres humanos con la naturaleza? La unión entre

² No hay que perder de vista que el antropocentrismo es sólo una teoría. ¿Qué es el ser humano sin agua, sin aire, sin alimentos, sin un territorio? Sencillamente no se puede vivir, por lo tanto es la vida la que debe primar sobre toda teoría

ética y la naturaleza está en la misma palabra ética. El análisis etimológico muestra cómo la ética que proviene del griego *ethos*, que significa habitar, vivir o morar en un lugar, e implica cuidar del territorio donde se vive. Este origen parece contrario a la división entre naturaleza y cultura que, sumados al ilimitado poder de la tecnología, ha creado la posibilidad de la destrucción de los seres vivos del Planeta Tierra.

Entonces, sí podemos ampliar la ética, más allá de los asuntos entre seres humanos, a la relación entre ellos y el resto de la naturaleza. En este sentido del *morar*, Martín Heidegger se pregunta ¿cuáles son las maneras de nuestro habitar? El morar en un lugar no se reduce al construir una residencia, o en cultivar un lugar. Uno *habita* además cuando poetiza, cuando manifiesta los sentimientos estéticos, los sentimientos humanos por ser el lugar de los antepasados, donde nacieron y vivieron nuestros descendientes. Es saber que la naturaleza, los árboles, los animales también pueden sentir dolor o alegría. Habitar un lugar no se reduce a estar en un espacio, en tanto que es un objeto de valor de cambio económico o lugar de producción ajeno a las personas, sin responsabilidad por las consecuencias de los actos de unas personas sobre otras personas, o el resto de la naturaleza, donde lo único importante es la obtención de utilidades. La economía global convierte al espacio en un lugar sin afectos, a excepción de los sentimientos de resentimiento e indignación, lugares sin gratitud, admiración y esperanza en el futuro.

Para conocer un territorio³, las personas al construirlo, al habitarlo, al hacer la chagra, al festejar, al compartir, crean la memoria de los momentos de la familia, de los afectos construidos, de la tradición de los hechos, de los cambios efectuados por el trabajo realizado. Pero el territorio es también el espacio donde los animales no humanos han dejado huella durante miles de años, en un intercambio armónico con el entorno. En este sentido, los planteamientos éticos de las comunidades indígenas muestran que sus territorios no son solo los lugares que habitaron sus ancestros, donde están sepultados,

³ “La mejores expresiones son las dadas por las personas que lo habitan, qué sentido tiene ver una roca sola, hay que disfrutar las sonrisas de los niños presentes, que reflejan a los abuelos ya fallecidos, no es pretender saber solo del pasado de las cosas, o del territorio sin seres humanos, o de entablar discusiones jurídicas sobre el status del territorio, por el contrario son los humanos quienes le dan sentido a un lugar”. Comunicación personal con el alcalde Nelson, durante la visita de la Universidad Nacional de Colombia sede Leticia a la alcaldía de Puerto Nariño (Mayo 2009).

donde han nacido sus hijos y están las esperanzas de las nuevas generaciones, sino también un lugar de intercambio con las comunidades animales. Por ello, la tierra está atravesada por multiplicidad de territorios, y si bien hay un principio depredador en las relaciones inter-especie, también hay un principio de armonía que ha perdurado entre humanos y no humanos desde antiguo en la Amazonía.

A. DEL LOGOCENTRISMO AL DIÁLOGO CON EL PENSAMIENTO AMERINDIO

Frente a la postura que limita la ética a la relación entre las personas, la cual finalmente justifica el dominio y destrucción de la naturaleza, últimamente la filosofía ha asumido una postura responsable frente a la naturaleza. Aunque aún es muy limitado el planteamiento eco-ético de la filosofía euro-occidental, los planteamientos de Michel Serres, Hans Jonas, Félix Guattari, son interesantes en la medida que llaman a la prudencia y a la medida del inmenso poder tecnológico adquirido por los humanos frente a la naturaleza. Ellos también han llamado a trascender la separación moderna entre naturaleza y cultura. Sin embargo, la hipótesis de este trabajo es que el pensamiento de las comunidades amerindias puede ir más allá en ese intento, en la medida en que podamos pensar las relaciones que durante cientos de años han tenido con su entorno sin destruirlo.

El aporte de Serres con su tesis del contrato natural, o el de Jonás en cuanto al principio de razón suficiente como el cuidado de los seres, así como el de Guattari en cuanto a la posibilidad de un pensamiento ecológico que transforme radicalmente la relación más íntima con nuestra propia naturaleza, abre expectativas respecto de una ética ecológica que asume el problema de cómo los humanos han puesto en riesgo las condiciones para la vida en la Tierra. Pero, a mi juicio, sus planteamientos están condicionados por una larga historia del dualismo o la separación entre naturaleza y cultura, lo que impide vislumbrar más claramente la idea de una ética que incluya la especificidad de los demás seres vivos en esa visión ética del contrato con la naturaleza. Por eso, la propuesta de estudiar el pensamiento de las comunidades amazónicas, en la búsqueda de experiencias y

pensamientos que hagan plausible una perspectiva monista, en contra del dualismo, en las relaciones naturaleza/cultura.

En la práctica milenaria de una ética basada en los principios naturales, para la cual los humanos y los no humanos son indispensables en el contrato espontáneo que se ha venido dando entre las diferentes especies, el pensamiento amerindio aporta nuevas enseñanzas a la cultura eurooccidental⁴. A pesar de más de 500 años de conquista, a pesar de tantos abusos y violencia ejercidos contra las culturas amerindias, y de la imposición que los conquistadores han hecho de diversas formas de poder desde el lenguaje hasta la religión judeo-cristiana, además de las formas sutiles de dominación que implica la idea del progreso, muchos investigadores han podido mostrar sus diversas formas de entender el mundo, los seres que lo habitan y sus formas de interacción con el territorio. Por ello se hace necesario tender el puente entre la filosofía académica europea y el pensamiento amerindio (Adolfo Chaparro 2003).

En ese puente encontramos la misma oposición naturaleza y cultura trasladada a sus formas discursivas: el conflicto entre el mito y el logos. Mientras la filosofía se ha ocupado del conocimiento verificable, descartando lo insólito y lo extraño, el mito es concernido por lo que está más allá de la muerte, en el origen del mundo, entre los avatares del alma. El prejuicio de ver el mito como charlatanería, está inscrito desde Platón por considerarlo como carente de logos apofántico, es decir, no posee juicios explicativos que afirman o niegan algo. Pero Chaparro trata de hacer un alto para volver al discurso mítico. ¿Cómo hacerlo desde la filosofía, cuando ésta forma parte del poder dominador de euro-occidente desde sus propios fundamentos? Es una tarea difícil más no imposible. Ver las diferencias del discurso mítico, el significado de las palabras en las distintas tradiciones que unen sus postulados teogónicos y el paganismo de sus dioses con formas festivas. Las formas de comunicación de las comunidades amerindias no están limitadas a la escritura, ni al dominio del idioma español, su comunicación profunda se realiza también a través del cuerpo, de los gestos, de la pintura. La filosofía debe ser capaz de llegar más allá del discurso lógico para abrir la comprensión a la univocidad del ser: el ser se dice igualmente de todas sus manifestaciones. Las jerarquías ontológicas y epistemológicas son otros tantos

⁴ La filosofía asume una forma particular de dar al saber recibir, porque muestra *fortaleza* para cambiar, *respeto* por la diferencia y capacidad de *tolerancia* para asumir lo distinto.

ocultamientos del ser. El acercamiento al pensamiento amerindio desvela nuestras limitaciones y amplía el mundo con *nuevos* significados.

El mito, visto desde adentro, expresa deseos y creencias vinculadas a la simbología característica de las fiestas de consumo, de intercambio y de abundancia. El indígena no se impone como universal, por el contrario su discurso es discreto, particularista. La gran responsabilidad de los abuelos sabedores es que el conocimiento, por ser contingente y finito, se conserve y se manifieste en el exceso del presente, se una con el mundo y el cosmos desde su lugar geográfico. Suena contradictorio que en nuestra concepción cultura-naturaleza, un discurso mítico sin aspiraciones de universalidad también permita fundirse con el cosmos, sea trascendente y supere la limitación de un referente plegado a la subjetivación.

Chaparro hace énfasis en que, no se trata de un humanismo anti-moderno, multicultural, ni mostrar la defensa del mito a partir de la crítica del logos. El propósito es hacer más razonables nuestras lecturas de las tradiciones míticas (Chaparro 2003: 25). En los mitos se expresa un logos pagano que tiene como finalidad comunicar, actuar sobre el comportamiento del interlocutor, aunque este asuma diversas formas. No excluye la posibilidad lógica de una contradicción, luego, no tiene la pretensión de ser un discurso universal, histórico o sistemático. Su lenguaje no se agota en el referente, sino que alude y sugiere un mundo abierto de posibilidades.

El mito no consiste en procurar revelar la esencia de un contenido, sino más bien suspender tal juicio. Así surge una “imagen del pensamiento donde las percepciones, las figuras sagradas, los actos rituales, los relatos de origen, las prescripciones éticas, las marcas sobre el territorio, se alternan en tanto que puntos singulares a través de los cuales cada cultura va trazando las coordenadas de su propio plano de inmanencia” (Chaparro 2003:45). Es decir, el mito es el territorio donde la comunidad realiza y actúa sus hechos de lenguaje, donde sus ritos se convierten en modelos, en el que cada individuo encuentra un modo eficaz de actuar sobre el mundo.

A continuación, argumentamos desde un planteamiento ético, la creencia indígena según la cual los animales usan *ropajes* distintos para una misma humanidad compartida. Así pretendemos superar las críticas de una ética solipsista para pasar a una ética que acepta

la diferencia en el extremo de la alteridad animal. En ese sentido, el pensamiento ético amerindio enriquece la filosofía de la alteridad inaugurada por Wilhelm Friedrich Hegel y continuada por Emmanuel Levinas. Para captar ese aporte, propongo utilizar la historicidad de los mitos a partir de los estudios realizados por filósofos y, especialmente, antropólogos que han analizado, investigado y convivido con el pensamiento de las comunidades indígenas. Ahora, si bien, los amerindios no tienen formas académicas de comunicación escrita que nos permitan confrontar sus ‘argumentos’, hay ya suficientes archivos del conocimiento que entre ellos se transmite de generación en generación y, sobretodo, investigaciones de la forma como esas tradiciones míticas se traducen de forma efectiva en la relación de las comunidades con su entorno, dado que el principio de la palabra verdadera es justamente su comprobación práctica en términos cognitivos, éticos y productivos.

C. METODOLOGÍA

Al hacer una tesis en la maestría de Estudios Amazónicos, uno de los requisitos es hacer trabajo de campo a partir de un marco teórico que son las herramientas conceptuales con que el investigador se arma para enfrentarse al problema de investigación, o sea, a la realidad, es decir, al usar su lenguaje propio el investigador pasa Otro pensamiento a sus categorías. En la medida que esta investigación es de filosofía, su tarea es el análisis de los conceptos que posibilitan la experiencia del investigador, porque ellos son las herramientas a través de las cuales se percibe, interpreta y modifica la realidad. Luego, el trabajo de campo para el filósofo se hace en el campo de los conceptos, en el análisis de conceptos como ética, alteridad, contrato, responsabilidad, con el propósito de estudiar su formación y evolución. Igual que un historiador cuando necesita ir a los archivos para saber sobre una época, el filósofo necesita dialogar con otros autores y en la medida de las circunstancias sociales, económicas y culturales posibilitar la evolución de los paradigmas con que la filosofía se ha relacionado con la naturaleza.

La metodología que voy a emplear son los criterios de correlación, expuestos por Michel Foucault en *Saber y Verdad*, (1985:50) a los que podemos definir como criterios no totalizantes, sino análisis diferenciados, para “permitir describir cómo la *episteme* de una

época no es la suma de sus conocimientos, o el estilo general de sus investigaciones, sino la desviación, las distancias, las oposiciones, las diferencias, las relaciones de sus múltiples discursos científicos: la *episteme* no es una gran teoría subyacente, es un espacio de dispersión, un campo abierto y sin duda indefinidamente descriptible de relaciones”

La metodología que se emplea en esta investigación facilita el análisis al construir un archivo de las investigaciones sobre cómo los pueblos indígenas de la Amazonia se relacionan con la naturaleza, desde una perspectiva ética. Los trabajos que estudiamos en el capítulo primero nos permiten identificar que los animales tienen características humanas y así mismo se relacionan con los humanos. El rito de pedir permiso a los animales, superando el dualismo naturaleza-cultura⁵, e introduciéndonos en el perspectivismo amerindio, puede llevarnos a una vivencia más amplia de la responsabilidad surgida de la alteridad con el Otro, cuando este no se limita al Otro humano. El análisis corresponde a los discursos elaborados por Kaj Arhem, Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro y concluye con nuestra propuesta que intenta pensar la alteridad no humana del campo del pensamiento amerindio al campo de la filosofía. Nuestra tesis emerge entonces a partir de los conceptos de Levinas que reactivan, interpretan y retroalimentan cambios en la cultura occidental, y más concretamente, en la ética (Foucault. 1985: 57-59).

El reconocimiento de la subjetividad en algunas especies animales es un nuevo conocimiento para la filosofía, pero no es una creación *ex nihilo*, sólo es plausible, a partir de acercamos al perspectivismo de Viveiros de Castro (2003) en el primer capítulo, donde se hace una revisión ética desde el pensamiento amerindio hacia la cultura occidental. Esta última considera a la naturaleza como universal y necesaria, y por tanto, lo contingente es el campo de la cultura o de la ética. Gracias a sus estudios etnográficos este autor se da cuenta que hay que entrar a cuestionar tal paradigma y ver al Otro animal, como un igual, proponiendo el multi-naturalismo con el que hace plausible afirmar que hay muchas formas de naturaleza, y donde el humano se da de diferentes formas y asume distintos cuerpos. Al

⁵ En ese mismo sentido, Descola (2001) da un paso más allá y considera que se requiere previamente una superación de la división naturaleza cultura, porque no hay una única forma de entender la naturaleza, tal como lo propone el naturalismo de la física-matemática, sino que hay muchas naturalezas en tanto es una construcción social. El naturalismo, el multi-naturalismo, el animismo, el totemismo y el analogismo dan fe de esta variabilidad de concepciones de la naturaleza.

contrario, todo el conocimiento euro-occidental es igual en esto: el yo se define a partir de negar la diferencia del Otro, el pensamiento amerindio plantea la ética de la diferencia, de la pluralidad, y del respeto del Otro para constituir un yo.

Hacer un archivo con las respectivas investigaciones no tiene la intención de borrar las oposiciones que se pudieran dar entre el saber académico de la tradición filosófica y los discursos sobre las prácticas, ritos y mitos de las comunidades indígenas, sino que se trata, más bien, de resaltar las diferencias para alimentar la mutua retroalimentación. Las relaciones se tejen a partir del reconocimiento de esas diferencias. La sociedad, así como las distintas disciplinas, por ejemplo la filosofía, se enriquecen de esa misma diversidad, como inversamente la cultura se vuelve frágil al querer imponer un pensamiento único. Sin embargo, no se pueden confundir los niveles de reconocimiento de la diversidad natural o social, con la pluralidad de enfoques frente a un problema. Son dos modos de la diferencia, una en el plano de la realidad social y otra en el plano de los puntos de vista frente a un tema o problema. El pensamiento y la realidad no se confunden, pero tampoco dejan de alimentarse mutuamente.

Después de postular la alteridad del Otro no humano en la mayoría de especies con las que se interrelacionan las comunidades amerindias, y del mismo modo en el terreno de la filosofía el reconocer al Otro ser animal como un igual a los seres humanos, conservando sus diferencias, y reconociéndolo en su alteridad, se plantea una revisión ética de la relación entre humanos y naturaleza, y más concretamente entre humanos y animales. Abordaremos, en el segundo capítulo el objetivo de la tesis como lo es la posibilidad de un contrato ético con la naturaleza, donde se utilizan tanto los principios éticos, como las conclusiones antropológicas de carácter cognitivo y las aplicaciones más pragmáticas, en una propuesta clara de contrato, donde la justicia política refleje la ética con los Otros seres vivos, humanos y no humanos, en tanto pares iguales. La diferencia con uno mismo no limita, sino que posibilita la libertad del actuar con responsabilidad por el cuidado del ser.

Si la ética ha considerado que sólo los seres humanos son fines en sí mismos, y si vamos a plantear una ampliación de contrato social como compromiso frente a los demás seres vivos, se requieren argumentos que contribuyan al desarrollo de la investigación. Si

hemos de ampliar el sentido de la ética⁶, es necesario preguntar ¿Quién es un sujeto moral? ¿Solamente los humanos son sujetos morales? ¿Los demás seres vivos pueden considerarse fines morales en sí mismos? Para un acercamiento a tales cuestiones miraremos el principio de razón suficiente, entendido como consideración y como deber de existir; el principio de responsabilidad, la superación del especismo de acuerdo a la tesis de Peter Singer y la ecosofía de Félix Guattari.

La ética es el modo responsable de actuar en el lugar que habitamos, es el camino argumentativo que nos posibilita hablar de los indígenas, y también del Amazonas. Los discursos sobre el pensamiento amerindio nos permiten visualizar una ética con la naturaleza, no en el sentido de ser una esencia que los determine, sino más como una actitud que ellos construyen en sus comportamientos, ritos, acciones y mitos. Del mismo modo, las personas que están destruyendo la selva del Amazonas pueden tomar la decisión de cambiar, asumir otros comportamientos al transformarla e interactuar con respeto para con los no humanos. Por ello la ecología no sólo se refiere al cuidado de los humanos con la selva, o los ríos, y el respeto por los otros seres de la naturaleza, sino que también se refiere a evitar la alienación del individuo, la anulación de la individualidad en la interacción social, es procurar un equilibrio entre lo individual, lo social y la naturaleza, sobre la base de este planteamiento es que Guattari (2000) postula la ecosofía.

Al reducir Occidente su objetivo histórico al planteamiento de Francis Bacon, “saber es poder”, en su relación con la naturaleza -el saber dado por el conocimiento científico y su aplicación en el instrumental tecnológico- origina un nuevo ídolo, lo llamamos el progreso, es la causa de dos extremos, uno, es en el campo teórico, que reduce a los humanos a su aspecto cognoscitivo e intelectual, dejando de lado el cuerpo, pero al converger en la dominación de la naturaleza, los cuerpos de hombres y animales, pasan a ser tratados como recursos explotables, es el extremo práctico, que deja de lado el pensamiento, el espíritu y los sentimientos de las personas. Los hechos nos muestran que los humanos y los no

⁶ El sentido de ética para Jonas no es teórica, está orientada a la acción, con el propósito de un resultado, de modo tal que corresponde al ámbito de lo humano, lo temporal, lo commensurable, es la toma de decisiones en el sentido cualitativo, el elegir una alternativa entre muchas alternativas, con el propósito de actuar, en el presente, con amor propio y amor por los demás, es proteger a las futuras generaciones de las consecuencias por las acciones que nosotros hacemos en el presente. Para poner a mi persona a disposición de Otro contingente en su facticidad, y en su existencia muestra fugacidad, precariedad e inseguridad, es el sentimiento de responsabilidad por la existencia. (2004:156)

humanos tienen similitudes fundamentales. Ambos se inician como seres vivientes a partir del apareamiento, desde su concepción son ya cuerpo. Los bebés humanos y las crías animales antes de ser individuos independientes son cuerpos, comparten emociones, afectos morales, así como la temporalidad, la espacialidad. Por tanto la filosofía debe procurar al equilibrio entre los conceptos y el cuerpo, porque éste posibilita hacernos humanos, ser agentes e interactuar con los Otros.

La superación de la destrucción de los demás seres vivos y de toda la naturaleza, requiere una valoración de los cuerpos humanos y no humanos, del saber de la ciencia y un uso correcto de la tecnología.

D. RELACIÓN ENTRE ÉTICA Y CIENCIA

La edad moderna tiene a las matemáticas y a la experimentación como paradigmas: sus reglas son universales, infinitas, eternas e inmutables. Sus reglas dominan y determinan la naturaleza. Por medio del poder del conocimiento, los humanos se adjudicaron todos los derechos, sin ningún deber. Frente a un mundo sin rumbo filosófico, sin religión y sin moral, la ciencia se encarga de ofrecer certeza, suplanta a la metafísica y asume ser el camino a la felicidad por medio del progreso ininterrumpido.

La filosofía, impregnada de la racionalidad cientista, procura conocimientos puros y universales, definiendo al ser humano como un adulto, de sexo masculino, y occidental. Se desconoce todo el proceso de la vida que va desde la maternidad, o la necesidad de cuidado por los padres hacia los hijos, o el trabajo y la constancia en las acciones cotidianas de la vida. La filosofía, inspirada en las matemáticas, crea un pensamiento universal a partir de un particular, pero en ese gesto pierde su relación con el dinamismo y heterogeneidad de la vida.

En este sentido, para Jonas, la ética tradicional tiene las siguientes características: primero, parte de la esencia como una condición fija del ser humano; segundo, establece el Bien como idea eterna o como idea reguladora independiente de las acciones que se realicen; así, se considera que los humanos tienen una esencia propia que les pertenece independientemente de su actuar; tercero, es una ética a la que no le importa el futuro ni el porvenir de la especie humana, ya que la responsabilidad por las acciones están limitadas al

presente; cuarto, la ética hizo su análisis, limitándose a acciones donde el agente causal es un individuo, es decir, se circunscribe a un yo que interactúa con un prójimo, pero ahora, las acciones realizadas desde la tecnología comprometen a toda humanidad; y quinto, la ética no incluía en la conciencia la responsabilidad sobre la Tierra y sobre los animales (Jonas 1995:16).

A pesar de la aspiración de la razón a poseer verdades universales, esas verdades se manifiestan en un universo que requiere un contrato social. Esta necesidad es la que lleva a Serres a sostener que la ciencia se sustenta en verdades arbitrarias o convencionales, legitimadas por el derecho. La verdad científica también es un contrato social exclusivamente intersubjetivo: “Hay un contrato sobre lo que conviene decir y hacer, contrato jurídico de definición de ciertos objetos y delimitación de las competencias” (Serres 1991:80). La ciencia carece de legitimidad para asumir el poder de destruir la naturaleza.

Serres considera que la ciencia es un convenio arbitrario e intersubjetivo que determina qué se adopta como verdad u objetividad, define ciertos objetos, delimita las competencias, establece métodos de experimentación y atribuye propiedades. La ciencia estudia y habla del mundo como si no existieran los humanos y como si ella misma no fuera hecha por ellos.

Aquí no se pretende terminar con la ciencia, sino integrarla dentro de una visión ética, conociendo los límites, la medida y la prudencia con los actos presentes y prever las consecuencias en el futuro. Hay que superar la debilidad de considerar que sólo las personas tienen derechos. La balanza de la justicia ha de incluir al mundo en su totalidad. Los no humanos también son sujetos de derecho. De lo que se trata es de establecer un equilibrio entre la naturaleza y los seres humanos, tender puentes con aquellos pensamientos olvidados por la filosofía, y rescatar el pensamiento amerindio como muestra del respeto y reconocimiento a la naturaleza de la cual formamos parte.

Serres quiere que la naturaleza deje de ser un objeto dominado por la epistemología y considerada por el derecho como menor de edad. La naturaleza debe considerarse como un sujeto, en la medida que la naturaleza posibilita la vida. En palabras de Serres (1991:66) la naturaleza es: “El conjunto de condiciones de la propia naturaleza humana, sus

obligaciones globales de renacimiento o de extinción, el albergue que le da cobija, calor y alimento; además la naturaleza se las quita cuando el hombre abusa de ellas”.

¿Qué debemos devolver al mundo? En primera instancia, debemos buscar el equilibrio y la justicia entre los humanos y el mundo. Debemos asumir responsabilidad como personas adultas. Hay que garantizar el derecho a la vida de la naturaleza, so pena de la propia muerte de los humanos. Serres considera compatibles los contratos social y natural, porque lleva a todos los humanos a colocar el mundo en su totalidad o globalidad, posibilita además el dar cabida a todas las colectividades, e introducir al mundo de la ciencia en la historia e incorporar el contrato social en la naturaleza.

En la construcción de la argumentación se mostrará la importancia de un cambio del pensamiento individual y social que fundamenten una ecología, para así postular una ecosofía. El propósito es, a partir de los desarrollos anteriores, adoptar la propuesta de Guattari sobre una aplicación ético política tanto en la esfera individual, como social y medioambiental.

¿Qué puede toda la historia de la filosofía frente al problema de la destrucción de la selva del Amazonas para reemplazarla por cultivos de soya y ganadería, o la tala indiscriminada de árboles, para surtir de madera a exclusivos condominios, así como la caza y la pesca indiscriminada, para la obtención de pieles y carnes para los mercados mundiales?

Fundamentar una nueva relación ética entre la naturaleza y la sociedad amplía el problema y no lo reduce exclusivamente a la preservación de los recursos naturales, sean físicos o biológicos, ya que estaríamos en el mismo caso en el extremo opuesto: en uno están las personas que pregonan la explotación de la naturaleza para el crecimiento ilimitado de las ganancias económicas, y en el otro extremo, el reducir todo al cuidado de los recursos naturales o a una naturaleza prístina, sin presencia de los seres humanos, sin el reconocimiento que ambos han evolucionado en una interacción de actividades. ¿Qué es la naturaleza sin los humanos? o ¿Qué son los humanos sin naturaleza? Ambas posturas, humanos irresponsables con la Tierra, que consideran que la cultura no necesita de la naturaleza; y quienes consideran que la Tierra sin humanos se conserva mejor; son posturas

extremas, resultado de la filosofía que parte del dualismo ser humano-naturaleza, expuesta bajo el antropocentrismo⁷ de occidente.

Para esta investigación consideramos al mundo como el lugar que habitan las personas. Hay una relación recíproca entre la naturaleza y los humanos, donde la actividad humana recrea la naturaleza y la naturaleza anima el carácter. Por ejemplo, los amerindios⁸ asumen con alegría la abundancia natural, porque la selva lo da todo a manos llenas, son pacientes porque la selva es tranquila, son decididos porque para vivir en la selva hay que tomar decisiones. La eliminación de uno de los dos implica la eliminación o la terminación de una evolución compartida.

⁷ “El antropocentrismo, dentro de ciertos límites, posibilita asumir a las personas su sentimiento de valía propia; es decir, no proponemos un altruismo absoluto, los humanos deben procurar conservarse bien, con salud y las capacidades suficientes que les permitan dar amor, cuidado y respeto a su familia y a los Otros no humanos” Comunicación personal con la profesora Eliane Paiva durante la visita de la Universidad Nacional de Colombia sede Leticia a la UFAM (Universidade Federal do Amazonas), INC (Instituto de Natureza e Cultura) de Benjamin Constant.

⁸ El término que utiliza el profesor Jorge Gasché es el de bosquesinos. En la tesis se usa el término de amerindios porque así se refiere a ellos los investigadores Descola y Viveiros de Castro, pero, las características cotidianas a las que nos referimos aquí, tienen que ver con las expuestas en las clases del profesor Gasche en la maestría de estudios amazónicos.

CAPÍTULO 1. LA ALTERIDAD DE LOS ANIMALES

La filosofía euro-occidental ha excluido a los animales del plano de la ética por considerar que es exclusiva de los humanos, o al menos de unos pocos. En el desarrollo del capítulo se incorporará a todos los seres humanos, en sus diferentes modos de ser y también a los animales, no vamos a distinguir entre animales domésticos y silvestres, en un análisis de la alteridad entendida como el Otro, sea humano o animal. El objetivo es proponer el contrato ético con la naturaleza.

Es necesario tener siempre presente que la alteridad de otro animal se hace a partir de los argumentos sobre la alteridad de Levinas (1997) sin embargo, en ningún momento él hace una similitud de la alteridad de Otro humano con Otro animal, y aquí radica la singularidad de este trabajo, en el sentido de ampliar el concepto de alteridad para una propuesta ética.

A. DUALISMO NATURALEZA – CULTURA

Los seres humanos tienen el sentimiento de temor frente a las fuerzas de la naturaleza en comparación a la fragilidad de su cuerpo individual. Esto nos lleva a una separación física externa: vivir en ciudades a espaldas de la naturaleza, formar naciones, crear una comunidad global, con la intención de elevarnos sobre las determinaciones impuestas por la naturaleza. También, los humanos emprenden la separación espiritual y conceptual frente a los otros seres vivos; quieren superar la finitud, el permanente cambio de todas las criaturas vivas, por eso los humanos postulan que son hechos a imagen y semejanza de Dios, y consideran la Tierra como el centro del universo. Así, la evolución de la naturaleza tiene como resultado último a los seres humanos; erigen a la razón como la única y máxima facultad, y presentan a la cultura como el nuevo territorio desde donde pueden afirmar ser los amos y señores de la naturaleza.

Así, el fanatismo antropocéntrico, de buena parte de nuestra cultura, y la idea del progreso ilimitado no considera al mundo sino como su obra, imponiéndose por encima de la vida misma. ¿Sin vida humana para quién y para qué las bibliotecas llenas de teorías? En

la teoría sobre la inmortalidad en el tiempo histórico⁹ o un alma inmortal en la infinitud de la fe, se enmarca en la pretensión de conocimientos universales, eternos e inmutables, con espacios vacíos como la *res cogitans* de Descartes, que no consideran el conocimiento como propio de un espacio geográfico y tiempo histórico, en equilibrio con la naturaleza. Por el contrario las culturas amerindias son ricas en su sociabilidad y conocedores de su espacio geográfico, con una selva fértil, constante reproducción y destrucción de plantas, peces, animales y personas. Se da a manos llenas, alimentos y bebidas en sus fiestas, partiendo de una perspectiva de la abundancia y no de la escasez. La vida, sus narraciones y mitos no pretenden la verdad universal, ni la superioridad de su especie sobre los otros seres vivos.

Los humanos, al instalarse en ciudades forjaron un cambio radical con la división entre la naturaleza y la cultura. Los momentos sobresalientes a esbozarse someramente en: los presocráticos, quienes quisieron poseer un conocimiento con leyes de la *physis* para hacerla previsible; luego se pretendió la invisibilidad de ella por medio de la teoría de las ideas de Platón y de la religión judeo-cristiana; después la revolución científica del siglo XVIII requirió una naturaleza autónoma, observable y objetiva. Este breve recorrido nos posibilita plantear el problema del dualismo naturaleza-cultura, y sus divisiones consecuentes: universal-particular, mente-cuerpo, sujeto-objeto, individuo-sociedad, razón-sentimientos, físico-moral, hecho-valor, dado-construido, necesidad-espontaneidad, inmanencia-trascendencia. El dualismo ontológico se origina en la escisión teológica de naturaleza y gracia, que al tratarse de modo laico se convierte en la división naturaleza-cultura, cuerpo-mente, razón práctica-razón pura.

¿Por qué si los humanos tienen y pueden establecer relaciones, no las tienen otros seres naturales? El monismo o la ontología naturalista al considerar a la sociedad como parte de la naturaleza regulada por leyes de la biología, la física y la psicología evolutiva elude el planteamiento del problema de la división naturaleza-cultura donde están las series dicotómicas: universal y particular, objetivo y subjetivo, físico y moral, hecho y valor, dado

⁹ Es plausible que la incapacidad de los hombres de engendrar en su propio cuerpo, los lleve a considerar que su lugar para crear, destruir e “inmortalizarse” es la cultura, la historia; en cambio las mujeres, al igual que la Tierra que sí pueden engendrar en sus cuerpos la vida, recurran más a la reproducción de la vida donde se ven a sí mismas.

y construido, necesidad y espontaneidad, inmanencia y trascendencia, cuerpo y espíritu, animalidad y humanidad. Éste último es el centro sobre el que vamos a discutir.

Para Descola(2001), el dualismo no corresponde a unos patrones, no son estructuras universales de la mente que operan con independencia de los contextos históricos y culturales, sino más bien prácticas sociales de objetificación, para subsumir toda la diversidad en categorías de relación. El paradigma dualista, como modelo para acceder a las comunidades amerindias es insuficiente.

La posición dualista tiene como características principales la objetificación y la descontextualización; en cambio, una epistemología monista destacaría el arraigo, la autorregulación, la autonomía local y sirve de premisa para una postura contextualista. Ello nos lleva a pensar que las sociedades tradicionales preindustriales tienen algo que decirnos acerca de cómo vivir en forma sostenible, mientras que el dualismo impide un acercamiento entre los humanos y la naturaleza (Descola 2001:1).

1. CAMBIO DE UNA POSTURA DUALISTA A UNA POSTURA MONISTA

Hay pueblos donde no se presenta la dicotomía entre naturaleza y sociedad. Tal es el caso de los Jíbaros Shuar del Alto Amazonas quienes, según Descola, consideran a la mayoría de plantas y animales como personas que viven en sus propias sociedades y se relacionan con los humanos con reglas de comportamiento social: los animales de caza son tratados como afines a los hombres, mientras que las plantas cultivadas son tratadas como afines a las mujeres. Entre los Makuna¹⁰ impera una situación similar; para ellos la humanidad representa una forma particular de vida, que participa en una comunidad mayor de seres vivientes regulada por un conjunto único y totalizante de reglas de conducta (Descola 2001:18). El monismo propuesto por estas culturas amerindias es generoso y eleva la naturaleza a un nivel de sociabilidad y respeto.

¹⁰ El pueblo makuna pertenece a uno de los complejos culturales de la Amazonia: la familia lingüística tukano oriental. Su población se estima en unos 400 a 500 individuos que habitan principalmente en el caño Comeña alrededor de la desembocadura del río Piraparaná. Según Gómez Imbert, algunos segmentos migraron al sur y se asentaron en Jotaveya, afluente izquierdo del río Apaporis y la margen derecha de este último (Gómez 2000:317-318).

La hipótesis o la creencia que las plantas y los animales están al mismo nivel que los seres humanos significa que están dotados de conciencia, lenguaje, razón, intelecto y código moral (Descola 2001:18). Ello significa que no hay diferencias ontológicas. En estas comunidades no hay oposiciones binarias, sino códigos analógicos. Entendiendo que “el analogismo, por fin, caracteriza un mundo percibido como una infinidad de singularidades, todas diferentes entre sí. Es el ejemplo chino de un mundo compuesto por 10.000 esencias. Ese era el modelo más común en el mundo, sobre todo en Asia, África del Oeste y en las sociedades andinas, antes de que se impusiera el naturalismo” (Descola, 2006).

Consideramos, que Descola está exagerando el argumento como una especie de reivindicación: darle a los animales todo lo que asignamos a los humanos. La tesis no puede caer en demagogia epistémica, otorgando a los animales humanas virtudes. Nuestro desarrollo argumentativo busca establecer criterios de correspondencia sin perder los grados de diferenciación.

Al ser habitante de la selva, la medida como norma de conducta para la supervivencia es una exigencia, lo cual implica respeto por los seres no humanos. No se trata de una idealización del medio natural, sino la posibilidad de un reflejo entre iguales. Es una norma elemental de supervivencia, para prevenir el desdén o menosprecio por un hábitat que exige a los habitantes humanos la máxima atención, una medida de precaución y de prudencia ante la exuberancia de la selva, la fuerza física y astucia de los no humanos. El equilibrio se da, porque los humanos son libres para cazar, pescar, cultivar la chagra, responsabilizarse por una familia, además de vivir rodeados de la abundancia de vida. Sus creencias míticas les permiten la generosidad de compartir tales características humanas.

La ciencia muestra un tipo de superación del paradigma dualista cuando produce fenómenos y artefactos híbridos se mezclan materiales y convenciones sociales. La tecnología y lo social no son opuestos, por el contrario la generación de tecnología es un proceso social. El ejemplo del desarrollo de biotecnologías y las nuevas técnicas de reproducción humana nos llevan a otra frontera entre lo humano y lo no humano. La biotecnología posibilita considerar la naturaleza como un utensilio producido por la sociedad, y por ende, en un artefacto sometido a las leyes del mercado (Descola 2001:20).

El tejido argumentativo expuesto hasta el momento, intenta dialogar, a modo de tránsito, entre una perspectiva antropocéntrica dentro de la división naturaleza-cultura, para construir un puente a una visión ética con los otros seres vivos no humanos. Podemos formular las siguientes preguntas para ver el puente argumentativo que está en construcción: “¿Las culturas amerindias, ofrecen alternativas para replantear la universalidad y el tema de las actitudes morales hacia los no humanos?” (Descola 2001: 11-12). ¿Por qué ciertos pueblos atribuyen a los animales propiedades culturales que nosotros sólo reservamos a los humanos? ¿Por qué creen que los animales tienen una vida social como la nuestra, preceptos éticos o un alma?

Los humanos y los animales se relacionan a través de procesos, donde interactúan el mundo, los humanos y la naturaleza; también están las “sociedades de naturaleza” de las plantas, de los animales, donde ellos tienen las mismas reglas de convivencia que las comunidades humanas y el dominio social incluye los componentes del medio ambiente (Descola 2001:25).

El cuerpo, en el proceso de caza y recolección posibilita, para los shuar, ser residentes y conversar con plantas y animales; así se rompe la frontera entre las ciencias sociales y naturales. Abandonar las fronteras entre las distintas disciplinas y dar “una nueva vida al viejo proyecto antropológico, filosófico que se concentraba en la unidad del ser humano” (Descola 2001:26). Se trata de establecer un diálogo entre los distintos saberes. En las metáforas de caza y las relaciones personales la moralidad está relacionada con distintos contextos teóricos, no se limita al contrato social, o las relaciones entre dos seres humanos.

Descola incluye al medio ambiente en un concepto fenomenológico intencional, pero no se trata de ver qué podemos hacer o cuáles concesiones nos da el medio ambiente; porque “persona y medio ambiente forman un sistema irreductible; la persona es parte del medio ambiente y, viceversa, el medio ambiente es parte de la persona” (Descola 2001:30). La propuesta estriba en una naturaleza social, donde se destaca el lugar de residencia y arraigo para poder hablar de “transecología”, donde los habitantes no son participantes pasivos. El sentido ético con el que se puede pensar el hogar humano, sin limitarse al sentido objetivista que se pregunta por objetos, resulta de una naturaleza perteneciente a la vida misma de los humanos, que posibilita las expresiones del espíritu como la filosofía.

El ser humano existe en la medida en que se interrelaciona con los otros humanos y los no humanos. “Nos esforzamos, a nuestro modo, por habérmolas con un universo híbrido en el que humanos y no humanos ya no pueden ser manejados cómodamente como dos conjuntos enteramente diferentes de dispositivos sociales” (Descola 2001:120). Se trata de establecer puentes y ver que “las entidades que forman nuestro universo, sólo tienen significado e identidad a través de las relaciones que las constituyen en cuanto tales. Las relaciones son anteriores a los objetos que conectan, pero ellas mismas se actualizan en el proceso por el cual producen sus términos” (Descola 2001: 121). Mientras nosotros creemos que la posesión del lenguaje distingue radicalmente a los hombres del resto de los organismos¹¹, esos pueblos indígenas establecen continuidades. Los animales esconden una interioridad cognitiva afectiva y social idéntica a la nuestra; los seres se definen menos por sus propiedades intrínsecas que por las relaciones que mantienen entre sí, es decir, por las posiciones que ocupan en un sistema de interacciones. El cazador verá su presa como una persona con la cual mantiene un tipo de relación social.

¿Cómo justificar la capacidad moral en los no humanos? ¿Cómo lo justifican las comunidades indígenas? El paradigma de la escisión entre los humanos y la naturaleza, de acuerdo a la división epistemológica de la modernidad, ha implicado que para poder hablar de moralidad, según nuestra tradición filosófica, se requiere de libertad y ésta es exclusiva de los humanos. Lo novedoso es que las distintas investigaciones hechas por los antropólogos sobre el pensamiento amerindio nos permiten afirmar que la libertad no se reduce a pensar en ella, ni explicarla, sino actuar en lo que representa: el trabajo, el amor, creer en algo, comprometerse con la vida. Lo importante es lo que se hace o lo que se deja de hacer con la libertad. En éste sentido, al actuar en equilibrio y con integridad entre humanos y no humanos, la naturaleza no se le considera negadora de la libertad, sino como la posibilidad misma de actuar, vivir, amar, construir un hogar, crear la chagra, pedir permiso para cazar animales para llevar alimento a su familia. (Juan Álvaro Echeverri 2008:65) Luego, nos enfrentamos a dos posturas extremas de antropocentrismo: la primera

¹¹El matrimonio estadounidense Deborah y Roger S. Fouts ha dedicado su vida a combatir la idea de que el lenguaje es el "último bastión" de la singularidad humana y el resultado ha sido más de 40 años de trabajo con unos chimpancés que no sólo han aprendido a comunicarse con el lenguaje de signos, sino a mentir y hacer poesía. NOTICIASDENAVARRA.COM en <http://www.diariodenoticias.com/2011/05/06/sociedad/estado/mientes-como-un-chimpance> consultado 19 de junio de 2011

considera a la naturaleza negadora de la libertad; la segunda, considera que sólo por los humanos la naturaleza tiene historia y libertad.

Para Descola, la tarea de objetivizar o codificar los patrones o esquemas de relación o de praxis es posible en la medida que es un conjunto de lineamientos que guían las acciones de las personas y sociedades estudiadas por los antropólogos. Es en la práctica como se expresan los esquemas de comportamiento. La pregunta es ¿cómo funcionan las relaciones sociales entre humanos y no humanos en las comunidades indígenas? Es decir, las comunidades actúan, sin seguir un código o tener plena conciencia de los esquemas, sin aspirar a tener un carácter de universalidad, es temporal y dependiente de los contextos históricos y culturales. Descola utiliza el símil con los sistemas de parentesco por alianza, esto es, del mismo modo que se adquieren obligaciones con la familia de la esposa, también se tienen obligaciones con los animales, que posibilitan la alimentación de las personas. En otras palabras es en la convivencia donde se establece con cuales no humanos una comunidad se relaciona y se compromete, sin aspiraciones de universalizar tal objetivación social.

2. RELACIONES CON LOS ANIMALES

Descola muestra cómo la antropología simbólica se interna en las cosmologías nativas para describir el significado y los motivos de las costumbres practicadas para los miembros de la comunidad de estudio. Establecer el nombre de las cosas, hacer identificaciones o crear relaciones son procesos humanos que posibilitan la comunicación y permiten la supervivencia como especie humana frente a las amenazas del mundo. Entre esos procesos Descola se centra en los distintos modos para identificar la otredad: los sistemas totémicos, animistas, naturalismo y analógicos.

El animismo se puede definir como una ontología que postula el carácter social de las relaciones entre los no humanos y los humanos, aquellos están dotados de la misma vida interior que las personas y por tanto, tienen una vida social y cultural propia. Esta comprensión no es fruto de un análisis racional *a priori*, sino de las prácticas de interrelación entre seres de sociedades distintas. En esta interrelación se genera la ética.

“Como modos contrastantes de relación entre humanos y no humanos, la rapacidad¹² y la reciprocidad constituyen esquemas dominantes que permean la ética de una cultura” (Descola 2001:111). En algunas cosmologías amerindias, las relaciones con los animales se presentan como de afinidad o de alianza con individuos que están en la misma posición. Contrario a una relación de rapacidad donde la caza es una actividad cotidiana que procura alimentos, sin significado cosmológico. (Descola 2001:117).

La naturaleza hace parte de la socialidad englobante. Los humanos y los no humanos se relacionan y hacen parte de un mundo social cósmico. Sin embargo, esta postura entraña ciertos problemas: ¿Cómo diferenciar una naturaleza de la forma social universal? ¿Si todo es naturaleza, cómo diferenciar a los humanos? Ahora bien, ¿El animismo no es otra expresión más de las categorías sociales de los humanos sobre los no humanos? Para Århem la respuesta es sí. Para nosotros, el peligro está en desconocer las diferencias entre ellos. Para Descola el animismo proyecta a la sociedad como modelo para el universo. Estas preguntas, dice Viveiros de Castro, muestran el poder del dualismo en la tradición cultural, pero él quiere superarla respondiendo la pregunta: ¿Qué significa, al fin y al cabo, decir que los animales son personas? Los animales comparten la humanidad y las relaciones sociales. Esta posición nada tiene que ver con una concepción pasiva de los individuos de una sociedad, sino más bien con una agencialidad extendida y mutua reflexividad. La manera como se ven los otros seres vivos no humanos, de esa misma manera se ven a los otros seres humanos. Vemos pues que esta postura se aleja radicalmente de toda forma de racismo o sexismo por cuanto incluye la alteridad como forma de construcción relacional con uno mismo.

3. RAPACIDAD Y RECIPROCIDAD

Para los Tukanos “la reciprocidad se basa en un principio de estricta equivalencia entre los humanos y los no humanos que comparten la biosfera, la cual es concebida como un circuito cerrado homeostático” (Descola 2001:110). Mantener una condición estable y constante entre humanos y no humanos implica que los humanos asumen un compromiso con los no humanos antes y después de cazar a uno de sus miembros para procurarse

¹²El sentido de rapacidad es el de robarle a la naturaleza sus seres vivos, sin pedirle permiso o el compromiso de devolverles, por ejemplo el tomar el agua y regresarla limpia a la naturaleza.

alimento devolviendo parte de esa energía al lugar donde procede ¿Cómo se devuelve esta energía? “Mediante la retrocesión de almas animales al amo de los animales y su subsecuente transformación en animales cazables” (Descola 2001:110). Inmediatamente, Descola afirma que hay un intercambio mutuo entre humanos y no humanos que contribuye al equilibrio del cosmos. La relación con la naturaleza, así como las relaciones familiares están incrustadas en el mismo universo, por ello el equilibrio se guarda compensando lo que se toma y se da, a uno y otro lado.

La reciprocidad implica un intercambio de alimentos, servicios, almas, o vitalidad genérica. Los seres humanos asumen una deuda frente a los animales por el alimento que ellos proporcionan. Los tukanos en la Amazonia consideran que debe primar el equilibrio, por ello los no humanos tratan de capturar componentes de las personas humanas para restaurar el equilibrio y la reciprocidad¹³. Es decir, la caza se da en ambos sentidos: cazar y ser cazado.

En cambio, la rapacidad parece ser el valor dominante de las tribus de jibaros del oriente de Ecuador y Perú. Los no humanos no participan de una red de intercambio con los humanos, además no hay ninguna compensación por la vida que se les quita. Así mismo, los no humanos se vengan de los cazadores, bien sea chupando la sangre de los humanos, o con el castigo de mordedura de víbora a los cazadores excesivos (La Nación 2006).

Ahora, después de haber visto el hilo argumentativo que plantea una ética que asume las relaciones y la convivencia con la naturaleza, como un proceso del reconocimiento de sí mismo a partir de los otros seres vivos, con las mismas estructuras ontológicas de los humanos. Vamos a emprender el estudio de los dueños de los animales.

4. DUEÑOS DE LOS ANIMALES

¹³Este componente puede ser visto en los variados relatos míticos indígenas y los consejos de padre a hijo en el que se advierte precaución al entrar en la selva.

Las comunidades amerindias¹⁴ se expresan bajo formas no alfabéticas que se leen culturalmente en diseños corporales, petroglifos, artesanías, etc. Estos diseños representan otra forma de plasmar su pensamiento y almacenar la memoria de la experiencia de los ancestros. También a través de cantos y bailes ceremoniales se expresa el sentir de la comunidad entre animales y hombres.

Fernando Urbina asume la tarea del diálogo con la comunidad uitoto¹⁵. En su estancia en la selva, Urbina cuenta la necesaria negociación con los dueños míticos del lugar, “de quienes depende el permiso para establecerse y utilizar sin peligro los recursos de la región” (Urbina 2007:121). En esta negociación se expresa el equilibrio y conflicto latente entre la sociedad de humanos y no humanos. El permiso se alcanza gracias al conocimiento tradicional generado en el diálogo con los abuelos y del respeto por las palabras de los mayores. El sentido del ritual y del baile hace parte de la integración y soporte de la comunidad uitoto. En ellos se muestran acciones ejemplares, como obtener alimento en la chagra y en la cacería, y personificando los peligros que implica la relación con los seres de la naturaleza. El respeto es, pues, un don de supervivencia. Así, el ser humano debe ser constante y respetuoso frente a la necesidad que tiene de cazar, pescar o sembrar en la chagra, para conseguir el alimento y poder compartir en familia o con la comunidad en los bailes. Las acciones frente a la naturaleza tienen un límite puesto por la misma naturaleza; por ejemplo, frente a la pesca, el río protege a sus habitantes con raudales o cascadas; de la misma manera los animales tienen *amos* o *dueños* que los protegen. La comunidad ve con respeto las otras formas de vida, ya que la vida contiene humanos, no humanos y seres espirituales.

Una práctica como pedir permiso a los dueños de los peces, de los animales, de los árboles, implica en nuestros términos que la naturaleza se le considera merecedora de respeto: existe un “Otro” que también es sujeto. La naturaleza no queda reducida a un

¹⁴ El peligro de emplear siempre el concepto de “comunidades amerindias” es caer en una nivelación ideal que no existe como tal. Es importante tener en cuenta que las comunidades de “indígenas” en su gran mayoría escriben y leen.

¹⁵ Los uitoto son un pueblo indígena proveniente de un territorio ancestral demarcado alrededor de los ríos Caraparaná e Igaraparaná (El Encanto y La Chorrera). Es un pueblo que sufrió la crueldad de la bonanza cauchera bajo el yugo de la Casa Arana. Su población se redujo en las últimas décadas de 20.000 y 25.000 individuos a 5000 personas que hoy habitan en distintos lugares cercanos y lejanos de su territorio ancestral (Patiño 2000:219).

medio, o sólo a un objeto, sino que se le considera y se le trata como un fin en sí misma, se establece una relación con un “Otro”, con otro sujeto.

5. LOS ANIMALES TAMBIÉN SON HUMANOS

Así, en este mismo sentido de respeto está la postura de los Makuna, quienes comparten su visión de humanidad con todos los demás seres vivos: las plantas, los peces, los animales de caza, los insectos o los humanos. Ellos pueden ser referidos como masa, es decir, son gente, porque son manifestaciones sensibles (*wai*) de una esencia espiritual intangible. Según la investigación de Årjem, los Makuna, consideran que “hay transformaciones, los peces suben a la tierra y se convierten en animales de caza y los animales de caza se convierten en peces de río [...] peces y animales de caza se vuelven gente cuando entran en sus casas, ellos se desvisten de sus pieles y se las ponen cuando salen, tal como la gente se cambia de camisa” (Årjem 1993:121).

El mito, para los Makuna, sostiene el proceso creativo y de transformación, es decir, al inicio no estaban diferenciados los humanos de los animales, lo que lleva a una existencia del mundo espiritual, como realidad alternativa. Del mismo modo la muerte está en tal proceso, de una forma de vida a una nueva vida. Del mundo material las almas pasan al mundo espiritual, y de ahí vuelven al mundo de la vida en igual forma o asumiendo otra forma. La esencia espiritual se comparte en las malocas de nacimiento de los hombres, peces y animales de caza, formando una mancomunidad de poderes fértiles. Así el mundo tangible de los seres vivos expresa una aparente disparidad, pero hay una unidad interna en el mundo espiritual. Todo ello posibilita afirmar que hay una comunidad cósmica integral, con similitud por analogía, pero diversa en los distintos grupos sociales que conforman la sociedad humana (Årjem 1993:121-122).

Así como los humanos tienen relaciones de intercambio recíproco e interdependiente, también las relaciones entre hombres y animales están en una perspectiva de interdependencia. El chamán ofrece comida espiritual al dueño de la maloca de la danta y solicita comida a cambio. Este acto ritualizado por el chamán implica vida, igual que tomar sin respetar los circuitos de reciprocidad entre los distintos mundos, significa muerte.

La visión del mundo Makuna es perspectivista, es decir, los cuerpos establecen el punto de vista de una pluralidad de mundos. Por ello la afirmación del chamán es tan válida

como lo son los puntos de vista de otros seres no humanos, por lo que “la humanidad está situada al lado de una variedad de otras clases de seres vivientes igualmente importantes y valorados” (Årjem 1993:124). La comunicación entre distintas perspectivas deviene entonces un elemento clave para el equilibrio y la supervivencia de cada especie. Una ética transhumana resulta entonces de esa necesidad de comunicación y equilibrio de fuerzas.

La visión del mundo Makuna no es la única o la correcta, sino es una entre muchas, y así mismo es conceptualizado por esta misma visión: “lo que para nosotros aparece como... para ellos es...” y “lo que para ellos aparece...para nosotros es...” (Ibíd). Tal respeto por los diferentes puntos de vista, bajo las mismas reglas y principios, posibilita la interacción de los animales y los humanos en una sociedad cósmica, porque todos somos *gente*.

Los Makuna, indígenas hablantes de lenguas Tukano, tienen una eco-cosmología inseparable de la práctica económica. Las concepciones de los Tukano están relacionadas con un manejo de los recursos más eficiente y responsable, frente al manejo desproporcionado que se da a partir de una visión desde la superioridad de los humanos. Tienen una visión de cultura económica donde se castiga la sobre-explotación del medio, mejor decir, se castiga el derroche porque incurre en un desequilibrio de fuerzas. “La caza y la pesca más allá de las necesidades de la unidad doméstica requieren de la mediación del chamán. Hay racionalidad y concepción de un intercambio recíproco entre humanos y animales, al igual que los intercambios entre los grupos sociales” (Årjem 1993:125).

De tal modo que, los Makuna regulan su alimentación, con prudencia y reciprocidad, mediando siempre en la relación entre hombres, animales y espíritus. Por ejemplo, no permitir la caza y la pesca en los salados y lugares de desove de peces, también llamados malocas de nacimiento y baile, garantiza la alimentación de la presente y las futuras generaciones.

Para Århem, hay un sistema integral de ideas, valores y prácticas que puede llamarse ecosofía, donde la normatividad y la creencia van de la mano, para dar como resultado un comportamiento social, económico y moral cortado por los mismos principios. En este sentido, el mito, dentro de una comunidad cósmica integral, es fuente de acción y de respeto para con los demás seres vivos.

En la comunidad cósmica integral ¿qué pasa con la división entre naturaleza y cultura? ¿Dónde quedan todas las investigaciones en los campos social y natural si tal diferenciación es solo un constructo analítico y no una división ontológica?

Vamos a entrar más al análisis del perspectivismo que Århem nos ha mostrado.

B. PERSPECTIVISMO

Desde nuestra tradición filosófica eurooccidental, el proceso argumentativo de la investigación tiene el reto de superar el método constructivista, cuyo resultado es una escisión de los humanos con los otros seres no humanos, y la objetivización de la naturaleza bajo una lectura matemática, que considera a los otros seres vivos como objetos mecánicos sin sentimientos, sin sufrimiento, sin agencia. Los resultados destructivos de tal postura saltan a la vista en el contexto actual de la crisis global ambiental.

Nuestra apuesta por una ética incluyente con la naturaleza, encuentra las siguientes preguntas de retroalimentación: ¿Cómo argumentar un pensamiento que respete a los seres no humanos a partir de una filosofía que se enmarca en el dualismo cultura-naturaleza? ¿Qué significa la tesis que los animales son personas? Ante estas preguntas, es importante abordar las tesis del perspectivismo de Viveiros de Castro.

El perspectivismo es una concepción, común a muchos pueblos del continente americano, según la cual el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no humanas, definidos por su propio punto de vista. El punto de vista no depende de la opinión de un sujeto, sino de su cuerpo. Contrariamente a la concepción occidental que postula la universalidad de los cuerpos naturales y la particularidad de las culturas, aquí se invierte la relación para universalizar la cultura humana y particularizar el punto de vista del cuerpo. Viveiros de Castro propone el término de *multinaturalismo* para mostrar el pensamiento amerindio frente al *multiculturalismo* moderno.

Frente a tales posturas dicotómicas, fruto del construccionismo, Viveiros de Castro plantea el multinaturalismo, basado en la unicidad del espíritu, a partir de la multiplicidad de los cuerpos (Viveiros de Castro 2003:192). Existe una continuidad metafísica o de la cultura y una discontinuidad física o de la naturaleza, lo cual da lugar al perspectivismo,

que no es relativismo, ni tampoco es universalismo, ambos extremos del debate epistemológico.

Para euro-occidente la naturaleza no tiene problema, lo diferente es la cultura que se relaciona con ella. Viveiros de Castro critica a la epistemología que subyace al multiculturalismo. Para los indígenas solo hay una cultura humana porque todos son sujetos, por ejemplo, animales como las abejas, los whara, los tintin tienen cultura al hacer chagras, tener hijos. De modo tal que la naturaleza cambia de cuerpo y son los cuerpos que dan el punto de vista. En cambio, la tradición eurooccidental considera que la naturaleza no tiene problemas, hay universalidad y objetividad, la diferencia está en la cultura.

El perspectivismo es, en palabras de Viveiros de Castro, la “concepción indígena amazónica según la cual el modo en que los seres humanos ven a los animales y a otras subjetividades que pueblan el universo (dioses, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, plantas, fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos, objetos e instrumentos) es radicalmente distinto al modo en que estos seres ven a los humanos y se ven a sí mismos” (Viveiros de Castro 2003:193). El hilo conductor es el verbo *ver*, ya que el percibir las sensaciones, no es un análisis de conceptos: los animales de presa ven a los humanos como espíritus o animales depredadores, y los animales depredadores ven a los humanos como animales de presa. El sentido antropomorfo que dan los machiguenga¹⁶ a los animales, a los espíritus y como se ven a sí mismos como humanos, es la misma manera en que ven sus alimentos. Ejemplo de ello son los jaguares, quienes ven la sangre como cerveza de mandioca; estos tienen instituciones sociales idénticas a las instituciones de los humanos, con jefes, chamanes, ritos, reglas matrimoniales. ¿Cuál es el sentido que los animales se vean como gente o como personas? Vamos a analizar las características propias del perspectivismo como la intencionalidad, la alteridad.

1. INTENCIONALIDAD RELACIONAL Y LA ALTERIDAD

Los seres no humanos tienen sus pieles o sus plumas para esconder la condición humana, solo visible frente su propia especie y los chamanes. La forma interna que los hace

¹⁶Los machiguenga habitan porciones de la Amazonía peruana al sur oeste del Perú, entre los departamentos del Cuzco y de Madre de Dios, en las cuencas de los Ríos Urubamba, Picha, Camisea, Timpía y Manu. Hablan el idioma machiguenga que forma parte de las lenguas de la familia arahuaca. Referencia: Pueblos Indígenas Amazónicos. Obtenido de la obra “Amazonía Peruana, comunidades indígenas, conocimiento y Tierras Tituladas” GEF/PNUD/ONUSP En: <http://www.wikipedia.com>. (consultado el 22 de mayo de 2011)

gente es el espíritu del animal: “una intencionalidad o subjetividad formalmente idéntica a la conciencia humana” (Viveiros 2003:194). Es decir que los que tienen apariencia de no humanos, también tienen sus propósitos y objetivos, no sólo los humanos tienen finalidad en sus acciones. Se podría decir que hay una esencia antropomorfa a todos y un *ropaje* bastante cambiante, intercambiable y desechable, tal como lo describe Árhem entre los Makunas. La naturaleza cambia, se modifica en los cuerpos.

Así pues, si el universo tiene intencionalidad, no se limita únicamente a los seres humanos, ya que los no humanos están dotados de perspectivas propias. Los no humanos tienen una espiritualización que posibilitan la alteridad con el otro. Los chamanes son los únicos capaces de adoptar las perspectivas de las otras subjetividades y establecer las relaciones en un campo multinaturalista cósmico.

Además de la intencionalidad en los no humanos, se da la posibilidad de ver los otros puntos de vista en el marco de la alteridad. Esta alteridad fue negada por los colonizadores y por la utopía del progreso para los indígenas de América, por ser diferentes al pensamiento europeo, y por ello fueron combatidos con el fin de eliminar las diferencias e inestabilidades por el supuesto progreso en la civilización (europea). La alteridad es el descubrimiento que el *yo* hace de los puntos de vista del *otro*, y más aún, cómo ese descubrimiento lo identifica a sí mismo como alteridad. Se trata, esencialmente, de superar el prejuicio de considerar el punto de vista de “uno” como el único posible, reconociendo en la construcción del *yo*, la presencia del *otro*. Esta apertura hace surgir el “nosotros”. Esta naturaleza relacional de respeto por las diferencias posibilita asumir una personificación no solipsista, sino relacional.

En la actitud participativa de vivir dentro de una comunidad se ocupa un punto de vista. No es la objetividad del observador, es la participación de quien está comprometido y debe “tomar partido” en una situación. Quien no participa en la comunidad no tiene necesidad de elegir un punto de vista. En la soledad objetivista la mirada tímida de los hechos es suficiente. La libertad de querer pertenecer a una comunidad como miembro activo, comporta intencionalidad, o por el contrario, el no tomar decisiones, el no participar es ya una decisión de la actitud pasiva del observador.

La personeidad, en tanto la capacidad de ocupar un punto de vista, es una posibilidad de los no humanos, no es la esencia ni de los humanos, ni de los no humanos, sino que al actuar de acuerdo a la situación y sus potencialidades, se manifiesta tal capacidad, afirma Viveiros De Castro citando a Hallowell. Los “dueños de los animales”, las “madres de la caza”, los “maestros de los pecaríes” y los animales son capaces de tener intencionalidad, lo que posibilita la intersubjetividad o intercomunicabilidad entre los humanos y los no humanos animales (Viveiros de Castro. 2003:196-197).

2. EL MITO Y EL CONOCIMIENTO CHAMANÍSTICO.

¿Cuál es el origen de la hipótesis del perspectivismo? El mito. En el mito no hay diferencia entre hombres y animales, el mito mezcla atributos humanos y no humanos, como si todo fuera un solo mundo intra-humano. Parece contradictorio que el mito donde se interpenetran todos los seres vivos y las diferencias entre los puntos de vista, sea también el fundamento de origen del perspectivismo. Pero a pesar que todos se parecen en su humanidad, conservan su distinción de ser animal, planta o espíritu. De modo que, la condición original no es la animalidad, como lo expone la teoría evolucionista, sino la humanidad. Los humanos animales por comportarse con envidia, con rabia les castigaron dejándolos con ropa de animal. Los humanos son los que continuaron iguales a sí mismos: los animales son ex humanos. Viveiros De Castro cita a Descola para afirmar la analogía moral de todas las especies. En este sentido se habla de la humanidad como condición de referencia para todos los seres de la naturaleza. Para los indígenas sólo hay una cultura humana, la de todos los sujetos.

¿Es el perspectivismo un mito? Sí. No es propio de un discurso racional, se necesita otro discurso donde los animales sean reincorporados, para contrarrestar la cosificación animal característica de la epistemología eurooccidental.

El conocimiento moderno implica objetivar, es decir, distinguir lo que es inherente al objeto de lo que es intrínseco al sujeto cognoscente y que proyecta en el objeto. El conocimiento se hace posible gracias a la separación entre sujeto y objeto. Es un conocimiento que aspira a ser independiente del ser humano, que no contempla la intencionalidad en la naturaleza, al punto que posturas mecanicistas la niegan también en los humanos.

Desde la perspectiva amerindia, conocer es personificar, tomar el punto de vista de aquellos que deben ser conocidos, el conocimiento se dirige a un *alguien* que tiene su punto de vista, es decir, es un “otro” agente, es una persona y no es una cosa. Cada acontecimiento es una acción fruto de la intención de un agente. Todo lo contrario a la aspiración del conocimiento objetivista que niega la intencionalidad (Viveiros, 2003, 201) y no acepta la relación social, que de hecho se da, entre el sujeto cognoscente y el estado de cosas. Los hechos y las acciones se reducen a una cadena causal.

La cultura social, no es exclusiva de los humanos, sino que las subjetividades extra-humanas tienen su propia perspectiva y redefinición de los objetos naturales y de los eventos. De manera tal que es la intencionalidad la que le da significado a los objetos materiales, al punto que lo que para unos es “naturaleza” para otros es “cultura” (Viveiros, 2003: 203).

3. EL SENTIMIENTO VICARIO POSIBILITA VER A TODOS COMO GENTE

¿El pensamiento amerindio considera que sólo su etnia tiene cultura, reservándose para sí mismos el concepto de humanidad, donde los otros son parte de la naturaleza? O ¿no tienen tal dicotomía, naturaleza-cultura, y son tolerantes al admitir la multiplicidad de puntos de vista sobre el mundo? Para Viveiros de Castro, la primera pregunta parte de presupuestos que se consideran inamovibles. Las palabras en la concepción amerindia, adquieren otro sentido, por ejemplo, humanidad no es la especie natural sino significa la condición social de la persona, es decir, en la cotidianidad no se vive como un observador que sólo analiza, por el contrario, hay que interactuar, participar de la vida, tomar decisiones y arriesgarse a actuar.

El sentido de “gente” no se limita al hecho de pertenecer a la especie humana, también “son pronombres personales que expresan el punto de vista del sujeto hablante, no son nombres propiamente dichos. Decir que los animales y los espíritus son gente, es expresar que son personas, en el sentido que tienen las capacidades de intencionalidad y de acción consciente (agency) gracias a las cuales pueden ocupar la posición enunciativa de sujeto” (Viveiros, 2003, 212). De acuerdo a esto, los no humanos tienen intencionalidad igual que los humanos, porque en la vida los seres vivos manifiestan su punto de vista. Como veremos en el próximo capítulo, Jonas considera que todos los seres vivos, humanos

y no humanos, tienen finalidad al conservar y defender la conservación y la sobrevivencia de su especie mediante la reproducción.

El perspectivismo implica que el punto de vista crea al sujeto, contrario a la concepción occidental constructivista, donde el punto de vista crea al objeto, por medio de un supuesto objetivismo del conocimiento, sin necesidad de relaciones y acciones para construir al sujeto.

No hay, para Viveiros de Castro, una postura antropocéntrica del pensamiento amerindio. El sentimiento vicario permite estar abierto para ver a los no humanos con la cualidades de la intencionalidad. Los seres humanos no son los únicos que tienen finalidad en su comportamiento, la gente se relaciona frente a los demás aceptando que los otros poseen tales atributos, igual a como se consideran a sí mismos.

No es la especie lo que se comparte, sino es la humanidad. “Los otros (no humanos) fueron lo que somos, y no, como creemos nosotros, ellos son lo que fuimos” (Viveiros de Castro 2003:198).

El animismo quiere mostrar que cada especie mantiene relaciones con las mismas cualidades que tienen las relaciones de los humanos en una comunidad. “La humanidad es la forma universal de la acción (agency)” (Viveiros, 2003, 215). Viveiros De Castro hace un símil entre humanidad y vida, por ello todo animal puede ser humano. Los indígenas no son antropocéntricos sino antropomórficos.

El perspectivismo no significa que los delfines vean a los humanos como humanos, ni que los humanos vean a los delfines como humanos; sino, cada especie se ve a sí misma como humana y ven a las otras especies como animales o espíritus. Para Viveirosde Castro los humanos ven a los otros seres vivos como animales, pero ellos se ven a sí mismos como humanos. De igual modo los no humanos ven como animales o espíritus a los humanos. Las diferencias son internas, no hay un ser humano idéntico a otro.

4. MULTINATURALISMO

¿La teoría perspectivista amerindia supone una multiplicidad de representaciones sobre el mismo mundo como afirma Árhem? No, todos los seres ven (“representan”) el

mundo de la misma manera, lo que cambia es el mundo que ellos ven. Los valores y categorías de los humanos y los animales son las mismas: caza, pesca, cocina, bebidas fermentadas, primas cruzadas, la guerra, etc. Luego, los jaguares son gente y ven a los humanos como animales para ser cazados. El perspectivismo acepta que lo que para los humanos es sangre para los jaguares, por ejemplo, es cerveza de mandioca (Viveiros, 2003: 217). Sin embargo, ¿cómo emplear el concepto de humanos, si aceptamos que no corresponde a un género sino a los seres vivos en la medida que tienen intencionalidad? ¿Sólo se pueden usar los pronombres “nosotros”?

Todos los animales y los humanos tienen los mismos valores y categorías: cazar, pescar, cocinar, bebidas. Para, entender la tesis del sujeto universal, podemos hacer un símil con los lazos de parentesco, por ejemplo: mis hermanos, para mis cuñadas son sus esposos. Porque ellos con ellas se comportan de manera distinta a como lo hacen conmigo, ellos son distintas personas, de acuerdo con quien compartan. Cada uno, de nosotros y los demás parientes no los vemos distintos a como lo ven mis cuñadas, es el comportamiento de mis hermanos que es distinto frente a cada persona.

La argumentación ha pasado del sujeto del construccionismo que forma o construye el objeto, a unas especies de animales que ya no son objetos, sino que también comparten la humanidad, al ser ellos agentes, nos ven como su presa, ellos asumen el papel de cazadores, así hay un cambio en la naturaleza. Tal cambio implica que la sangre de un animal, presa para otros, lo vean no como sangre sino como cerveza.

5. EL CUERPO Y EL CONTEXTO RELACIONAL

Para Viveiros de Castro, el multiculturalismo se compone de la multiplicidad de representaciones subjetivas que pueblan el mundo, y que inciden sobre la única y total naturaleza indiferente a las representaciones subjetivas. La propuesta del pensamiento amerindio versa sobre múltiples “naturalezas”, pero una unidad representativa, es decir, una sola cultura y múltiples naturalezas. “El perspectivismo es multinaturalismo, pues una perspectiva no es una representación” (Viveiros, 2003, 218). La naturaleza cambia de cuerpo y los cuerpos otorgan el punto de vista. ¿Por qué los animales son gente? Porque sus cuerpos tienen hábitos, afectos, inclinaciones y capacidades que singularizan cada cuerpo y originan cada perspectiva.

“Los cuerpos son el modo por el cual la alteridad es aprendida como tal”; la naturaleza posibilita al agente tener un punto de vista del cuerpo de otro, porque es algo para otro. Es pasar del sujeto “yo” de la cultura naturalista, donde se da por hecho que la perspectiva “de uno” proviene de la cultura y la historia personal, al perspectivismo, donde es el cuerpo el que me identifica en relación con otros cuerpos distintos. Bajo ese posicionamiento no puede haber una jerarquización cultural o social, ni una perspectiva objetiva o crucial más allá de una forma concreta del cuerpo. Por ello, el dominio que uno pueda ejercer sobre otro se basa en una relación de fuerzas no establecidas *a priori*. El contexto, el cuerpo y la relación marcan los principios de una nueva ética.

El hilo conductor es la analogía comparativa entre los términos de parentesco y los distintos sustantivos, por ejemplo, pez, árbol, etc. Los primeros son operadores lógicos o nombres que definen algo por su relación con otra cosa; los sustantivos, en cambio, se aplican a un objeto considerado autosuficiente y autónomo. En el mismo sentido está la tesis de Searle, donde manifiesta que existen los “hechos brutos”, autosuficientes y autónomos respecto la conciencia y los “objetos institucionales”, cuya existencia y propósito son dados por los humanos, por ejemplo, la familia, el dinero, los libros. Ambas divisiones remiten a la relación entre naturaleza y cultura, donde el relativismo se aplicaría a la cultura y el universalismo a la naturaleza. Desde el perspectivismo los sustantivos que designan sustancias como pez, árbol, hamaca, son designados como si fuesen relacionantes, es decir, algo es pez, porque existe alguien que lo ve como pez (Viveiros, 2003: 222). Esa operación revuelve la definición de los sustantivos incorporándolos al tejido de las relaciones. Sin embargo, eso no implica para Viveiros de Castro ningún relativismo, donde el sentido de los acontecimientos variaría en función del sujeto. El perspectivismo no es la variación del sentido a partir del sujeto, sino la variación del sujeto en función de su posición en un contexto relacional.

El perspectivismo tiene una relación estrecha con el intercambio. Así como mis hermanos son los esposos de mis cuñadas, del mismo modo la sangre humana es la cerveza de mandioca del jaguar: este es el intercambio de perspectivas. Por tanto no es una postura relativista, un punto de vista no es una opinión subjetiva de los conceptos que la sangre humana es la cerveza de mandioca del jaguar, así como tampoco lo es que mis hermanos son los esposos de mis cuñadas. “El mundo real de las diferentes especies depende de sus

puntos de vista, porque el “mundo” está compuesto de diferentes especies, es el espacio abstracto de divergencia entre ellas en cuanto puntos de vista: no hay puntos de vista sobre las cosas, son las cosas y los seres los que son punto de vista” (Deleuze, 1988:203).

Si las relaciones son anteriores a los objetos que conectan, donde se dan variaciones, transformaciones de un número finito de elementos, supera el debate entre universalismo y relativismo, dejar de tratar a la naturaleza física y a las facultades humanas, a la sociedad y a la naturaleza como entidades o sustancias autónomas, impide asumir la identidad y significado de nuestro universo a partir de las relaciones que las constituyen en cuanto tales, es lo que Descola llama “una antropología estructural”.

La postura de Descola es una postura compatibilista, o mejor, de relaciones en “un nuevo paisaje antropológico multidimensional, en el que las hachas de piedra y los quarks, las plantas cultivadas y el mapa de los genomas, los rituales de caza y la producción de petróleo puedan llegar a ser inteligibles como otras tantas variaciones dentro de un solo conjunto de relaciones que abarque a humanos y no humanos” (Descola: 2001:121).

Vemos cómo avanza la argumentación: si en la introducción realizábamos una crítica al poder ilimitado de la ciencia y a los abusos de la tecnología, en este primer capítulo, también se invita a pensar en una posible concordia entre el conocimiento científico y las prácticas, ritos y mitos de las comunidades amerindias.

Las ideas de progreso y poder, asumidas tanto por el capitalismo como por el socialismo, convierten la naturaleza en su instrumento, sin medir las consecuencias, en procura de sus utopías. Del mismo modo, para Descola los movimientos conservacionistas, al no cuestionar los fundamentos de la cultura occidental, perpetúan el dualismo ontológico y la mecanización de la naturaleza, participando de la misma ideología de la modernidad y del orden económico que fetichiza a la naturaleza como un objeto de producción.

B. LA BÚSQUEDA DEL ROSTRO DEL OTRO ANIMAL

De acuerdo a la tradición de la filosofía euro-occidental los animales son considerados en tanto objetos para el gozo y alimento de los humanos. La pregunta es: ¿Cómo pasar la

consideración de los animales como Otro al plano de la filosofía? Antes de responder lo referente a los animales, miremos que pasa en las relaciones intersubjetivas entre las personas, y cómo en la filosofía euro-occidental, los Otros humanos no se construyen como una subjetividad, por el contrario, se considera a los Otros como limitantes o negadores de la subjetividad y de la libertad.

En Descartes, en su obra *Discurso del método para dirigir bien la razón y hallar la verdad en las ciencias*, se parte de un yo que se da a sí mismo en la soledad, excluyendo todo aquello (*res extensa*) de lo que se puede dudar, es decir, sin sociedad y sin naturaleza. Además, socialmente se les negó y aún se les niega a otros humanos la subjetividad o verlos como Otro: mujeres, negros, indígenas, homosexuales, judíos, extranjeros, pobres, viudas, huérfanos, y a los animales.

¿Hasta dónde el animal es Otro o simplemente es una cosa? Vamos a establecer un diálogo con Levinas a propósito del tema de la alteridad, aunque extrapolando sus argumentos para proponer la alteridad a los animales. Ello nos permitirá recuperar la concepción de los indígenas, quienes consideran que algunos los animales son sus ancestros míticos, para construir un puente filosófico entre el perspectivismo amerindio y el análisis filosófico del rostro y la individualidad en lo animal. Hemos de tener en cuenta que, en la medida en que haya una primacía de los humanos sobre los animales, entonces no hay Otro en el animal.

Si Descartes afirmó su yo a partir de sí mismo, en la soledad, Hegel afirmará que sólo en la interacción de los seres humanos se hace visible el espíritu universal. Esta disyunción de argumentos nos permite acercarnos a Levinas, quien sostiene que es el rostro en la relación con el Otro a partir de la cual procede el yo, no como un resultado *a priori*, ni tampoco como resultado de la enseñanza de lo exterior, sino del Otro como fuerza que llama a la responsabilidad, a la trascendencia y al deseo (Levinas 1997: 210). De la misma manera, en un ambiente geográfico como la selva del Amazonas, es la interacción con los animales y las plantas como la coca, yajé, yuca, permite construir su yo.

Para comprender mejor a Levinas, vamos a ver dos posiciones filosóficas que lo influenciaron, y que pueden sintetizarse de la siguiente manera: una que parte de una conciencia que unifica y conecta todo, pero termina por aniquilar todo al considerar que es

ella misma, como pasa en aquellos que apuestan en la hipóstasis de la razón universal, o aquellos que abogan por el espíritu de los románticos. La segunda posición es la filosofía del individualismo, donde las diferencias propias de cada sujeto, humano o no humano, lo individualizan como una persona o un animal único, irremplazable, auténtico, posibilitando a su vez asumir con responsabilidad su individualidad, particularidad y su propia valía. Porque ninguna persona es idéntica a otra, el yo es un individuo auténtico (Guillot 1987:13,45).

Es importante retomar de ambas posturas los puntos que consideramos correctos: solo existe una realidad, el individuo es único y vive esta única vez. En la cotidianidad de la selva del Amazonas las comunidades indígenas, no están en procura de verdades objetivas, propias de la ciencia o de la filosofía. Para ellos lo que cuenta es la vida.

1. EL ROSTRO DEL OTRO HACE PLAUSIBLE LA ÉTICA

De la misma manera que algunas personas amplían el sentimiento del amor para con los animales, y así, de ser un sentimiento exclusivo entre los humanos, pasa a compartirse con los demás seres vivos. En ese mismo sentido, nuestra tesis quiere ampliar el concepto de alteridad, limitado a los humanos, para compartirlo con los no humanos. Hay infinidad de diferencias entre las personas, y precisamente eso es lo que posibilita al Otro humano ser una alteridad. El enfrentamiento con el Otro no niega al yo, por el contrario gracias al Otro, por ser diferente, se constituye el yo propio.

Pero, ¿los animales pueden crear la alteridad del sujeto humano? ¿El animal es otro que permite a un humano considerarse un yo? Consideramos que el Otro humano no está enfrentado a mi yo, no limita mi libertad, por el contrario, si existe un yo, es porque Otros me concibieron, nadie es *causa sui* en su concepción, cada persona contó con cuidados y amor sin dar nada a cambio. Por este origen cada persona debe sentirse insustituible. Levinas propone un humanismo del otro hombre, que se responsabiliza totalmente por el Otro: desde el momento en que el Otro me mira, yo soy responsable de él, me incumbe, va más allá de lo que yo hago (Levinas, 1997:80). Del mismo modo, los animales, como una danta en un salado, posibilitan y hacen surgir en los humanos el sentimiento de responsabilidad hacia ella. En ese sentido el Otro animal hace surgir el yo, en tanto me hace sentir ser responsable por lo Otro animal.

Lévinas propone pensar de nuevo la filosofía, no como amor a la sabiduría, sino a la inversa, como la sabiduría que nace del amor. Lo que define al ser humano no es el ser, tampoco el interés, sino precisamente el desinterés. Por ello, hemos de tomar distancia del cogito, del sistema y de lo lógico, y crear una filosofía de la diferencia desde una postura ética congruente con toda manifestación de alteridad. ¿Cuándo soy yo? Cuando Otro me nombra, si nadie nos nombra no somos nada. Podemos sustituir de esta manera el "pienso, luego soy", que enunciaba Descartes, por "soy amado, soy nombrado, luego soy" (Levinas, 1997:265).

2. LA NO VIOLENCIA

Hay una relación extrema que implica una resistencia mayor con algo absolutamente Otro: la violencia. Por el contrario, la resistencia del que no presenta resistencia se encamina hacia la resistencia ética. El relacionarse con un animal no puede ser de lucha, de considerársele como un objetivo a ser destruido. El cuerpo del animal, su mirada, su rostro, expresa que hay una imposibilidad ética frente a la tentación de aniquilarlo. ¿Qué sucede frente a la presencia de otro animal que ofrezca riesgo para el humano? Desde luego que en algunos animales ante la presencia de Otro, asumen un comportamiento defensivo y violento; ante esos casos se debe asumir la prudencia y proteger la vida sin necesidad de matar al Otro no humano.

Si bien es cierto que el rostro del animal puede amenazar, la caza no agota la relación con el Otro animal. Es obvio que no hay esencia que nos predetermine a ver en los animales un objeto para el combate, para su muerte. En todo tiempo ha existido la posibilidad de relacionarse con animales en un ambiente de *simpatía*. La ciencia podría explorar esos caminos con mayor ahínco, aceptando una base de interrelación como la que aquí se defiende, es decir, la relación con una alteridad en la que también podemos reflejarnos.

No hay neutralidad, hay una manifestación de la vida, desde un cara a cara donde se muestran la altura y la grandeza así como la humildad del Otro, lo que posibilita la aceptación por la diferencia, en vista que no todos pueden ser Otro domesticado. El rostro del animal en la interacción con otro humano, se asume aquí como compromiso de actuar en el mundo, haciendo posible la libertad del humano, en la medida que promueve la

bondad, no como propio de un determinismo de lo animal, o de lo humano, sino un darse sin esperar nada a cambio.

Para Levinas, el plano ético que corresponde al interactuar en sociedad, es decir, el compartir, precede al plano de la ontología o de la pregunta por el ser. El comportamiento de una persona en un momento y espacio prima sobre el saber de una esencia universal. El rostro, bien de otro animal o de un humano, con sus expresiones, es ocultado por el mundo de la lógica y de los universales. Por ello proponemos que, en vez de aspirar a una visión universal de las especies, las investigaciones deberían analizar relaciones específicas de las comunidades con los animales particulares. En este sentido Levinas subraya la idea de alteridad y rechaza la ontología, por reducir a lo mismo todo lo que se oponía a ella como Otro, por instaurar un régimen de apropiación, dominación y jerarquización antes que una relación entre *distintos iguales*.

3. RESPONSABILIDAD Y LA ALTERIDAD EN LO ANIMAL

El considerar que los animales no tienen un lenguaje articulado oral y escrito, impide verlos como Otro. Si bien es cierto que hay avances en las disciplinas que investigan el tema del lenguaje de algunas especies animales o la comunicación de los humanos con las otras especies, se trata de hacer un reconocimiento fundamental sobre el lenguaje para no excluirlo a los humanos. Frente a una actitud de indiferencia, es mejor el esfuerzo por conocer tales modos de comunicación, para ver el sufrimiento que les ocasiona nuestro propio modo de vida y consumo. Los animales también sufren, pero lo expresan por medio de quejidos y chillidos. El indígena se pregunta qué es un jaguar, y lo simboliza como Otro, pero su punto de vista es irreductible a un pensamiento objetivo o subjetivo. El lenguaje frente a Otro no se reduce a una conciencia, ni se reduce a una intención de un pensamiento, ninguna conciencia puede contener la infinitud del otro. El Otro animal me hace sentir que yo existo (Levinas 1997:218). El lenguaje se relaciona con la multiplicidad del Otro humano, o con la alteridad animal. Lo importante es la existencia, en la cual se es irremplazable, del mismo modo como la responsabilidad no es delegable, tampoco el lenguaje. La responsabilidad, la bondad y la construcción del yo, sólo son posibles a partir del otro, animal o humano.

Para Levinas la comunicación no se reduce a la asimilación de unos signos por parte de Otro. Se trata de salir de la interioridad y del carácter inmanente que se quiso dar a la razón, para enfrentar el hecho de la comunicación. La presencia del Otro es lo que hace posible la transmisión de conocimientos. La presencia de la alteridad de un animal, su rostro, absorbe la atención, pero no como un objeto para ser conocido, sino que altera y acecha a la persona. El poder del conocimiento que aspira a asumir una aptitud objetiva entre las personas y de estar frente al mundo en la relación sujeto-objeto, no puede asumir la alteridad de Otro animal.

Es en comunidad donde la mirada de Otro humano o de Otro animal me hace visible, me compromete con el Otro por ser ajeno y exterior, y por tanto posibilita un interior, un yo. La alteridad no se corresponde con un consenso, por el contrario, los Otros animales, con los que se mueven los habitantes de la selva del Amazonas y en general los seres humanos, implican un estar abierto a la diferencia de los seres.

Cada ser humano es en sí mismo distinto, y al relacionarse con el acontecimiento original del cara-cara, con Otro humano u Otro animal, posibilita en mí una ética, una responsabilidad que permite la convivencia del carácter plural y separado de los individuos. Podemos concluir que la ética es la posibilidad misma de ser en el mundo, no por asuntos de cobardía, o de miedos frente a la alteridad del Otro animal, sino por la vida misma, la abundancia de la vida, con amor y responsabilidad: esto es, precisamente, lo que la alteridad animal me impone como ser humano.

La alteridad de los animales, así como las condiciones geográficas lo imponen. El Otro animal no me muestra la cobardía, ni el resentimiento, o la necesidad de la negación de la diferencia. Por el contrario, la trascendencia de la alteridad animal me muestra libertad, responsabilidad, bondad, don, manos llenas, hospitalidad que tengo frente a ese Otro animal y ser capaz de ponerme en su lugar y dar sin esperar nada, es una responsabilidad sin esperar reciprocidad. (Levinas 1997: 218)

Si los animales se incluyen en categorías universales donde no tienen individualidad, devienen entes del concepto de ser, incluyéndose en el grupo de las cosas, sin intencionalidad y sin individualidad. Al establecer conceptos filosóficos universales,

atemporales y necesarios, no se requiere de la vida para ser verdaderos, luego los humanos como los animales pasan a un segundo plano.

La ética, en una región como la Amazonia requiere de personas valientes y respetuosas en la relación humano/animal, pero se presenta el caso de la relación capital/trabajo, donde los nuevos protagonistas son los señores del capital, o el trabajo que ofrece las ciudades. Los indígenas se encuentran con las ideas del progreso y el poder del capital que cubre toda la geografía. Pero asumen una postura práctica, e incorporan las leyes del mercado que ofrece dinero, bienes y servicios que el blanco ofrece. ¿Debió el indígena quedar al margen del progreso y mantenerse puro en la utopía del buen salvaje? El uitoto se siente culpable, porque pasa de cazar por iniciativa o decisión personal, a hacerlo por orden del nuevo dueño de los animales y de la palabra: el señor comerciante dueño de las escopetas. Desafortunadamente se ha entregado la toma de las decisiones al comerciante.

Luego, podríamos afirmar que el tercero incluido, los dueños del dinero y de los bienes, terminan por sacar a los dueños míticos de la selva, los dueños de los animales, para incrustar a los indígenas en el supuesto mundo del progreso y de los resultados concretos. No hay retroalimentación entre ellos, sino una exclusión de un mundo de respeto por un mundo que les traerá sin sabores y falta de autoestima.

Pero, es posible la constancia y la perseverancia desde la filosofía, mostrando que la vida y el poder de ser responsable no se puede negociar. Precisamente hemos hecho un recorrido desde la superación de la división naturaleza cultura para llegar al multinaturalismo y a la bondad a partir del rostro del Otro no humano, para hacer un diálogo entre el pensamiento de las comunidades indígenas y el pensamiento eurooccidental de la filosofía. Ese camino nos muestra que existe la posibilidad de hacer explícita una ética en los bosquesinos o amerindios, tratando de valorizarla, de posibilitar ser parte del actuar de las personas, frente a los mensajes consumistas e incitadores del despilfarro, destrucción de la naturaleza o la producción y caza de los seres no humanos para poder alimentar a una población que dejó como su despensa de carne a la selva del Amazonas. Se trata, desde estas páginas de revalorizar, de reescribir lo que los abuelos sabedores con sus palabras y acciones nos dan: la majestuosidad de la selva.

Respetando las diferencias, no se trata de decir que en las comunidades amerindias hay filosofía, porque eso supondría nivelar todo bajo el poder de una sola disciplina, sino de respetar un diálogo abierto con la alteridad cultural.

Podríamos ver el perspectivismo como una lucha de fuerzas, y así lo afirma Viveiros de Castro en la entrevista a Luisa Elvira Belaunde: “porque las diferentes perspectivas son diferentes interpretaciones, es decir, están esencialmente relacionadas a los intereses vitales de cada especie, son las “mentiras” favorables a la sobrevivencia y afirmación vital de cada existente. Las perspectivas son fuerzas en lucha, más que “visiones del mundo” expresiones parciales de un “mundo” unificado bajo un punto de vista absoluto cualquiera: Dios, la naturaleza... Digo fuerzas en lucha porque uno de los grandes problemas prácticos y metafísicos en los indígenas consiste en evitar ser capturado por una perspectiva no-humana, es decir, dejarse fascinar por otra perspectiva y así perder la propia humanidad, en provecho de la humanidad de los otros –de la humanidad tal como es experimentada por una especie extranjera” (Luisa Elvira Belaunde 2007:54,55). Ahora bien, si Viveiros de Castro acepta que se ha permitido guiarse por el perspectivismo de Nietzsche, ¿significa que el perspectivismo es la ley del más fuerte? En cierta medida sí, por el medio geográfico, se requiere mirar con respeto a Otro no humano que tiene en su cuerpo características físicas y fuerza que exige un respeto. Pero también lo podemos entender, a partir de Nietzsche, como no caer en el dogmatismo de considerar un punto de vista como verdadero.

Nietzsche defiende el perspectivismo: toda representación del mundo es representación que se hace un sujeto; la idea de que podemos prescindir de la situación vital del sujeto, de sus rasgos físicos, psicológicos, históricos o biográficos, para alcanzar un conocimiento del mundo tal y como éste pueda ser (la idea de la posibilidad de un conocimiento objetivo) es un absurdo. Nietzsche considera imposible el conocimiento de la realidad en sí misma, pues toda afirmación, toda creencia, toda teoría del mundo depende del punto de vista de la persona que la ha creado. Más aún, *todo ser dotado de algún grado de conocimiento, de alguna capacidad para representarse el mundo es tan buen testigo del mundo como nosotros*, los seres humanos. Nuestro punto de vista no es mejor para una correcta descripción de la realidad que el de otras especies animales. “Abstraer al sujeto equivale a pretender representarse el mundo sin sujeto; es una contradicción: ¡representar

sin representación! Quizá existen cien mil representaciones subjetivas. Si se abstrae la nuestra, humana, queda entonces la de la hormiga. Y si se abstrae toda vida menos la hormiga, ¿de veras ésta sería el hilo del que pendería la existencia? Sí, el *valor de la existencia* pende del hilo representado por los entes dotados de sensibilidad.”

No existe ningún dato, ninguna experiencia, no contaminado por un punto de vista, por una interpretación. “La característica del mundo del devenir es la de ser informulable, falso, contradictorio. El *conocimiento* y el *devenir* se excluyen. Así pues, no existen hechos que nos sean dados inmediatamente; sólo manejamos *interpretaciones*”. *No es posible un “criterio de verdad”* (por ejemplo el famoso criterio cartesiano de la claridad y la distinción), *no existen los datos puros a partir de los cuales podamos construir un saber objetivo. Y no podemos encontrar datos o verdades primeras ni en nuestro conocimiento del mundo exterior, el mundo que llamamos físico, ni tampoco en el mundo interior.* La posición de Nietzsche es tan radicalmente contraria a la posibilidad de encontrar una verdad absoluta que ni siquiera cree posible lo que podría parecer la verdad más verdadera, el cogito cartesiano: tampoco el mundo de la mente se nos muestra en su pureza, nuestro conocimiento de la mente propia está tan influido por prejuicios como lo está el conocimiento del mundo exterior. “Los hechos de conciencia no son más inmediatos que los hechos externos, están contruidos exactamente igual”. *El perspectivismo nietzscheano parece ser una forma de relativismo y subjetivismo (Torre de Babel).*¹⁷

La salida la encontramos en Levinas, que frente a ese abismo que nos lleva la duda de Descartes, el Otro nos detiene en la caída al afirmar un sí a mi existencia. “El Yo, en la negatividad que se manifiesta por la duda, rompe la participación, pero no encuentra en el cogito solitario un alto. No soy yo, es el Otro quien puede decir sí. De él viene la afirmación” (Levinas 1987:116).

De este modo, ese Otro, humano y no humano, posibilita la afirmación de la propia existencia en contra de las negaciones, de la duda teórica, y de la violencia fáctica que de hecho pretende suprimir las diferencias. Ahora bien, frente a los dilemas que plantean a los humanos esta postulación del otro animal es relativamente fácil eludir toda responsabilidad,

¹⁷ [http:// www. e-torredebabel.com/Historia-de-la-filosofia/filosofiacontemporanea/Nietzsche/Nietzsche-perspectivismo.htm](http://www.e-torredebabel.com/Historia-de-la-filosofia/filosofiacontemporanea/Nietzsche/Nietzsche-perspectivismo.htm)

evitar la asunción de un punto de vista. Pero no tomar partido o evitar la decisión, es de hecho tomar una decisión.

Desde nuestra perspectiva se trata de examinar los paradigmas prácticos y cognitivos que establecieron como un dogma el antropocentrismo y la consecuente superioridad de los humanos frente a los demás seres vivos. Con esa idea, y teniendo como fondo una visión ética donde la existencia es plausible a partir del reconocimiento del Otro como ser vivo, nos lanzamos al segundo capítulo para proponer un contrato ético con la naturaleza.

CAPÍTULO 2.

CONTRATO ÉTICO CON LA NATURALEZA

El concepto de contrato social puede resumirse como un acuerdo entre individuos preocupados por salvaguardar su propio interés y el interés común. Sin embargo, la naturaleza no humana no está incluida en esa *comunidad*. Es así como Mary Midgley se pregunta: ¿Qué pasa con el mundo no humano, las necesidades de plantas y animales, de los ríos y océanos, el antártico y las selvas tropicales? (1996:20).

El contrato social es una hipótesis conceptual que no puede abarcar a toda la realidad por ser ésta tan compleja. Los conceptos quedan limitados frente a los cambios incesantes de una sociedad embarcada en el progreso de la ciencia y la tecnología. Ese progreso avanza desigualmente sobre poblaciones y territorios provocando olas de violencia social y efectos perdurables de degradación medioambiental. Entonces, surge la necesidad de concebir normas jurídicas para regular la violencia en la tierra y contra la Tierra. La propuesta del contrato natural de Serres trata de establecer la posibilidad de una simbiosis y una reciprocidad¹⁸, en la que se abandonarían el poder destructivo de nuestra relación con las cosas. Los principios de esta propuesta parecen fáciles y no obstante han sido inalcanzables para la historia de la civilización occidental tal y como la conocemos: la escucha admirativa, la reciprocidad, la contemplación y el respeto. El conocimiento ya no supondría la propiedad, ni la acción el dominio (Serres 1991:69).

El objetivo de Serres plantea la necesidad de dominar la tecnología porque adquirió tal poder, sin regulaciones ni límites, que se volvió contra el mismo ser humano. La filosofía y su epistemología deben mutar desde una razón que domina y destruye la naturaleza, a una actitud de prudencia y respeto frente a la naturaleza para verla como sujeto de dignidad jurídica,¹⁹ (Serres 1991:64-65) o como afirma Jonas, un sujeto moral en sí mismo.

¹⁸ Hay una diferencia entre el concepto de responsabilidad de Jonas y Serres, mientras que el primero considera que la responsabilidad con la naturaleza no implica pedir nada a cambio, tal como los padres para con sus hijos, Serres considera que debe haber una reciprocidad.

¹⁹ “Esta aspiración de Serres, la naturaleza como un sujeto de derecho, ya se da en el artículo 71 de la Constitución del Ecuador: *La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la constitución en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas y a los colectivos, para que protejan a la naturaleza y*

Proponemos un nuevo sentido para la palabra contrato, donde la responsabilidad con los otros seres vivos y consigo mismo posibilite un compromiso por la existencia, a partir de una ética entre los humanos, los animales y los seres vivos en general. Estamos en el Amazonas, y se necesita es un contrato incluyente analíticamente, es decir, que atraviese el pensamiento contemporáneo occidental con el perspectivismo amerindio, e incluyente éticamente, esto es, que pertenezca por igual a las comunidades humanas y no humanas. La única acción capaz de hacer incidencia en el Amazonas es aquella que apueste por una comprensión unificada de la naturaleza y de la sociedad.

Un contrato ético donde los Otros son los que lo posibilitan, en la medida que me responsabiliza y me exigen respetar la palabra de querer pertenecer a una comunidad moral, para posibilitar la libertad, y decidir sobre cómo queremos vivir, qué tipo de persona queremos ser en el futuro. La ética con la naturaleza posibilita la libertad y la responsabilidad en los humanos, así como reconocer la valía de los Otros y de sí mismo.

Como nuestra hipótesis es un contrato ético con la naturaleza, que no se reduce a una norma jurídica, sino que además de ella, implica un respeto por sí mismo como persona moral que al respetar a los Otros se respeta a sí mismo, actúa en una sociedad y el cuidado de los demás seres vivos le posibilitan el reconocimiento y la gratitud pero si actúa con violencia y destrucción sentirá vergüenza personal y la indignación de los Otros.

A partir de una ética que posibilite una meta común entre la naturaleza y las comunidades humanas, la vida misma reflejada en el poder de la responsabilidad y sus interrelaciones, vamos a tejer los conceptos que nos posibilita plantear un contrato ético con la naturaleza en la Amazonia, donde nosotros los amazonenses además de ver la alteridad en el rostro de otro tanto humano como no humano, asumimos la decisión de ser sujetos morales, cada persona debe y puede ser sí misma.

Así como los profesores con sus discípulos, son modos de inspiración al respetar la singularidad, del mismo modo se trata que cada persona, habitante del Amazonas, se considere a sí mismo feliz, por compartir su humanidad con las Otras especies de seres

promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema. Después de leer el artículo comenta: Pero, lo importante es no reducirlo a la formalidad jurídica, sino ver la posibilidad de una justicia con la naturaleza, que ha estado en silencio en la historia y ahora al ser un sujeto de derecho está presente con su propia voz” (Diálogo personal con el profesor Germán Palacio, Septiembre 2008)

vivos. No quiere ser un Dios, que en soledad decida el tiempo y el lugar de la muerte de los Otros, o tener puntos de vista infalibles, ni por las acciones ya realizadas no tiene acciones para construirse, sólo ser coherente al mantenerse con sus dogmas.

Pero, asumir la humanidad en sus relaciones con los Otros humanos y no humanos, permite definirse, como miembro de una comunidad de seres vivos que desde sus diferencias se reconoce en sus limitaciones y creaciones, el no poder crear a partir de la nada, posibilita sentir orgullo de crear, por ejemplo su casa, con los materiales y herramientas disponibles, y el máximo orgullo, gracias al amor, gozar al engendrar vida, y su hablar no se reduce a las palabras sino también se comunica con sus acciones.

Para proponer esa singularidad y al mismo tiempo universalidad de humanidad vamos a seguir el hilo conductor de lo que puede decir, pensar y proponer una cierta filosofía de la ecología, o como Guattari la denomina siguiendo el pensamiento amerindio: ecosofía.

A. PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE

El considerar que todo lo que existe tiene una razón de ser, más allá de considerarlo un principio del racionalismo, hay algo elemental que es la actitud de consideración para con los demás seres, por el sólo hecho de existir. La naturaleza existe por una razón suficiente, si los humanos toman uno de sus componentes, por ejemplo el río Amazonas nos da agua para calmar la sed, peces a manos llenas para alimentarnos, todo ello no puede ser gratuitamente, se está en la obligación de devolver en equidad al menos tanto como lo recibido. Pero, por el contrario se le devuelve el agua en canales contaminados. ¿Qué devolver a la naturaleza que nos da el nacimiento y la vida? (Serres 1991:150).

Las dos preguntas para iniciar la reflexión son: ¿Debe ser el hombre? ¿Debe ser algo en vez de nada? Las dos anteriores preguntas se convierten en una pregunta: ¿Debe haber algo en vez de nada? La ética de Jonas está orientada al futuro, no se refiere exclusivamente a la ética en cuanto a la doctrina del obrar, sino en cuanto a la doctrina del ser, en la que el hombre tiene cabida (1995:80-81). El deber del ser es existir, es conservarse. En el caso de los seres humanos es conservar la especie humana, superar los peligros para la no existencia, como las guerras, las epidemias, las catástrofes de la naturaleza. Por ello, para

Jonas el principio de razón suficiente corresponde a la responsabilidad o el deber que tiene todo ser de existir, de conservar su propia vida, no hay separación entre ser y deber; porque lo contrario sería la apuesta por la nada.

Para Serres, el principio de razón suficiente de Leibniz consta de dos enunciados, el primero es que todo ser y toda acción tiene su razón suficiente; el segundo, expresa reciprocidad de la razón de ser de las cosas, o continuidad de una acción previa.

Los griegos hacen una asociación entre principio y axioma, $\xi\omega\mu\alpha$, significa "lo que parece justo" o aquello que es considerado evidente y sin necesidad de demostración. $\alpha\chi\iota\omicron\epsilon\iota\nu$ (axioein) significa "valorar", que a su vez procede de $\alpha\chi\iota\omicron\varsigma$ (axios) que significa "valuable" o "digno", es mirar para reconocer con respeto, es una penetración con la mirada. Según Heidegger, Leibniz sigue fiel al sentido griego y considera al principio de razón un axioma, significa "estimar algo". ¿Qué quiere decir estimar algo? El sentido de esta expresión para los griegos sería la siguiente: hacer aparecer una cosa en la consideración en que se encuentra y conservarla. Y el principio mostraría lo que estaría en la más alta consideración. En sentido etimológico es capaz de revelar un sentido distinto de la relación sociedad-naturaleza. Un sentido que podría vincular prácticas muy diferentes a las de la imposición y el egoísmo de la racionalidad técnica y económica sobre la naturaleza.

Los dos argumentos sobre el principio de razón suficiente se complementan, el primero como consideración o estimación, de Serres; el segundo, el deber de existir, de Jonas, que no se limita sólo a querer vivir sino a asumir el poder de la responsabilidad. Por ello del ser se deriva además del deber de existir, la responsabilidad, el prejuicio es considerar al ser libre de valores y de estimación para consigo y la naturaleza.

Un obstáculo para valorar a la naturaleza, y específicamente, cuidar a los animales, se da en el hecho de la alimentación de la especie humana, en las ciudades pasa desapercibido, por razones prácticas de tiempo, espacio y de tranquilidad moral, las personas evitan preguntar o conocer por las condiciones, los procesos que hace posible la carne que está servido en el plato, corresponde a un hecho, que en la cotidianidad, parte del supuesto de la superioridad humana sobre las demás especies vivas no humanas.

¿Qué se opone al principio de razón suficiente en el sentido de cuidar y de estimar algo, el Otro animal? El especismo de los humanos y el haberse atribuido como una verdad absoluta y un destino inexorable el tener a las otras especies como medio para su alimentación.

¿Es el sufrimiento de otras criaturas un mal en sí mismo? ¿No estaríamos por esta razón obrando mal al hacerle sufrir o, cuanto menos, al hacerle sufrir innecesariamente? Para Singer, no se puede afirmar que la piedad con los animales lleva a ser piadoso con los humanos, y que la maldad con los animales implica ser también malo con los humanos. No cree en la eficacia de invocar la compasión y la generosidad ante la injusticia del especismo. El equivalente del especismo de los humanos frente a los animales, es el racismo y el sexismo, entre los humanos. La superación del especismo solo cabe mediante un boicot a los artículos que son producto de la crueldad de la agroindustria, es decir, “hacerse vegetarianos” (Singer 1990:241, 294, 269). Para Singer el punto de inflexión es económico. Para nosotros el punto de inflexión pasa primero por la manera de pensar ética.

1. LA NATURALEZA COMO FIN MORAL EN SÍ MISMO.

Los humanos tienen la facultad de otorgar sentido a los actos, de crear instituciones, de atribuir fines no implícitos en la naturaleza de los objetos que produce, de interpretar el mundo, etc. Para Jonas, esa facultad está directamente relacionada con el ser y el deber ser: “el fin en sí mismo sería siempre el hombre o descansaría en él” (Jonas 1995:109). En esta perspectiva antropocéntrica, la naturaleza es sólo un medio para los fines de los humanos. La filosofía de la modernidad considera que solo el mundo psíquico y subjetivo del ser humano es un fin en sí mismo, con capacidad anticipadora, en concordancia con el mecanicismo que sostiene que los animales actúan de manera inmediatista por la necesidad de su supervivencia. También que el ser humano actúa de acuerdo a una causa futura, mientras el animal actúa por estímulo donde el pasado es la causa porque no pueden representar lo que van a hacer. En el ser humano el sentimiento es la satisfacción, en los animales hay síntomas, no tienen sentimientos por las acciones realizadas por ellos o sobre ellos, no tienen objetivos, sólo obran de manera determinada.

Luego la cuestión es: ¿Qué condiciones son requisitos para poder hablar de fin en la naturaleza? Además, ¿cómo es posible plantear normas de comportamiento para un aquí y un ahora pero pensando en el futuro? Ante una humanidad que puede abrogarse el derecho de una vida plena sin pensar en el futuro, con la justificación de la incertidumbre de la muerte, se pretende justificar la irresponsabilidad. Si a ello se le suma el egoísmo autoconstruido por una civilización levantada sobre la entronización de la individualidad, es fácil justificar un comportamiento que no tiene medida en su actuar ni límites en sus consumos.

Pues bien, en las anteriores preguntas está inscrito el modo para poder actuar mirando más allá de un aquí y un ahora. Si, nuestra propuesta vincula la ética a la naturaleza, de acuerdo a lo visto en la introducción en la medida que es el cuidado del lugar o territorio que habitamos, es la ética la que debe asumir tal reflexión. Para Jonas, la actual generación no tiene el derecho a elegir o arriesgar la vida de las generaciones futuras, por esto propone los siguientes imperativos: “Obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténtica en la Tierra. O negativamente, obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida. Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre” (Jonas 1995: 9, 35,40). Establecer tales imperativos a una sociedad que ve en la opulencia y el consumismo el sentido de vida y a la naturaleza como la proveedora inagotable de los recursos para la realización del progreso sin fin, es una tarea urgente del pensamiento filosófico. Pero, ¿tiene la naturaleza un derecho moral propio?

Considerar que solo mediante la voluntad y la conciencia se puedan tomar decisiones morales y que por ello solo los seres humanos son fines en sí mismos, representa el emblema del antropocentrismo por el que existe la división sociedad naturaleza. Independientemente de poder determinar si los otros seres vivos²⁰ actúan sin necesidad de la voluntad, afirmar que no hay un fin en la conformación de una fruta por un árbol, es un prejuicio positivista. ¿En la naturaleza el fin se encuentra en su origen y en su existencia? A su vez Jonas comenta:

²⁰La naturaleza se presenta como un medio para los propósitos de la voluntad, el ejemplo más claro de un fin voluntario es el acto de caminar, se es libre de caminar o no caminar, es el sujeto quien decide sobre el uso de sus piernas, no son éstas las que deciden, otros fines son involuntarios, como por ejemplo la circulación de la sangre.

“El ámbito de los movimientos corporales voluntarios en el hombre y en los animales, por ejemplo caminar, es un lugar de determinación real por fines y metas que son ejecutados objetivamente por los mismos sujetos que los sustentan subjetivamente, es decir, que en la naturaleza hay “obrar”. Esto implica que la eficacia de los fines no está limitada a la racionalidad, la reflexión y la libre elección, o sea, a los hombres” (1995:121).

Todo ser vivo, vegetal, animal, humanos tiene la conservación como propósito, desde la planta que se desarrolla buscando los rayos de luz solar, o la polinización, las tortugas que al nacer procuran el agua, hasta las crías que esperan ser alimentadas por sus padres, tienen por finalidad existir. Del mismo modo los humanos no tienen que elaborar una reflexión racional en la cotidianidad para cuidar su integridad personal o su cuerpo.

El ser o la naturaleza tiene como fin existir, el no ser no la tiene, esta es la diferencia fundamental, es el principio de autoconservación de la vida frente a la nada de no existir. Jonas resuelve de esta forma el no-ser, pero, sencillamente ignora la muerte como destino común de los seres vivos: ¿Qué es lo que los trasciende? Su reproducción como especie. Según Jonas, el no ser o la nada es la ausencia de fines. Frente a una postura de poder de los humanos, Jonas manifiesta que los demás seres vivos no son instrumentos para la sobrevivencia del ser humano, sino son fines en sí mismos como lo son los seres humanos, por la capacidad de tener fines son bien en sí mismos (Jonas 1995:146).

“La conservación es un bien frente a la alternativa de la aniquilación o la decadencia. Pero el interés se manifiesta, todavía más que en la extensión del espectro genérico, en la intensidad de los fines propios del ser vivo, en los cuales el fin de la naturaleza va haciéndose cada vez subjetivo, esto es, va haciéndose cada vez más propio de su correspondiente realizador. En este sentido, cada ser que siente y anhela no es sólo un fin de la naturaleza, sino también un fin en sí mismo, esto es, su propio fin. Y precisamente aquí, mediante la oposición de la vida a la muerte, la autoafirmación del ser se vuelve enfática” (Jonas 1995:148).

El actuar, en tanto perseguir fines como actuar teleológico, es un bien en sí de todos los seres vivos, humanos y no humanos. Mientras que el deber ordena o prohíbe unos fines

determinados. El paso del querer al deber está mediado por el poder. Es tener la capacidad causal de hacer, que está vinculada al saber y a la libertad. “El poder en cuanto fuerza causal regida por fines, se halla presente en toda forma de vida” (Jonas 1995:213). Dentro de sus condiciones biológicas y geográficas, todo organismo es sujeto activo al interactuar con el medio ambiente y contribuir a crear las condiciones de su propia evolución y alterar de nuevo ese medio ambiente. A partir de aquí, las circunstancias le llevan a participar de un plexo de relaciones. De modo tal que no es correcto considerar que solamente el ser humano tiene fines, ya que todo ser vivo tiene una fuerza causal.

Jonas quiere mostrar que todo ser al tener el fin de la autoconservación, tiene que obrar para no frustrar el metabolismo que mantiene amenazado por el no ser, la nada o la muerte. Al obrar manifiesta que quiere vida antes que la muerte. Luego los seres vivos, humanos y no humanos, si tienen fines, son constantes en la autoconservación como su propio fin, todo gira en la consecución de este fin como es la propia vida. De esta tesis se desprenden dos consecuencias paradójicas: por un lado, la autoconservación implica cuidar su cuerpo, desde evitar el peligro hasta ser activo en sus acciones; pero por otro lado, ese es justamente el problema ya que, bajo el pretexto de su autoconservación, los animales humanos tienden a apropiarse, liquidar, limitar a los no humanos (Jonas 1995: 148, 366). La idea de conservar la propia vida, no es una tesis neutral, por el contrario ha sido la causa de guerras y de grandes campañas de exterminio de animales.

¿Cómo se da esta situación en el Amazonas? De las dos maneras, miremos la primera, que es aceptada por Singer: “Los animales (de una especie incapaz de tener deseos para el futuro) criados en libertad, que tienen una existencia agradable en un grupo social adecuado a sus necesidades de comportamiento y a los que después se mata rápidamente y sin dolor. Puedo respetar a las personas concienzudas que se preocupan de comer solo la carne que proceden de tales animales” (Singer 1990: 279). Este planteamiento es un límite a su invitación a ser vegetarianos. También afirma: “evitemos matar animales para comer excepto cuando sea necesario para sobrevivir” (Singer 1990:279).

Pero también se da una situación que de hecho es la pesca ilimitada, la caza a gran escala, así como también la producción agroindustrial de avicultura, porcicultura y ganadería tanto de reses como de búfalos.

¿Se puede proponer el ser vegetariano a los amazonenses? Dadas las condiciones geográficas de la región, y los costos que implica traer las verduras desde Bogotá, considero que sale muy costoso asumir el consumo de verduras, y sería necesario aplicar la excepción que hemos señalado anteriormente por parte de Singer.

Si el deber más importante es la conservación de la especie humana, ésta se limita a la reproducción. Para Jonas, el deber de la conservación no precisa ser mandado y no requiere otra persuasión que la del placer que va asociado a ella (1995:150,151). Es redundante deber querer, porque el placer del sexo posibilita actuar sin sacrificio, es decir, el sexo es bueno porque se goza, no porque se piensa como deber. Ahora bien, si es el placer parte de la teleología inmanente del ser, entonces son inútiles establecer como causas o fundamentos de una doctrina del deber, el “valor” y el “bien”. Hay que aceptar el placer como la causa de teleología inmanente de los seres vivos humanos y no humanos.

2. PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD

La estructura del principio del deber tiene dos partes: ¿Qué debo? ¿Qué puedo? El ser humano por tener todo el poder de la ciencia y la tecnología, equivocadamente piensa sólo en los derechos. Si la reflexión parte de las increíbles y poderosas acciones de la tecnología, ha de asumir responsabilidad y deber frente a la naturaleza. Es el deber de responder, con la misma medida y capacidad, al enorme poder causal y de acción adquirido por la tecnología sobre la naturaleza. El principio del deber de Jonas puede afirmarse así: “tú haces, puesto que puedes, luego debes” (1995: 212). El poder del ser humano se refleja en las acciones que realiza de acuerdo a su conocimiento y su tecnología. La diferencia de esta hipótesis de responsabilidad de Jonas, está en no ser un deber ajeno a las acciones del ser humano, como la idea del bien en Platón, o una idea reguladora en Kant. En Jonas el deber de responder, o la responsabilidad por las consecuencias o por las acciones a realizar, deben estar en la misma medida y capacidad al enorme poder de acción adquirido por los humanos por medio de la tecnología sobre la naturaleza.

El poder, por ejemplo de la tecnología, enlaza el querer y el deber de la responsabilidad, por ello, por tenerse poder es necesario colocar a la responsabilidad en el

centro de la moral. El poder necesita del deber de la responsabilidad para que la vida sobre la Tierra tenga una continuidad.

La primera responsabilidad del ser humano es el ser o la vida de las nuevas generaciones, representado por los hijos y las hijas. Para Jonas esta es la mejor prueba del valor intrínseco de lo otro, por el que se erige el deber de la responsabilidad. La crianza de los bebés es una responsabilidad natural, es decir, se manifiesta de manera intuitiva, no hay que pensar si por un niño hay que ser responsable, porque es un sentimiento por la constancia de la vida.

La libertad posibilita hacer elecciones en sociedad y obliga a representar en el presente las consecuencias futuras de felicidad o de desgracia de las acciones presentes. Por ello la ética debe ofrecer seguridad en la predicción para la toma de decisiones correctas. Con mayor razón en una época en que la tecnología sobrepasó la voluntad de los agentes y adquirió su propio dinamismo avasallador. Ello amenaza la supervivencia de la vida. Pero, también es cierto que los humanos tienen la capacidad de cambiar tal situación y de llamar a la cautela.

Si bien es cierto que la vida y el cuerpo son dados naturalmente, también posibilitan la libertad de acción y la toma de decisiones. Igual que elegir las amistades a partir del hecho de ser sociales, desde el momento mismo de la concepción estamos en interdependencia con los demás. Hacer un símil entre la amistad y la libertad, nos muestra que la amistad implica confianza, solidaridad, compromiso, tolerancia, carácter para asumir amistades estables y conciencia de la mutua interdependencia, características que también tiene la libertad al elegir con solidaridad y compromiso con los no humanos.

Se puede reconocer que somos naturaleza y somos humanos en la medida en que participamos en sociedad, por la interdependencia nos reconocemos como parte de un todo. El ser humano ha de construir en equilibrio entre su propia naturaleza, la pasión, la responsabilidad, el pensar, los sentidos, lo individual y relaciones saludables, ideas en sintonía con la vida, en armonía con modelos orgánicos que afirman que somos miembros el uno del otro (Midgley 1996:22), que somos independientes en la medida que nos integramos a la sociedad y a la naturaleza.

La libertad no es exclusiva de la especie humana, el considerarla así puede ser fruto de escritores que están en un cuarto con sus mascotas adiestradas bajo métodos conductistas. Pero en la selva los animales son libres y crean colectividades, como las dantas en la selva y el cardumen de pescados en los ríos. Desde la perspectiva amerindia, dichas comunidades de animales representan sociedades muy organizadas en cada una de las actividades, en su trabajo, en sus movimientos, en su poder, de modo que al vincularse simbólicamente al pensamiento amerindio, pueden, por ejemplo, considerar que los tigres tienen el mismo poder que un ser humano. La libertad también es posible en los animales de la selva, ellos requieren de la libertad con sus congéneres para correr, procrear, cuidar a sus crías o alimentarse. Podemos deducir que la naturaleza hace surgir en los humanos el sentimiento de responsabilidad: la conservación de la vida en los hijos es una experiencia de todos los seres. Los humanos y los no humanos asumen la responsabilidad por su actuar, porque son libres. Si aprendemos a respetar su libertad, a valorar sus sentimientos y ver a los animales como nuestros compañeros de ruta en el vivir en el Planeta Tierra, igualmente estamos amando a nuestros semejantes. Si el ser humano toma el control de sus poderes, es plausible crear un Estado nuevo que posibilite la justicia, la igualdad de oportunidades y así construir una armonía consigo mismos y con la naturaleza.

Ser responsable es un sentimiento de equilibrio con la inteligencia. Encontrar algo que es digno de ser, que vincula emocionalmente a la voluntad, otorga sentido al actuar²¹. Cuando hay concordancia entre la inteligencia y el sentimiento se presta oídos a las consecuencias de nuestros actos. Hay una complementariedad entre el razonamiento y el sentimiento que lleva a la acción. Una sin la otra, por ejemplo, una voluntad receptiva que actúa sin ninguna justificación, actuaría casualmente a merced de todas las predilecciones, igual que una razón, sin ningún sentimiento, o hasta el mejor argumento no tendrían una fuerza motivadora y no llevarían a la acción (Jonas 1995:154).

El sentimiento de responsabilidad es lo contrario a lo eterno. La responsabilidad es temporal, precaria e incierta. La responsabilidad corresponde al reino de las cosas, no es tener en cuenta solo mis intereses, sino los intereses de los otros, de la naturaleza, de las

²¹Precisamente esto es lo que entiendo por libertad, actuar conforme a los sentimientos, hacer lo que se quiere, se desea, cuando dichos deseos son complementarios desde el punto de vista de las normas morales, al mantener relaciones interpersonales que se expresan en sentimientos morales.

cosas. Es la alteridad de lo Otro, de la diferencia, la existencia de la vida de los animales, de las plantas, la que lleva a poner al ser humano a disposición de la naturaleza (Jonas 1995:66).

El concepto de responsabilidad va de la mano con la acción, en esa medida es la cualidad de las acciones lo importante, para hablar de responsabilidad se requiere un agente causal de las acciones, que tome decisiones correctas, para desistir de acciones equivocadas, lo que también llamamos prudencia. No es la casualidad la que lleva a un agente pasivo a responder por hechos de los cuales él no es la causa. El sentimiento de responsabilidad si es retroactivo –cuando hay sentimiento de culpa, arrepentimiento, disposición a expiar la culpa. Es decir, hay una responsabilidad donde se asume sólo las consecuencias por las acciones ocurridas, pero, hay la responsabilidad anticipatoria que lleva a actuar y hacer lo necesario para garantizar la existencia de la vida futura. Por ello la seguridad en las normas para actuar en el presente de acuerdo a un tiempo que no está aquí, se funda en un actuar sin pedir nada a cambio, en el marco de la “determinación por lo que se ha de hacer” que exige la acción.

La existencia de la humanidad o la preservación de la especie, es el primer mandamiento: ¿Qué sentido tienen estas reflexiones, estos proyectos si no hay en un futuro la existencia de seres humanos? El mantener viva la posibilidad de la existencia, es lo que Jonas llama el deber de existencia que antecede a todo.

Nuestra investigación nos lleva a ver un deber en la existencia, y ello se puede hacer extensivo a la vida de los no humanos, porque ambos modos de vida son interdependientes. Es imposible la existencia de un mundo humano y social sostenible en una naturaleza destruida, es inviable aceptar como primera responsabilidad de la presente generación que vivan sólo seres humanos en el futuro, si no se incluye y comparte la libertad y la responsabilidad con los animales. Se puede asumir el deber de una humanidad en relación de reciprocidad hacia el futuro con los no humanos.

Precisamente la alteridad animal posibilita encontrar ese destino común. Nuestra tesis crea esta hipótesis desde la filosofía, para romper un monopolio de la especie humana en lo referente a la ética, la libertad, la responsabilidad, los sentimientos, la creatividad, la inteligencia, el saber dar, el amor y la esperanza.

Hemos de ser equitativos, hemos de escribir las acciones que mudan y alteran la reflexión: los dueños, en términos generales son seres míticos o espíritus que tienen poderes especiales con quienes los chamanes deben negociar para obtener el permiso de uso de un espacio y poder utilizar sus recursos. (Van der Hammen 1992: 109)

Para los yucuna²², en la selva todo tiene espíritus, o una “fuerza vital”, entonces se considera que las gentes, las plantas y los animales, tienen espíritus y en los tiempos míticos “estos seres se confundían en una doble representación; así se habla de gente-animal, y de los animales-gente. En un principio todos los seres podían comunicarse, y cambiaban con gran facilidad de apariencia, hasta cuando cada ser fue obteniendo su apariencia actual” (Van der Hammen 1992:109) vemos con claridad que los espíritus y su fuerza no está dividida, es la fuerza de la vida, podemos equiparlo a el principio de razón suficiente, es la sexualidad, el cuerpo. Al seguir María Clara van der Hammen describe las fuerzas, nos cuenta que los chamanes y los “espíritus” pueden cambiar de camisa, pero a pesar de los cambios, todos comparten la fuerza vital, cada uno es dueño de su pensamiento. Por ello hay que pedir permiso a los dueños de los otros seres para poderlos consumir y adquirir su esencia o su energía, porque obtenerla sin permiso, ocasiona enfermedades o la muerte.

Los dueños son como protectores y deben velar por el bienestar, están los dueños de monte y los dueños de agua, los seres reales como el jaguar, la anaconda y el águila, en tanto son predadores y representan la relación predador-presa, los seres imaginarios pueden adoptar figuras humanas, semihumana, visibles a los chamanes. Los dueños viven en el monte, en los huecos del mundo de abajo, en los ríos, en las malocas. En los ríos, por ejemplo hay una madre tutelar del pescado y se le llama “Mamá de pescado”, lo que expresa una relación de parentesco; también hablan de jefes y capitanes, lo que da a entender que el mundo de los animales y plantas poseen pensamiento y viven organizados en maloca, y se debe tener presente que hay que negociar, en una reciprocidad balanceada, y tal conocimiento lo tienen los abuelos sabedores o chamanes. (Van der Hammen 1992:111)

²² Los Yukuna, grupo de habla Arawak de aproximadamente 500 personas, asentados principalmente en el río Mirití en el bajo Caquetá, Amazonía colombiana.

Vemos todo un sentido de creencias que le dan valores a la existencia. Valores y dignidad, eso es lo que la alteridad animal despierta. A través de ella encontramos la dignidad, la comprensión y el respeto de la especie humana y la limitación del egoísmo que, a nuestro modo de ver es el origen del *especismo*²³, que consiste en la exclusión de los animales del plano de la ética.

No se puede plantear el problema si los animales son moralmente responsables por sus actos, o pretender llevar a un perro ante un tribunal por morder a una persona. El hecho de considerarlos Otros, implica ampliar el campo de la responsabilidad humana. No se trata de dar a Otro la alteridad para dejarlos a su suerte, por ello, los niños, los ancianos, las personas con el mal de Alzheimer o los animales, se les respeta no por ser iguales, sino por ser diferentes. Los animales, los extranjeros, los niños, las viudas, son seres morales en sí mismos porque es de ese modo que podemos abrazar el futuro, en el sentido de la vida, de la pluralidad, de la felicidad como compartir. El camino argumentativo de nuestra tesis comparte la crítica de Singer al especismo, nuestros argumentos son la responsabilidad, la fraternidad y la bondad como constitutivas del ser humano que quiere construir un contrato ético incluyente con los Otros tanto humanos como no humanos.

3. FRATERNIDAD CON OTRO QUE REPRESENTA A TODA LA HUMANIDAD.

“Todo lo que sucede *entre nosotros* concierne a todo el mundo, el rostro que lo mira se coloca en el pleno día del orden público, aún si me separo de él al buscar con el interlocutor la complicidad de una relación privada y una clandestinidad” (Levinas 1997:226). La alteridad animal pone al hombre al frente de su propia humanidad, como un espejo trascendental. El Otro, además de su singularidad e individualidad, también es la vida misma, porque la vida no es un concepto abstracto vacío. El lenguaje de los actos universaliza tal relación clandestina, lleva a estar presente toda la humanidad, como justicia, al mostrarse el rostro de la alteridad animal introduce a toda la vida, así se presenta en el campo humano, el pobre, la viuda, el extranjero, el animal, no como cifras, sino como rostros que interactúan.

²³Si se habla frecuentemente del problema del racismo como una forma de discriminación contra la raza, o del sexismo como una forma de discriminación de género, ¿por qué no se habla del *especismo* como una forma de discriminación contra otras especies?

El Otro, del animal, de la viuda o del extranjero, al encontrarse conmigo se presenta como un igual en la medida en que llama al don de la fraternidad²⁴. Frente a una debilidad o indigencia que nos mira, es toda la humanidad la que nos mira. Igualmente, toda alteridad está representada en ese Otro concreto por el que se vincula la libertad con la responsabilidad. En ese mirar el rostro se compromete la responsabilidad, no como idea abstracta sino allí donde el rostro manda la fraternidad con los humanos y los animales, basado en las diferencias de las singularidades de cada persona y cada ser no humano. Es decir, a partir de basarse en un sí mismo puede tener un género común con otros. Así hay responsabilidad para sí y para Otro.

Para Levinas es claro que frente al rostro del Otro, no se da un plano cognoscitivo, de representar un rostro humano, o asumir una idea de ecología frente al rostro animal, sino que se asume una responsabilidad y una reflexividad. El rostro del animal recuerda las obligaciones que tengo como habitante del Planeta Tierra. Para Levinas, la tesis de la obra “Totalidad e Infinito”, opta por una estructura yo-otro indisoluble: de la orientación inevitable del ser “a partir de sí” hacia “el otro” (Levinas 1997). No se trata de unas relaciones recíprocas, de un yo que se coloca frente a otro yo, tampoco se trata del lenguaje que narra, donde el yo recibe una identidad y el Otro su alteridad. Frente al hecho de la presencia del otro tiene la posibilidad de cerrarse en su gozo y en su egoísmo económico, o de socorrer y dar: en esa encrucijada se juega la humanidad del ser viviente. Contrario a la tesis de Heidegger de establecer un ser-para-la muerte, Levinas descubre en la alteridad del Otro una invitación a vivir, a ser responsable en el cuidado por la vida propia, con los hijos, con los Otros humanos y no humanos, es decir, soy un ser-para-otro y soy responsable del otro en la medida en que soy mortal. La violencia no niega la relación entre alteridades, porque en la violencia las individualidades adversarias se buscan. Se trata de establecer un yo no solipsista, sino un yo que asuma la responsabilidad y que reconozca su singularidad en la medida del Otro. No se trata de un juicio de la historia, de lo que se trata es del juicio de mi conciencia frente a los otros aquí y ahora.

²⁴ Para Levinas hay una similitud entre el concepto de fraternidad y bondad. Ésta asume la responsabilidad y cumple con los deberes adquiridos, pero extendiéndose a más deberes, en vez de estar pendiente de los derechos, como un darse sin esperar nada a cambio. “Es un desbordamiento de la responsabilidad” (Levinas 1997:258).

B. UNA PERSPECTIVA PRAGMÁTICA DE LA ECOSOFÍA

Hasta el momento hemos expuesto algunos planteamientos de la filosofía euro-occidental que muestran cómo la separación conceptual entre sociedad y naturaleza desemboca en una fractura real entre ambas realidades. Ahora se trata de mirar el futuro con voluntad integradora y de plantear soluciones desde una base ética y conceptual que favorezca un nuevo tipo de prácticas capaces de interrelacionar aquello que la historia occidental ha separado. Sin embargo no podemos olvidar que, como manifiesta Guattari (2000:71) no toda actividad humana se puede reducir al valor comercial y a la alienación del sistema económico, prueba de ello es la búsqueda de una patria existencial, como la música o la poesía donde no se puede cuantificar su precio de acuerdo al tiempo de trabajo, ni por el beneficio del capital que se va a utilizar.

Guattari propone ampliar la mirada a otros sistemas de valor como la rentabilidad social, la estética, la imaginación, los valores del deseo, los derechos de las personas a ser ellos mismos, etc. Promueve el surgimiento de nuevas maneras de reconocimiento para las acciones más singulares, más disensuales, donde el interés colectivo se ampliaría a acciones que en el aquí y en ahora no beneficien, pero que a largo plazo sean portadoras de un enriquecimiento procesual para el conjunto de la humanidad, por ejemplo la investigación en la intersección entre ciencia y arte (Guattari, 2000:73).

Los valores del deseo no son considerados como causas que determinan, a partir del pasado, un actuar presente, sino más bien del deseo de lograr en el futuro un hecho de carácter personal, como formar una familia. En ecología, se puede proyectar hacia adelante máquinas que cuiden la atmósfera respetando los ciclos naturales sobre las empresas del desarrollo. “En el futuro, el problema ya no sólo será la defensa de la naturaleza, sino una ofensiva para reparar el pulmón amazónico, la creación de nuevas especies vegetales y animales, hace urgente una adopción de una ética ecosófica y de una política focalizada en el destino de la humanidad” (Guattari 2000:75). Lo interesante resulta del intento de cambiar nuestros valores circunscritos a la utilidad, bajo el decreto del mayor beneficio al menor coste, por unos nuevos valores que antepongan lo humano para las transformaciones

tecnológicas del futuro. “En una palabra, negociar el presente en el nombre del futuro” (Guattari. 1992:9).

La ecosofía representa una propuesta a la vez práctica y especulativa, ético-política y estética, que sustituya a los antiguos compromisos religiosos, políticos y asociativos basados en divisiones epistémicas para una nueva integración del conocimiento. “Existe el riesgo de que ya no haya historia humana sino se produce una radical recuperación del control de la humanidad por sí misma” (Guattari 2000:77). Se trata de salirse de la eficacia del aquí y del ahora de los procesos económicos, para entrar en terrenos de procesos de singularización: con nuevas prácticas sociales, estéticas, de sí mismo en relación con el otro, con el extranjero. Es recuperar el sentimiento de la confianza de la humanidad en sí misma a través una comprensión holista entre sujeto, sociedad y naturaleza.

Uno de los mayores obstáculos para el desarrollo social surge de las propias discriminaciones interpersonales. Por ello la ecología, desde su lado social, debe posibilitar la inclusión del Otro, igual que desde el lado medioambiental, debe posibilitar un desarrollo sostenible. La ecología de las ideas trata de salir de la pretensión solipsista de no necesitar de los demás para actuar, para vivir o formar su subjetividad al estilo Descartes, sino incluyendo la constitución de los procesos de subjetividad en su contexto geográfico e histórico.

Un ejemplo de la relación entre la geografía, la botánica y lo social, es la comunidad como garante de uniones matrimoniales para conservar la especie, donde la inclusión de Otros de otras comunidades es la norma, es aceptar la diferencia para no llegar al extremo de relaciones incestuosas, nos lo dan los rituales del yuruparí de iniciación de la pubertad fisiológica y social masculina, donde los chamanes en una comunicación metafórica, comparan los hechos de la conducta reproductiva humana, normas sociales y prácticas mentales con el conocimiento etno-botánico sobre el proceso reproductivo de la polinización más elemental que se da en las palmas, para exhortar a la exogamia y mostrar los inconvenientes de la endogamia (Reichel-Dolmatoff 1997:284).²⁵

²⁵ Muchas especies de palmas permiten elaborar un análisis sobre su comportamiento reproductivo y la sexualidad humana, a partir de la dehiscencia, donde la flor deja salir el polen o la semilla sobre las flores femeninas, este hecho en las plantas les permite a los indígenas del Vaupés, apreciar la vida familiar y la necesidad de buscar mujer en otras tribus, para no tener relaciones maritales de consanguinidad. La auto-

La manera correcta de matrimonio, para la cultura de los Tukano Tapir, es la exogamia, la comparación la hacen con el cucarrón macho que cubierto de polen, vuela a inseminar otra palma, así los ven los indígenas, es un acto de fecundación exogámica, además de rechazar a la endogamia a favor de la exogamia, también contiene un rechazo a la residencia matrilocal y a la matrilinealidad, que obligaba a los hombres a renunciar a la caza y dedicarse a la chagra y a la agricultura.

Es importante destacar la apertura a otro, tal como lo afirma Levinas y Guattari, para hacer posible a la vida misma, tal como se da en las plantas para polinizar, los humanos necesitan aceptar las diferencias para establecer una familia y poder compartir en una comunidad.

Para Guattari, las dificultades surgen en los agenciamientos de subjetividades violentas, sin embargo, “no están intrínsecamente inscritas en la esencia de la especie humana” (Guattari 2000:60) y por ello pueden ser descritas de otra forma si se accede a la comprensión del medio natural, social y individual en el que se dan estos agenciamientos. No hay un determinismo científico al estilo de un cerebro que determina el comportamiento de las personas, sino más bien procesos abiertos de comprensión hacia una realidad dinámica e interdependiente en todas sus prácticas y saberes.

Las tres subjetividades que produce el capitalismo son: la subjetividad de los asalariados; los no asegurados y la de dirigentes elitistas. Las divisiones de categorías sociales se acentúan, y al mismo tiempo, se igualan las condiciones de existencia bajo el modo de producción capitalista. El objetivo de la ecología social debería, por ello, apropiarse de los medios de comunicación de masas para redirigirlos como posibilidad de re-singularización. En otras palabras, los medios de comunicación pueden escapar al destino fatal de la alienación masiva: las masas pueden tomar conciencia y los medios de comunicación posibilitar un agenciamiento no determinado por fines comerciales.

Las revoluciones tecnológicas han modificado los sistemas de producción industrial, requiriendo subjetividades creadoras, con iniciativa e inteligencia, a cambio de un control

fertilización o autopolinización la interpretan como endogamia, o incesto, son las relaciones prohibidas, “comer la propia carne”, es una norma que se inculca en los jóvenes de no tener relaciones con mujeres pertenecientes a la misma familia (Reichel-Dolmatoff 1997:285).

de la vida doméstica y de la familia. Guattari en el artículo *Para la refundación de las prácticas sociales*, enviado a *Le Monde Diplomatique* en agosto de 1992, plantea la necesidad de una alianza entre el espíritu, los valores humanos y las máquinas, de la misma manera que se presenta una unión entre la razón, los sentimientos, la tecnología y la investigación. Se trataría de investigar, a modo de eje transversal, los aspectos éticos de los mass-media, del urbanismo y de la educación.

La responsabilidad ecológica y la re-singularización de la existencia, que hacen referencia a territorios personales como el cuerpo y el ser, y al mismo tiempo a territorios colectivos como la familia, la comunidad y el grupo étnico, se superponen a la creatividad mecánica, superando la dicotomía entre la derecha y la izquierda. Las máquinas equilibran los sistemas de valorización para ofrecer ciudades limpias, con interacción social u ofrecer una educación y una medicina más humana, efectiva y con bienestar material y moral, tal como rezan los principios de una ecología mental, social y medioambiental (Guattari 1992:7).

La historia no se reduce a revoluciones dogmáticas y llenas de sectarismo como por ejemplo la revolución china, que habló de cambiar el mundo pero por el contrario lo destruye. Todos esos proyectos revolucionarios o mesiánicos no tienen sentido sin hacer un cambio de mentalidad, a riesgo de que el cambio no sea más que una sustitución de poderes. No se trata sólo de cambiar la Constitución, también hay que cambiar la mente de las personas.

Después de leer el texto de Guattari sentimos optimismo, por ello resaltamos la vinculación de la tecnología como medio para corregir los errores y abusos contra la naturaleza, y alcanzar un desarrollo social más equitativo, rompiendo las ataduras a un pasado colonial que lastra nuestro destino. No hay que perder la independencia de los espíritus, hay que ser fiel a su propia conciencia, la cual no puede ser un medio manipulable para los demás. Por ello es importante asumir su propio compromiso con la historia.

El hilo conductor de Guattari muestra una ecosofía que enfrenta con los argumentos de la alienación a partir de articulación entre “la subjetividad en estado naciente; de la sociedad en estado mutante; y del medio ambiente en el punto que puede ser reinventado” (Guattari 2000: 78). En conclusión, las tres ecologías deberían concebirse en bloque, como

dependiendo de una disciplina común ético-estética y como distintas las unas de las otras desde el punto de vista de las prácticas que las caracterizan.

La singularización de los individuos es plausible en concordancia con la solidaridad en la sociedad, en la del urbanismo, de los grandes agenciamientos sociales, en el mundo del medio ambiente, en el seno de los paisajes y en las esferas íntimas del individuo. La autonomía creadora de una persona en un punto está en concordancia con la ecología y autonomía lograda en los otros campos.

El ser humano no es sólo conciencia de sí mismo, ni tampoco simple agente de procesos sociales. El ser humano no puede reducir su cotidianidad a los intereses familiares y laborales, pero tampoco puede proyectar su vida sobre una suerte de religión ecológica del cuidado de la naturaleza sin humanos. La idea es establecer puentes, aceptar los disensos, pensar de modo ético, estético y político, además de construir una agencia donde participen los humanos y los no humanos. Los valores éticos y estéticos no nacen de los imperativos ni de los códigos trascendentales, sino de la interacción y participación existencial, basada en una inmanencia que debe reconquistarse continuamente, es decir, no son un fin en sí mismo sino un medio que debe reconquistarse en la constancia de la praxis de las lecciones morales (Guattari 1992:5).

Finalmente, los fines y los medios no son separables, grandes ideales y ruines métodos no tienen sentido. Nosotros pedimos para el mundo, para la sociedad, para cada persona y para la naturaleza una oportunidad. No puede ser un destino que la sociedad anule a los individuos desde que nacen. Se requieren personas independientes, autónomas y críticas de la sociedad donde viven, fieles a su propia conciencia. Sólo así es posible pensar en una ecosofía.

El poder de los grupos del capital industrial se corresponde con el ser propietarios de los medios de comunicación que alienan la conciencia. Guattari considera que no se puede idolatrar el poder del capital y considerar los medios de comunicación, el mundo digital, como única verdad, mientras que las relaciones de la subjetividad con la exterioridad social, vegetal, animal, son implosivas y de infantilización en el sentido, de irresponsabilidad con el medio, reducidas al consumo en el campo social. Frente a seres humanos que limitan el

contacto con el mundo a ver televisión, se les dificulta asumir un contrato ético con la naturaleza

“La verdadera respuesta a la crisis ecológica sólo podrá hacerse a escala planetaria a condición de que se realice una auténtica revolución política, social y cultural que reoriente los objetivos de los bienes materiales e inmateriales. Así pues, esta revolución no sólo deberá concernir a las relaciones de fuerzas visibles a gran escala, sino también a los campos moleculares de sensibilidad, de inteligencia y de deseo. Además, es no reducir el fin de la vida a trabajar de forma unívoca por una economía de beneficio y por relaciones de poder que sólo conduciría, a dramáticos callejones sin salida” (Guattari 2000: 10).

Ya le hemos hecho bastante daño a la naturaleza. Si hacemos un símil entre el mito de “la caja de Pandora” y el Amazonas, debemos dejar la selva abierta para dar paso a la esperanza. Esta investigación no pretende ser parte del problema de la destrucción y los males que le ocasionamos a la naturaleza producto del miedo de los humanos hacia la misma naturaleza y hacia los Otros, o por una curiosidad herrada, o su desmedida ambición de lucro y poder. Es hora de reflexionar y cuestionarnos: ¿Qué hacer como humanos frente a la selva? ¿Cómo relacionarnos con ella? ¿Cuál será su futuro si actuamos como observadores neutrales para conocerla y luego extraerle sus riquezas o materias primas? Estas preguntas posibilitan elegir construir otro futuro, construir una comunidad moral que gire en torno a la responsabilidad y la libertad, confianza en los Otros y disfrutar las diferencias, para no tener que ver el día donde la pobreza se mida por tener sólo dinero, o después de destruir en la sombra las aguas, los bosques, y terminar con los movimientos de Otros que se atrevieron a mirarnos con sus ojos, se llegué a decir: ¡adiós selva Amazonas, bienvenido el desierto! ¡El único movimiento será el del firmamento!

Cada habitante de la selva del Amazonas, sea indígena o colono, tiene el poder de ser responsable. No corresponde sólo a un Estado, Ministerio u organización, sino que es en lo individual, lo familiar al superar la violencia intrafamiliar, en las aulas de clase al dejar la ignorancia, los prejuicios y las manipulaciones; en lo social no

reducir a los Otros a la utilidad del aquí y del ahora, ni el uso de la fuerza convertir en materia prima a Otros, bien sean humanos o no humanos.

Lo importante es cambiar la forma de pensar y actuar alienada en la línea de un progreso sin escrúpulos; y asumir un pensamiento de respeto por el otro en cuanto ser vivo, con la certeza de que el contrato ético es una construcción social, compleja, cotidiana, que trasciende el contrato legal. En esa instancia, el Otro animal y/o natural no es ya un simple insumo que satisface mi deseo o mis intereses, sino un componente valioso de mi libertad y de mi responsabilidad en términos colectivos.

CONCLUSIÓN EN CONTEXTO

Esta investigación filosófica abre la posibilidad de establecer un contrato ético con la naturaleza, defendiendo la conservación y el desarrollo de la vida humana y animal.

Para ello, hemos recurrido a los argumentos por los cuales la naturaleza deviene un fin moral en sí mismo, a través del principio de la razón suficiente como cuidado y ampliando el concepto de alteridad intersubjetiva para reconocer también a los animales como Otros, es decir, como inter-actores directos, sujetos de derechos y espejo de nuestra propia humanidad. Este planteamiento permite pensar los mitos de las comunidades amerindias desde el campo de la filosofía euro-occidental. Las comunidades amerindias han sido investigadas por filósofos y antropólogos como Philippe Descola, Viveiros de Castro o Kaj Århem, los cuales describen las cosmologías míticas a partir del perspectivismo y el multi-naturalismo, consistente en no reducir la naturaleza a un ente como objeto de descripción biofísica, sino por el contrario, reconocer la multiplicidad de naturalezas que existen de acuerdo a los múltiples cuerpos que interactúan en el contexto de la selva húmeda tropical.

En ese contexto, los animales son gente, tienen cuerpos, hábitos, afectos, inclinaciones y capacidades que los singularizan y hacen posible su propia perspectiva, y se definen por formas específicas de socialidad. El cuerpo es la perspectiva de su identidad, lo que les permite tener establecer lazos sociales con el resto de animales. El dominio que ejercen los animales sobre los otros se basa en una relación de fuerza no establecida *a priori*, sino más bien, reactualizada en cada encuentro, a modo de un diálogo permanente con el entorno. Al proyectar el pensamiento amerindio en la filosofía contemporánea de la naturaleza es plausible repensar los principios de una ética para todos los seres vivos.

Ahora bien como la libertad es definible justo respecto del contexto donde se realiza, es legítimo concluir con preguntas de la ecosofía práctica: ¿Cómo queremos que contribuya la selva amazónica a nuestro futuro y bienestar? ¿Cómo queremos y cómo deberíamos interactuar con la selva del Amazonas? ¿Qué tipo de personas o de amazonenses queremos ser? El futuro, al igual que las páginas por escribir, aún están en blanco esperando las respuestas, pero debemos proponernos escribirlas con acciones responsables, donde el poder no sea de dominación y destrucción, sino de crecimiento y desarrollo mutuo, y donde la mirada hacia el Otro nos lleve hacia el respeto y reconocimiento de igual dignidad. De las acciones y actitudes que se tomen, dependerá la existencia del Otro y de nosotros mismos.

Al relacionar, desde la perspectiva ética, el pensamiento amerindio con la filosofía occidental, se obtiene como resultado una visión optimista donde el Amazonas puede hacer realidad el ideal de lograr una comunidad moral, entendida entre cada uno de los habitantes, la naturaleza, la sociedad, la ciencia y la tecnología, y desde el reconocimiento de la unicidad entre la humanidad y la naturaleza. La Amazonia puede dar y aportar conocimiento medicinal ancestral, ofrecer servicios de salud especializados en tratamientos y reposos naturales donde se emplean plantas silvestres, además de una zona de investigación universitaria y de verificación científica, que permita patentar y obtener regalías para la región, proveer al mundo moderno de una inmensa diversidad biológica y cultural y regular el clima del planeta mediante su capacidad de absorción de carbono de sus bosques. La Amazonia tiene una importancia cabal tanto a nivel local, nacional e internacional, y por ello, no puede dejarse en mano de los imperativos del mercado o de la racionalidad depredadora con la que hasta ahora se ha manejado el medio ambiente. Este imperativo justifica la necesidad de un contrato ético con la naturaleza, con la humanidad, con la realidad y con el futuro.

Para que deje de ser un medio y adquiera sentido para nosotros como un fin en sí misma, la Amazonia no puede reducirse a ser exportador o productor de carne animal, sin ningún límite ni consideración. La continua extracción de recursos de la Amazonía solo se justifica por el deseo insaciable de un crecimiento ilimitado del consumo, lo que seguramente conduce inexorablemente hacia la degradación social y ambiental del planeta.

Nuestros padres y profesores nos han educado como seres humanos, con derechos y deberes, pero ello no es suficiente. Nosotros debemos construir aún más, dar un poco de los beneficios históricos que hemos recibido, debemos dar nuestra humanidad a los demás seres vivos, debemos respetar y al compartir la alteridad con los otros no humanos, ver que se puede enriquecer la humanidad, en vez de pretender ser humanos encerrados en las ciudades, mientras se crean zonas de exclusión para los no humanos, en laboratorios y agroindustrias, donde son manipulados como objetos y tratados como esclavos, al menor costo para la mayor utilidad. Debemos compartir y abrir nuestra humanidad para así evolucionar. Si no acompañamos el avance tecnológico con el desarrollo de una ética integral estaremos condenados por la propia lógica del progreso que debía liberarnos. El paso crucial que aquí planteamos empieza con el reconocimiento de la alteridad de los no

humanos. Ese puede ser el camino del avance ético que modere y humanice el sentido de nuestro tiempo.

Frente a la concepción según la cual la violencia es la partera de la historia, o de la fuerza como cierre de los debates políticos, surge Mahatma Gandhi con su postura de la no violencia, para mostrar que la ley del más fuerte no es un destino inexorable, que la violencia entre los humanos no es la única estrategia de resolución de conflictos y ¿qué pasa con respecto al contrato ético con la naturaleza? el consumo no es la única relación posible entre animales humanos y no humanos.

Proponemos un contrato ético con la naturaleza en la Amazonia cuyo pilar sea el reconocimiento de la naturaleza como un fin en sí mismo moral, de modo que ese ser Otro haga plausible para cada humano asumir su responsabilidad y su fraternidad más allá de lo puramente humano. En ese sentido, una moral aplicada a la ecología supone que en las acciones humanas prime el respeto y el reconocimiento de la alteridad de los animales. Para algunos la consecuencia práctica de esta ecología moral impone el vegetarianismo, pero más que una imposición dogmática, se trata de promover una reflexión ilustrada e informada sobre las consecuencias del consumo de carne animal, de modo que en vez de una orden, el vegetarianismo se abra claramente como una elección comunitaria y personal.

Los habitantes del Amazonas, por contar con el mayor de los recursos: el conocimiento milenario de conservación de este territorio, por interactuar en la cotidianidad con la selva más grande del mundo, debemos asumir el propósito de ser agentes activos de las deliberaciones, decisiones y acciones sobre el Amazonas, procurar ser sede permanente de organismos multilaterales cuya misión sea proteger a la región, donde la naturaleza sea un miembro activo, un sujeto.

El Amazonas puede ser sede de universidades en tanto ellas son centros de estudio, de producción de conocimiento, de formación de profesionales, al mismo tiempo es una comunidad en sí misma con una escala de valores que los identifica con una colectividad más amplia: el grupo de investigadores, que no depende de fronteras geográficas. Al tomar parte en la realización de investigación y generación de conocimiento nuestras comunidades científicas locales entrarían en sintonía con la comunidad internacional de investigadores, con sus prácticas, creencias, y valores éticos compartidos; valores que

hacen de ella una comunidad más, tal vez no privilegiada pero sí respetable por sus aportes a la humanidad.

La universidad, como comunidad, tiene un terreno donde se comparte y aprende de las comunidades nativas, las distintas maneras de cultivar estos suelos, apreciar el paisaje sin alterarlo drásticamente, explorar nuevas formas de investigación para generar conocimiento en las ciencias de la biología, la bioinformática, la proteómica, la genómica, de la antropología, de la filosofía, de la poesía, de la música, de las artes, de la política, universidades que tengan como misión el cuidado del Otro, sea humano o no humano. Así seremos todos nosotros socios del proceso de investigación y beneficiarios de los logros.

Son opciones creativas, frente a la única opción presente que ve al Amazonas como exportador de alimentos de todo orden, como la carne de res, búfalos, pescado, animales de monte. Hay que advertir que el ganado, por el gas metano que produce, es el mayor contaminante de la capa de ozono, y además se necesita tumbar árboles para hacer el territorio apto para el ganado, sin hablar de la erosión del suelo como consecuencia de la industria ganadera.

Contra los valores de los nuevos dueños de la selva, los señores del capital, que ven todos los cuerpos, humanos y no humanos, como mano de obra y como materia prima, queremos proponer el valor del silencio de los abuelos sabedores, la constancia de sus rituales, su sabiduría en el manejo de las fuerzas para mantener el equilibrio. Todo ese saber no puede ser callado por la imprudencia, la intolerancia, el dogmatismo y la ambición.

Ahí está la selva, con el futuro abierto, los niños por nacer, el poema por escribir, el científico por investigar, el artista por pintar. Todos disfrutan de la libertad de ser dueños de sí mismos, poder expresarse sin pretender tener la última palabra, sino por el contrario dejar abierta la posibilidad de pensar, sentir, gozar, para que otras personas escriban las páginas en blanco que aún hay por escribir sobre este territorio, como personas orgullosas de su pasado, de sus mitos, de sus sabedores, pero sobre todo de sus comunidades humanas y animales.

BIBLIOGRAFÍA

- Århem, Kaj. 1993. "Ecosofía Makuna". En: François Correa (Ed.). *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-ICANH, pp. 109-126.
- Belaunde, Luisa Elvira. 2007. "Entrevista con Eduardo Viveiros de Castro", en: *Amazonía peruana. El perspectivismo* 30: 51-58
- Chaparro, Adolfo. 2003. "De logos a mythos. Crónica de una involución", en: Adolfo Chaparro & Christian Schumacher (Eds.). *Racionalidad y discurso mítico*. Bogotá: Universidad del Rosario - Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), pp. 19-50.
- Descola, Philippe. 2001. "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social". En: Philippe Descola & Gísli Pálsson (Eds.). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas Antropológicas*. México D.F.: Siglo veintiuno, pp. 101-123.
- Descola, Philippe. 2006 (mayo 8 de 2011 última revisión) "Los hombres no son los reyes de la naturaleza". Entrevista con Luisa Corradine. *La Nación*. En: <http://www.lanacion.com.ar/833801>
- Echeverri, Juan Álvaro & Hipólito Candre "Kinerai". 2008. *Tabaco frío Coca dulce*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - Editora Guadalupe.
- Foucault, Michel. 1985. "La función política del intelectual. Respuesta a una cuestión". En: Julio Varela & Fernando Álvarez-Uría (Eds.) *Saber y verdad*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, pp.47-74.
- Gaarder, Jostein. 1995. *El mundo de Sofía*. Traducción de Kirsti Baggethun & Asunción Lorenzo. Bogotá: Editorial Norma.
- Guillot, Daniel E. 1987. "Introducción", en: Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme, pp.13-45.
- Gómez Imbert, Elsa. 2000. "Lenguas tukano". En: María Stella González de Pérez & María Luisa Rodríguez de Montes. *Lenguas indígenas de Colombia: una visión descriptiva*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, pp. 317-325.
- Guattari, Félix. 1992 (junio 15 de 2011 última revisión). *Para una refundación de las prácticas sociales*. Traducción Carolina Díaz. En: <http://aleph-arts.org/epm/practicas.html>

- Guattari, Félix. 2000. *Las tres ecologías*. Traducción de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Hammen, Maria Clara van der. 1992. *El manejo del mundo, Naturaleza y sociedad entre los yukuna de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Tropembos.
- Jonas, Hans. 1995. *El principio de responsabilidad*. Traducción Javier María Fernández. Barcelona: Herder.
- Levinas, Emmanuel. 1997. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Traducción Daniel E. Guillot. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Midgley, Mary. 1996. *Delfines, sexo y utopías*. Traducción de Jesús Izquierdo. Madrid: Turner Publicaciones. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Patiño Rosselli, Carlos. 2000. "El idioma uitoto". En: María Stella González de Pérez & María Luisa Rodríguez de Montes. *Lenguas indígenas de Colombia: una visión descriptiva*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, pp. 219-234.
- Rawls, John. 1979. *Teoría de la justicia*. Traducción María Dolores González. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1997. "Aspectos biológicos y sociales del complejo del yuruparí en el territorio del Vaupés Colombiano" en *Chamanes de la Selva Pluvial. Ensayos sobre los Indios Tukano del Noroeste Amazónico*. Traducción de Efraín Sánchez. Londres: Themis Books, pp. 274-312.
- Serres, Michel. 1991. *El contrato natural*. Traducción de Umbelina Larraceleta y José Vázquez. Valencia: Pretextos.
- Singer, Peter. 1999. *Liberación animal*. Traducción Celia Montalia. Madrid: Trotta.
- Urbina Rangel, Fernando. 1997. "Un rito para hacer la paz ¿Por qué los uitotos hacen baile de karijona?". En: Germán Ferro Medina (comp.). *Religión y etnicidad en América Latina*. Tomo II. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 79-127
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2003. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena". En: Adolfo Chaparro & Christian Schumacher (eds.) *Racionalidad y*

discurso mítico. Bogotá: Universidad del Rosario - Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 191-243.