



**ESTEBAN MACHADO HERNÁNDEZ**

**LA RESPONSABILIDAD CON EL OTRO OTRO**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**  
**Facultad de filosofía**  
**Bogotá, 28 de noviembre de 2022**



# **LA RESPONSABILIDAD CON EL OTRO OTRO**

Trabajo de Grado presentado por Esteban Machado Hernández, bajo la dirección del Profesor Mario Roberto Solarte Rodríguez, como requisito parcial para optar al título de Filósofo



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**

**Facultad de filosofía**

**Bogotá, 28 de noviembre de 2022**



Bogotá, D. C., 15 de noviembre de 2022

Profesor  
LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ  
Decano  
Facultad de Filosofía

Estimado Fernando:

Un cordial saludo.

Me permito poner a consideración de la Facultad de Filosofía, por intermedio suyo, el Trabajo de Grado de Filosofía del estudiante Esteban Machado Hernández, titulado *La responsabilidad con el Otro otro*. Esteban ha realizado un estudio juicioso del problema de la responsabilidad con esos Otros no humanos, partiendo de la discusión y ampliación del concepto de responsabilidad de Lévinas hasta abordar las diversas posiciones que llaman a la responsabilidad de los humanos con los animales, las plantas y la tierra misma. Este trabajo se ha inspirado en el proyecto social Mi territorio, nuestro territorio, de apoyo a las iniciativas comunitarias en Usme y Rafael Uribe Uribe que acompaña la Facultad, junto con Prosofi y Fe y Alegría.

Considero que el trabajo es sumamente juicioso y recoge una reflexión valiosa. Considero que cumple con las exigencias de forma y contenido de la Carrera, por lo cual puede ser sometido a consideración de la Facultad.

Atentamente,

Handwritten signature of Roberto Solarte Rodríguez in black ink, underlined.

Roberto Solarte Rodríguez

Profesor Asociado



## **Agradecimientos**

Gracias a mi mamá, que me enseñó a pensar, y a mi papá, que me enseñó a sentir; a mi hermano, que nunca ha perdido la fe en mí; a mis abuelos, a mi tía Alejandra y a mi tía Vicky, por ser siempre pilares fundamentales de mi existencia; a mis amigos y amigas, que han sido compañía, cariño y apoyo vitales a lo largo de este camino; al profesor Roberto Solarte por la confianza y guía en el proyecto; y a la profesora Carolina Montoya, por su valioso consejo y apoyo durante estos años. Agradezco la oportunidad que me brindaron Prosofi y Fe y alegría de vivenciar la profunda riqueza del trabajo con comunidades; a las personas de Usme y Rafael Uribe por enseñarme, inspirarme y mostrarme lo humano desde el hacer comunidad y desde el darse al otro. Para terminar, doy gracias a las dos musas que me han transmitido las palabras, en esta tesis, contenidas: Kiki y Tábata.



## TABLA DE CONTENIDO

Introducción .....	1
1. La responsabilidad hacia el otro que es animal, planta y ecosistema .....	4
1.1 El otro que es animal .....	7
1.2 El otro que es planta y ecosistema.....	21
2. La filosofía levinasiana con miras a una ética ambiental aplicada .....	30
2.1 Peter Singer: una apuesta por lo animal .....	30
2.2 Hans Jonas: responsabilidad en tiempos convulsos .....	35
2.3 Enrique Leff: ética ambiental del siglo XXI .....	41
3. Reconocimiento de la alteridad y el cuidado en el proyecto Mi territorio, nuestro territorio, nuestra casa .....	47
3.1 Primeros diálogos con las comunidades .....	49
3.2 Entrevistas a los participantes de las iniciativas.....	55
CONCLUSIONES .....	66
Bibliografía .....	69



## INTRODUCCIÓN

El concepto de responsabilidad en la filosofía del pensador Emmanuel Lévinas resulta de particular vigencia para el desarrollo de las estructuras comunitarias y la reconstrucción del tejido social debido a la potencia de otredad que subyace al mismo. En un momento en el que las personas parecen distanciarse cada vez más unas de otras y en el que las relaciones con la naturaleza se encuentran en una constante tensión con la sociedad del progreso, la propuesta levinasiana presenta importantes posibilidades, no sólo para la recuperación de lo humano, sino también para pensar una renovada forma de interacción con los demás seres que rodean a los individuos humanos. De esta manera, se busca repensar la otredad en Lévinas, de tal suerte que los animales, las plantas y los ecosistemas encuentren un lugar digno en dicho entramado de la responsabilidad hacia el otro. Más aún, se considera que al renovar esta concepción es posible, igualmente, establecer nuevas maneras del acontecer de los asuntos humanos, ya no encerrados en sí mismos, sino abiertos a todo el devenir de la vida. En este sentido, ampliar este entendimiento de responsabilidad permite considerar mecanismos de autosostenibilidad y alternativas sanas para el óptimo desarrollo de las sociedades.

El presente trabajo busca, en un primer momento, indagar acerca de los alcances de esta responsabilidad, con el fin de potenciarla y considerar como otro digno del cual hacerse cargo al animal, a la planta y al ecosistema, de la misma forma que se habla de la responsabilidad hacia los otros seres humanos. Se busca tomar los conceptos del otro y de la responsabilidad amplificados, de tal forma que se pueda hablar de una ética de la vida y no exclusivamente de una ética de lo humano. En un segundo momento, y teniendo como base el desarrollo teórico previo, se pretende reconocer y aplicar estas relaciones en casos concretos del proyecto *Mi territorio, nuestro territorio, nuestra casa*, con el fin de identificar medidas de apropiación y cuidado de los espacios

comunes en armonía con los diferentes agentes que intervienen. Así, se toman las relaciones que la persona asume con su entorno y con los demás seres y elementos que lo componen; de tal suerte que, si bien no hay propiamente hablando interacciones intersubjetivas, de todas maneras, se presentan afectaciones y modos de identidad que permiten al sujeto que percibe reconocerse y pensar la vulnerabilidad en vista a otros modos del darse efectivo en el mundo.

Para la realización del primer momento teórico se toma como punto de partida la obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, articulándola con otros textos de Lévinas como *Totalidad e infinito*, *De la existencia al existente*, *Fuera del sujeto*, *Entre nosotros ensayos para pensar en otro*, *El tiempo y el otro*, *Ética e infinito*, entre otros. De igual manera, se pone en diálogo al filósofo lituano con otros pensadores tales como Derrida en su obra *El animal que estoy si(gui)endo*; y Hans Jonas con su texto *El principio de responsabilidad ensayos de una ética para la civilización tecnológica*. Para el desarrollo de la segunda instancia práctica se tomará como punto de partida las iniciativas del proyecto *Mi territorio, nuestro territorio, nuestra casa* en relación con las dinámicas de cuidado, autosostenibilidad y cooperación que se constituyen para forjar o reconstruir el tejido social, identificando, asimismo, los medios a través de los cuales la comunidad se apersona de su territorio y de sus problemáticas de una manera colectiva y consciente de los factores medioambientales que intervienen. Se establece un marco que busca concretar la propuesta de Lévinas, considerando las condiciones materiales de las sociedades de Usme y Rafael Uribe para impulsar reconocimientos en torno a la vulnerabilidad, a la participación y a la otredad, con un enfoque particularmente encaminado a la ética ambiental y a las relaciones que actualmente establecen dichas comunidades con la naturaleza.

Como estructura del presente trabajo se plantea la siguiente pregunta: ¿en qué medida es posible identificar las concepciones y dinámicas de la responsabilidad y del otro en el proyecto de iniciativas comunitarias *Mi territorio, nuestro territorio, nuestra casa*, teniendo en cuenta un otro ampliado y repensado en la filosofía de Lévinas? Cuestionamiento que se resuelve basándose en el objetivo general que se refiere a un reflexionar acerca de la responsabilidad hacia el otro que es animal, planta y

ecosistema, mediante el reconocimiento de estas relaciones en el proyecto *Mi territorio, nuestro territorio, nuestra casa* de iniciativas comunitarias en Usme y Rafael Uribe Uribe. Este objetivo se divide en tres secciones que corresponden a los tres capítulos de la tesis, a saber: 1) Repensar la responsabilidad y la otredad en el pensamiento de Lévinas, de tal forma que se pueda hablar de una ética de la vida y no exclusivamente de una ética de lo humano. 2) Potenciar la propuesta levinasiana mediante la articulación y contraste con otros autores y perspectivas. 3) Reconocer dinámicas de responsabilidad, vulnerabilidad y cuidado a partir del proyecto de iniciativas comunitarias *Mi territorio, nuestro territorio, nuestra casa*.

## **1. LA RESPONSABILIDAD HACIA EL OTRO QUE ES ANIMAL, PLANTA Y ECOSISTEMA**

Uno de los principales ejes temáticos que surgen a partir de la lectura de la obra del filósofo Emmanuel Lévinas es la responsabilidad hacia el otro que antecede a todo acontecer y se presenta como una condición humana inherente y primordial. La presente propuesta indaga acerca de los alcances de esta responsabilidad, con el fin de potenciarla y considerar como otro digno del cual hacerse cargo al animal, a la planta y al ecosistema, de la misma forma que se habla de la responsabilidad hacia los otros seres humanos. Se busca considerar conceptos del otro y de la responsabilidad amplificados, de tal forma que se pueda hablar de una ética de la vida y no exclusivamente de una ética de lo humano. Los cuestionamientos que giran en torno a la subjetividad y a la ética terminan, en la mayoría de los casos, indagando por el otro: ese semejante que se presenta ante el individuo y que supone un fuera de sí de la conciencia. Ahora bien, este otro exige una amplia complejidad al momento de ser abordado debido a limitaciones subjetivas, reducciones del ego o el sobrecojimiento que genera lo desconocido. Sin embargo, a pesar de estas posibles dificultades, en la filosofía de Lévinas se encuentra el otro como fundamento de toda realización de lo humano, lo que significa, que únicamente en el otro es posible encontrar el sí mismo. La determinación de la existencia y de la vida ética, siendo este último estadio una suerte de filosofía primera, se halla inevitablemente en el otro. Sin embargo, el pensamiento levinasiano establece a ese otro exclusivamente como un individuo que es ser humano, por lo que encierra toda potencia de la otredad al ámbito de lo estrictamente humano. Por esta razón, se excluye del esquema cualquier criatura que no responda a las caracterizaciones de lo que pueda ser denominado propiamente como *humanidad*. Teniendo esto en cuenta, el presente escrito pretende ir más allá de este desarrollo inicial con el fin de que esa responsabilidad, inherente a la condición

humana, pueda dirigirse, de igual manera, hacia un otro que sea animal, planta y ecosistema. Así, se toman las relaciones que la persona asume con su entorno y con los demás seres y elementos que lo componen, de tal suerte que, si bien no hay propiamente hablando interacciones intersubjetivas, de todas maneras, se presentan afectaciones y modos de identidad que permiten al sujeto que percibe reconocerse y pensar la vulnerabilidad con vistas a otros modos del darse efectivo en el mundo.

En las lecturas de Lévinas, el otro se presenta, por un lado, como posibilidad absoluta, y por otro, como condicionante de la existencia. Esto supone considerarlo tanto un fin para conseguir plenitud de realización, como una necesaria determinación de la vida: “El Otro en el Mismo de la subjetividad es la inquietud del Mismo inquietado por el Otro” (Lévinas, 2003, p. 72.). De entrada, se entiende como el otro representa una manifestación de un algo que va más allá de una presencia sin más de algún semejante; incluso, esta supuesta caracterización del otro como semejante se desarticula en el momento en el que este impacta al sujeto, puesto que se reconoce como lo otro, lo diferente. Así pues, no es ni un semejante, propiamente hablando, ni un mero objeto de percepción<sup>1</sup>. Teniendo en cuenta que el proyecto levinasiano está encaminado hacia la ética, se asimila que el otro sólo puede ser realmente comprendido en el terreno de la vida humana puesta en acto y dándose en relación con otros: “El Mismo crea el problema al Otro antes de que (...) el otro aparezca ante una conciencia. La subjetividad está estructurada como *el otro en el Mismo*, pero según un modo distinto al que es propio de la conciencia.” (Lévinas, 2003, p. 71.). De esta forma, se configura un factor adicional y fundamental del otro, a saber, la potencia de que el sí mismo se pueda reconocer en él, a través de un llamado, de una suerte de tendencia instintiva, no sólo de buscarse en el otro, sino de darse al otro. Subyace, pues, una predisposición de salir de sí hacia lo absolutamente otro.

Ahora bien, corresponde indagar acerca de esa predisposición, la cual se ha de denominar de manera precisa como *responsabilidad*, una naturaleza o identidad inherente a todos los individuos, que implica un darse previo a cualquier otra posible

---

<sup>1</sup> Esto último debe destacarse, puesto que el otro no puede ser asumido desde las abstracciones de la fenomenología.

determinación. El ser humano viene al mundo gracias a una madre y así, desde antes de su nacimiento, ya se encuentra dado por el otro. Se debe tener en cuenta, en este punto, que ese estar dado se enmarca en un constante presente de lo inmediato que está ligado, igualmente, a la sensibilidad y que, a su vez, hace referencia a un pasado inmemorable que se actualiza en el devenir de la proximidad del otro. “Más que naturaleza, antes que naturaleza, la inmediatez es esa vulnerabilidad, esa maternidad, ese pre-nacimiento o pre-naturaleza a la que se remonta la sensibilidad. Proximidad más estrecha.” (Lévinas, 2003, p. 134,). De esta forma, el hecho de estar en el mundo, el hecho de estar vivo es más que sólo una determinación circunstancial; se trata de un imperativo a ir hacia el otro, un otro que es causa de la existencia individual y que, por tanto, pide donación y renuncia del sí mismo. Dicho de otra manera, se es por los otros, así que también, se es para los otros:

Aquí la identidad se hace no a través de la confirmación de sí mismo, sino que, siendo significación del uno-para-el-otro, se hace por deposición de sí, deposición que es la encarnación del sujeto o la posibilidad misma de dar, de *esparcir significancia*. (Lévinas, p. 139, 2003).

Por lo anterior, queda claro que, para Lévinas, la única vía de desarrollo del sujeto reside en esa salida de sí, en esa renuncia de sí para darse de forma absoluta a lo otro que intriga y sobrecoge.

La obligatoriedad de la responsabilidad ya está dada; no es un acontecimiento o un devenir que surge en el individuo por su aprendizaje, sino que se encuentra presente antes de cualquier compromiso. El rostro obliga a que el sujeto responda. Esto supone un salir de la mismidad en la que se halla absorto el individuo, generando un rechazo de la conciencia que pretende ser únicamente sí misma, una suerte de conciencia tiránica que se reduce a la individualidad personal y es incapaz de salir de sí misma. Este encuentro con el otro replantea la subjetividad y, a su vez, estructura un espacio de apertura<sup>2</sup>, que se presenta como una necesidad constante para desdibujar las

---

<sup>2</sup> A este respecto se retoma el tema de la anarquía, la cual no debe ser confundida con el desorden o específicamente con sus connotaciones políticas. La anarquía es el no principio, en el sentido de la presencia del otro que pone al sujeto en el campo de la responsabilidad.

fronteras del yo: “En una *responsabilidad que no se justifica por ningún compromiso previo*; en la responsabilidad para con el otro, en una situación ética, es donde se dibuja la estructura meta-ontológica y meta-lógica de esta anarquía.” (Lévinas, 2003, p. 167,). Esta filosofía tiende a la ética, pero no a una idealista, sino a una ética del darse efectivo de la vida humana en toda su desnudez y vulnerabilidad, de tal manera que sea esta vulnerabilidad la experiencia que permita entablar dinámicas de otredad y reciprocidad: “Animación como explosión al otro, pasividad del para-el-otro dentro de la vulnerabilidad, que se remonta hasta la maternidad significada por la sensibilidad.” (Lévinas, 2003, p. 129,). No se trata únicamente de percibir la presencia del otro mediante una suerte de inercia, como si ese otro fuera un objeto más del mundo. Por el contrario, se habla de una pasividad que implica el estar enteramente expuesto a otro que sobrecoge e impacta, asumiendo esta dinámica de afectación en términos de una inevitable interdependencia, pues en la medida que el mismo depende del otro, de igual manera, el otro depende del mismo. Esta relación ha de ser ampliada y extendida hacia lo animal, es decir, hacia ese otro que es todavía más otro que el otro que es humano, pero que, a pesar de esto, no tiene por qué ser excluido del esquema, ya que supone una forma de alteridad y, por tanto, una forma de identificación con el entramado de la vida.

### **1.1 El otro que es animal**

Los conceptos anteriormente mencionados permiten interrogar acerca de su alcance, en la medida que parecen plantearse en razón de lo estrictamente humano, por lo cual resulta plausible considerar si es posible ampliar los horizontes propuestos por Lévinas, concediendo un lugar a lo no humano en el presente esquema ético. En la medida en que se da un intento por establecer naturalezas que superen las meras condiciones de fenomenalidad, se puede afirmar que se busca establecer una subjetividad viva y dinámica a partir de la cual se puedan dar los procesos sensibles necesarios para que se presenten la responsabilidad y la otredad. Teniendo esto en cuenta, el sujeto ya no es

sólo el que percibe o al que se le manifiestan fenómenos, sino que es sujeto que vive y se reconoce inmerso en un entramado de relaciones de interdependencia y reciprocidad. Esto ocurre con todos los individuos al punto que la humanidad deja de ser objeto e incluso supera toda determinación como sujeto de la fenomenología. Sin embargo, cabe preguntarse qué sucede con el resto de vida que se encuentra, igualmente, en estrecho contacto y relación con los seres humanos. ¿Acaso esta vida es menos vida que la humana? o ¿por el hecho de carecer de posibilidades intersubjetivas en términos de las categorías de lo humano, asume un nivel inferior que genera que no posea validez suficiente para integrarse al sistema ético? La potencia del otro se articula a partir de esa naturaleza pre-original que es dadora de sentido y provoca esa responsabilidad que es la donación total de sí, y, si bien Lévinas parece asumir la postura de que estas dinámicas no pueden ir más allá de las interacciones humanas, en algunos pasajes deja entrever una posibilidad de apertura, una posibilidad que se puede leer en términos de un ir más allá de las estructuras antropológicas:

El prójimo me concierne antes de toda asunción, antes de todo compromiso consentido o rechazado. Estoy unido a él que, sin embargo, es el primer venido sin anunciarse, sin emparejamiento, antes de cualquier relación contratada. Me ordena antes de ser reconocido. Relación de parentesco al margen de toda biología, «contra toda lógica». El prójimo no me concierne porque sea reconocido como perteneciente al mismo género que yo; al contrario, es precisamente *otro*. (Lévinas, 2003, p. 148,).

Con lo anterior, se puede identificar una vía para ampliar el espectro de la responsabilidad, así como la oportunidad de rastrear las formas en las que el individuo interactúa, se relaciona y se reconoce en su entorno y en los demás seres vivos con los que se encuentra dado en el mundo. Así, se configuran nuevas formas de responsabilidad hacia otro que, si bien no es humano, implica una misma y válida condición de otredad.

La tradición occidental, basada en una metafísica logocéntrica y antropomórfica, ha violentado al animal en la medida que ha sido pensado como aquella criatura carente de logos, de lenguaje o de acción. Si bien, más allá de la comprensión cartesiana que específicamente establece al animal como una simple máquina, no se puede hablar de un sistema que necesariamente quiera romper con la

animalidad. En este sentido, por ejemplo, Aristóteles reconoce en los animales un alma, es decir, que no los asume como meras máquinas, sino como seres capaces de sentir, pues en la sensibilidad está dada la base para identificar en los animales un cierto tipo de alma. La capacidad de movimiento se determina como una primera forma de aproximación al alma, pero no cualquier movimiento:

el animal (...) es capaz de moverse a sí mismo en la medida que es capaz de desear. Por su parte, la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación. Y toda imaginación, a su vez, es racional o sensible. De esta última, en fin, participan también el resto de los animales (*Acerca del alma*, III, 433 b-30).

El deseo por sí mismo no requiere de deliberación alguna necesariamente, por lo cual puede adjudicarse, igualmente, a las criaturas irracionales, ya que, si bien Aristóteles reconoce en los animales la capacidad de sentir placer y dolor, estos poseen estructuras cognitivas que no resultan siempre generalizables o pertinentes para categorías específicas de lo racional. “los actos de los animales son inteligentes cuando se relacionan con los hábitos y los métodos que les permiten alcanzar su propio bien a través de la reproducción, la alimentación, la crianza y la preservación, principalmente”. (López Gómez, 2009, p. 81). Así pues, se articula una concepción del alma del animal, que, aunque no llega a ser racional en el mismo sentido que el alma de los humanos, si posee determinaciones de movimiento y sensación, lo cual también la hace tener un fin, pues toda alma ha de estar teleológicamente constituida. Asimismo, Hegel<sup>3</sup> establece que la conciencia, entendida como una referencia a un punto focal de atención y acción, es una facultad que se comparte con los animales, siendo un estadio diferencial de la autoconciencia que implica una lucha a muerte por el reconocimiento y todo el orden cultural en el ámbito de los asuntos humanos.

Ahora bien, a pesar de la importancia que suponen las anteriores determinaciones para una consideración más íntegra del animal, esto no ha evitado una cultura jerarquizada en la que el entramado de capacidades cognitivas suponga una

---

<sup>3</sup> Así lo desarrolla de manera más amplia y exhaustiva en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en los apartados correspondientes a la Filosofía de la naturaleza.

suerte de superioridad racional de la persona por encima de cualquier vida que no se exprese en términos de lo racional.

La visión mecanicista que produjo la razón cartesiana se convirtió en el principio constitutivo de una teoría económica que ha predominado sobre los paradigmas organicistas de los procesos de la vida, legitimando una falsa idea de progreso de la civilización moderna. (Leff, 2002, p. 15).

Puede que en algunos casos se reconozca en el animal algún tipo de alma e incluso conciencia, pero esto no ha anulado la inferioridad o poca dignidad con las que se ha juzgado y usado a los demás seres vivos en la vida práctica. Más aún, las costumbres y visiones de las idiosincrasias de Occidente han demostrado, a lo largo de la historia, una imagen del animal como un simple medio de subsistencia o incluso como una mera fuente de entretenimiento y divertimento para las personas, sin que se les considere como seres sintientes, sufrientes y con rostro. Se le ha negado un rostro al animal desde el coliseo romano hasta la cacería inglesa o la experimentación. Si la violencia implica trasgresión y violación hacia el rostro que es obviado, entonces se evidencia que el animal ha sido definido, implícita o explícitamente, como el “sin rostro”, y, por tanto, como un ente que puede e, incluso, debe ser violentado puesto que no hay presencia de una carga moral. En este sentido, no sólo se ha de indagar acerca del rostro del animal, sino que, además, se debe considerar esto como una sutileza respecto del principio de dominación que subyace a la violencia contra el animal. En dicho sentido, se puede plantear que el “sin rostro” del animal se trata de un escrúpulo consensuado para atentar contra la criatura sin un remordimiento específico. Se privó al animal de un rostro a propósito para replicar jerarquías de dominio que, a su vez, intentaban negar la vulnerabilidad humana. Parece haber, entonces, un doble movimiento absolutamente siniestro, puesto que hay un cierre hacia todo lo que implica vulnerabilidad, provenga ésta del sí mismo o de una naturaleza distinta que enfrenta a la condición humana. El rechazo y violencia hacia el animal significan una ruptura de la fraternidad, no sólo con la naturaleza, sino, igualmente, al interior de la comunidad de personas, teniendo en cuenta el ego que se construye para justificar la dominación sobre otras formas de vida:

Si el rostro es capaz de interrumpirme en la búsqueda de mi ser y me exige, si es un mandato a la responsabilidad sin consideración de las capacidades del otro, y si debo admitir que puedo experimentar fuertes obligaciones éticas frente a entidades distintas de los humanos, entonces he visto un rostro, ya que ver un rostro no es en principio ni esencialmente una cuestión de percibir un rostro o un hombre, sino de encontrar una obligación. Si el rostro es el llamado a la responsabilidad, no importa quién me llame; respondo a ese llamado previo a toda tematización de este otro. He aquí una posición que, manteniéndose fiel a la ética levinasiana, permanece infinitamente abierta a aquellos seres que llaman. (Burgat, 2015, p. 180).

De acuerdo con esta caracterización se exige un repensar la pregunta por el animal, deconstruyendo la tradición, pues se ha pensado lo animal desde lo humano, generando así un antropomorfismo absoluto en la filosofía debido a la constitución de una superioridad de la persona como un enajenamiento y un desligamiento de su darse efectivo en el mundo. Hay, de suyo, una violencia simbólica en el uso de la palabra animal<sup>4</sup> que, incluso, resulta imprecisa, pues denomina un conjunto ampliamente heterogéneo de individuos muy diversos entre sí, siendo el ser humano la magna excepción de dicho esquema. Se ha de deconstruir el concepto del animal, desdibujando una tradición que lo ha reducido a simples estructuras mecanicistas de inferioridad:

En cierto modo, lo quieran o no, lo sepan o no, Descartes, Kant y Lévinas, ciertamente, no hablan y no pretenden hablar sino del animote. Pero siempre lo hacen por medio de la denegación o la exclusión. Niegan, excluyen, sacrifican, humillan al animote. (Derrida, p. 2008, 135).

Siguiendo este desarrollo, Derrida estructura su crítica hacia Lévinas, en un intento por dar un lugar válido y de reconocimiento al animal en la filosofía. Sin embargo, el decir previo que posibilita la significación de la responsabilidad brinda luces en el pensamiento levinasiano para entrever ese momento pre-original como un momento

---

<sup>4</sup> Animal del lat. *ānīmal, -ālis*.

1. m. Ser orgánico que vive, siente y se mueve por propio impulso. U. t. en pl. como taxón.

2. m. animal irracional. 3. m. Persona de comportamiento instintivo, ignorante y grosera. U. t. c. adj. (Diccionario de la Real Academia Española).

Teniendo en cuenta estas definiciones se puede evidenciar el punto tratado en el presente párrafo, ya que se hace alusión, de manera generalizada y no especificada a un grupo de seres vivos cuya única característica es la de ser distintos de los humanos, estableciendo esta cuestión de una forma peyorativa.

carente del logos o del lenguaje y que permitiría introducir en el esquema criaturas que no poseen las mismas determinaciones humanas:

Precisamente el Decir no es un juego. Anterior a los signos verbales que conjuga, anterior a los sistemas lingüísticos y a las cosquillas semánticas, prólogo de las lenguas, es proximidad de uno a otro, compromiso del acercamiento, uno para el otro, la significación misma de la significación. (...) El decir original o pre-original –el logos del pró-logo– teje una intriga de responsabilidad. Se trata de un orden más grave que el del ser y anterior al ser. (Lévinas, 2003, p. 48).

Si bien claramente no se realiza una alusión directa a la posibilidad de tener en cuenta a un animal como otro, si se plantea una suerte de intento por dejar atrás categorías de jerarquización para referirse a una alteridad depurada, según la cual la presencia y la proximidad sean dadoras de sentido o, en todo caso, de un llamado, antes que el mismo lenguaje o pensamiento racional. Existen, pues, posibilidades para el animal que, sin poseer las tan enaltecidas cualidades del logos, se reconozca como cercano al individuo humano en tanto se trata de una vida capaz de entablar interacciones con este.

En este punto, se indaga acerca de la sensibilidad como sufrimiento, que se articula con lo que expresa Lévinas (2003), a saber, “la sensación es vulnerabilidad, gozo y sufrimiento, cuyo estatuto no se reduce al hecho de colocarse delante de un sujeto espectador” (p. 120). Así pues, el sufrimiento es una categoría a partir de la cual es posible entablar relaciones de reciprocidad y de comprensión, independientemente del sujeto o del ser vivo que esté sufriendo. Si hay vivencia de la sensibilidad, hay una potencia para la otredad:

Aquí se aloja, como la manera más radical de pensar la finitud que compartimos con los animales, la mortalidad que pertenece a la finitud misma de la vida, a la experiencia de la compasión, a la posibilidad de compartir la posibilidad de esta im-potencia, la posibilidad de esta imposibilidad, la angustia de esta vulnerabilidad y la vulnerabilidad de esta angustia. (Derrida, 2008, p. 44,).

Ahora bien, para Derrida no es sólo fundamental la cuestión del sufrimiento. También, concede una especial atención al hecho de que, en el animal, al no haber un logos al estilo de lo humano, tampoco se da la afirmación de una identidad o, dicho más apropiadamente, no hay expresión de un ego cartesiano. Y, sin embargo, no se reconoce en esta vicisitud motivo alguno de vergüenza o crisis, por lo menos en el caso

del animal. No parece haber un intenso deseo por retraerse en una conciencia ególatra a partir de la cual asumir o percibir el mundo de fuera o incluso al otro. Porque cabe recordar que en el caso del individuo se debe dar un movimiento de salir de sí, de desligarse de la conciencia del yo. En el animal este movimiento ya está dado; no hay renuncia de sí, dado que no hay un en sí mismo o un yo al cual se deba renunciar. La vida animal se da en términos de una coexistencia con lo otro, que supone una apertura, siempre presente, hacia lo distinto, hacia aquello que no resulta lo mismo:

El animal, por consiguiente, no está desnudo porque está desnudo. No tiene el sentimiento de su desnudez. No hay desnudez «en la naturaleza». No hay más que el sentimiento, el afecto, la experiencia (consciente o inconsciente) de existir en la desnudez. Porque está desnudo, sin existir en la desnudez, el animal no se siente ni se ve desnudo. (Derrida, p. 19, 2008).

Por consiguiente, la carencia de un logos permite al animal experimentar su existencia sin intermediaciones. Por ello resulta tan sobrecogedor el hallarse ante el animal:

él también puede mirarme. Tiene su punto de vista sobre mí. El punto de vista del otro absoluto y esta alteridad absoluta del vecino o del prójimo nunca me habrá dado tanto que pensar como en los momentos en que me veo desnudo bajo la mirada de un gato. (Derrida, 2008, p. 26).

Asumiendo los anteriores postulados, se realiza la acotación, un tanto redundante, de que el animal se instaure como otro diferente al otro que es humano. Ciertamente, este matiz no limita o reduce el nivel de otredad del animal, pues lo otro siempre habrá de diferir de lo mismo en algún grado. Sin embargo, permite considerar los límites y caracterizaciones precisas de lo que supone ser humano, de manera tal que se llega a un punto de quiebre de ciertos antropocentrismos y se establece un estado de vulnerabilidad intenso, en el que se pierden incluso las certezas o garantías que concede una tradición de pensamiento específico. Es decir, hallarse ante el otro que es animal implica la posibilidad de un despliegue todavía más amplio de la vulnerabilidad, puesto que ya no hay superioridad en el lenguaje o en la razón: se pierden los terrenos seguros de la intersubjetividad humana y se abre un espacio de vulnerabilidad absoluta: “La sensibilidad es la exposición al otro. No se trata de la pasividad de inercia (...) un haber-sido-ofrecido-sin-reserva y sin encontrar protección en ningún tipo de

consistencia o ninguna identidad de un estado.” (Lévinas, 2003, p. 133). Este proceso equivale a una suerte de destierro, una indiferencia cercana y vívida que enajena a la vez que supone una posibilidad de encuentro de sí en el otro. Sin embargo, el individuo se mantiene en una ambivalencia de un ir en busca del otro, sin llegar a reconocerse a sí mismo. El sujeto cae en una total indigencia de la que sólo puede ser salvado por el otro. Derrida plantea un cuestionamiento para hacer frente a la otredad levinasiana que pretende excluir todo aquello que no sea humano, basándose en lo anteriormente expresado: “¿acaso el animal no es todavía más otro, más radicalmente otro, por así decirlo, que el otro en el cual reconozco a mi hermano, que el otro en el cual identifico a mi semejante o a mi prójimo?” (Derrida, 2008, p. 128). Parecería que la fraternidad a la que apunta Lévinas es más de comodidad o de temor ante la irrupción y choque que genera lo absolutamente otro: “El acercamiento es precisamente una implicación del que se acerca en medio de la fraternidad.” (Lévinas, 2003, p. 142). Se limitan los alcances de la responsabilidad en función de la capacidad de asumir determinados niveles de otredad, según los cuales se puede mantener un cierto estándar de lo semejante, que, en último término, acaba por coaccionar todo el sistema que busca ir de lo mismo a lo otro, como si el proceso de estar expuesto ante el otro se quedara a medio camino: “La subjetividad de la sensibilidad en tanto que encarnación es un abandono sin retorno, maternidad, cuerpo sufriente para el otro, cuerpo como pasividad y renuncia, puro sufrir.” (Lévinas, 2003, p. 139). Si se espera que esta afirmación resulte ser genuinamente certera debe estar realmente dada a todo lo otro, y no sólo a lo que no termina por ser absolutamente distinto.

Subyace una cierta tendencia levinasiana a matizar el rostro, la voz o el lenguaje humanos como factores que le conceden una determinada superioridad, en tanto que el rostro del animal ni siquiera existe como tal, ya que no se puede saber si lo tiene o no. De esta forma, también se da el respaldo necesario para estructurar la ética como un devenir de lo específicamente humano y que, por ende, comprende sólo las relaciones entre las personas. Por consiguiente, el único otro puede ser el otro individuo, el otro ser humano. Todo lo demás escapa al entendimiento necesario para estructurar dicha propuesta. Esta postura podría significar un retroceso en la iniciativa levinasiana por

superar los esquemas de pensamiento metafísicos, ontológicos o fenomenológicos, no tanto porque vuelva específicamente sobre alguno de estos discursos, sino porque replica los presupuestos que dichas tradiciones han mantenido con el fin de darle al ser humano un estatuto de falsa superioridad. Hay una contradicción que surge en este punto, puesto que volver sobre determinados presupuestos tradicionales, implica un volver sobre la cuestión del ser que desarticula irremediabilmente todo el sistema ético levinasiano:

La ley del mal para Lévinas es la del ser, tal que la aparición del rostro hace una ruptura en el ser, interrumpe al ser en su perseverancia en existir. La ética rompe la línea egoísta del ser que persiste en su esencia. (Burgat, 2015, p. 180).

Sin embargo, se puede agregar un matiz presentado por Atterton, que desarrolla una propuesta en diálogo con lo que expresa Derrida acerca del rostro del animal, que, a pesar de no venir con una carga cognoscitiva, si se presenta y expresa un sentido de otredad:

Estas consideraciones conducen a la suposición de que si resultara que los animales tienen capacidades de expresión (...) es de suponer que deberíamos estar dispuestos a concederles el estatus del rostro del Otro de quien somos responsables. Obviamente, este no es el espacio para examinar la cuestión acerca de la conciencia animal, incluida la cuestión de si la capacidad de tener pensamientos puede atribuirse correctamente a los animales en ausencia de un comportamiento lingüístico. Pero, a partir de un punto de vista levinasiano, evidentemente, yo no necesito este tipo de conocimiento en razón a considerarme responsable de este animal que me está confrontando. (Atterton, 2011, p. 640)<sup>5</sup>.

Así pues, aunque no lo desarrolla de manera explícita, hay una posibilidad y una apertura desde la misma filosofía de Lévinas, para asumir al animal como un otro que posee un rostro. Por esto se hace válido intentar potenciar el proyecto ético en cuestión con miras hacia lo bioético, de tal suerte que se deconstruya todo prejuicio respecto del animal y se pueda hacer referencia a una ética de la vida que maximice el darse efectivo de la otredad, “Porque la subjetividad es sensibilidad-exposición a los otros, vulnerabilidad y responsabilidad en la proximidad de los otros, uno-para-el-otro, esto

---

<sup>5</sup> Las traducciones de las citas presentadas en el escrito, cuyo texto base se encuentra originalmente en inglés, son propias.

es, significación-y porque la materia es el lugar propio del para-el-otro” (Lévinas, 2003, p. 136).

El animal puede entenderse como naturaleza primordial. Al carecer de cultura es, por tanto, potencia misma de otredad depurada. No se puede hablar de naturaleza si no se concibe todo lo que ésta representa. Incluso en el caso del animal doméstico es plausible reconocer esta determinación. Más aún, el animal doméstico se presenta como un eje fundamental para el desarrollo de una alteridad que excede lo cultural. En tanto, inicialmente se toma únicamente al otro ser humano en el esquema, la cercanía planteada por el perro o por el gato significa una transición pausada: una invitación, que, por supuesto, no se puede rechazar, para adentrarse en lo que es todavía más otro. Aunque se entiende que hay todo un contexto por humanizar al animal de compañía, parece haber algo inherente a la condición animal que no cede, sino que más bien llama al ser humano; el llamado de la responsabilidad en una de sus formas más puras. El animal confronta de una manera constante y tan rudimentaria que exige del ser humano una salida de sí para formar parte del resto de la vida. Lévinas, aunque no lo trata en los mismos términos ni con la misma especificidad, introduce en su esquema la figura de Bobby, un perro que en pleno campo de concentración devuelve su humanidad a los individuos que lo rodean: “Este animal sin cerebro, que parece no darse cuenta de lo que hace, reconoce a todos y cada uno de los hombres como miembros de la humanidad” (Burgat, 2015, p. 181). Así pues, y a pesar de la conservación de un léxico netamente humano, parece haber una comprensión que insiste en ir más allá de la persona humana y que reconoce, a su vez, la validez de *otra* criatura. Debe considerarse a Bobby como una aproximación al animal, sin pretender caer en un dogmatismo antropocéntrico que convierta al perro en humano. Como se ha mostrado anteriormente, Lévinas parece dejar abierta la cuestión del otro, planteando una suerte de potencial para pensar en otras formas de alteridad. Por consiguiente, aunque Bobby pueda verse reducido a un mero reflejo de la humanidad, también debe tomarse como un referente paradigmático de la interacción entre el ser humano y el animal:

Aunque Lévinas nunca consideró en su filosofía la posibilidad de incluir a los animales en su ética, nunca vio que la relación con los animales ofrece el prototipo perfecto de

una relación asimétrica en cuyo seno el otro está a mi merced, ni vio nunca que el animal está en un estado extremo de vulnerabilidad que me llama tanto más cuanto que está privado de lenguaje. (Burgat, 2015, p. 189).

Al tratar el caso de Bobby se debe ir más allá de las evidentes limitaciones categoriales bajo las cuales está desarrollado el texto *El nombre de un perro o del derecho natural*. El esfuerzo que realiza Lévinas al referirse a un animal es muestra de un posible intento por establecer un ir más allá de las esencias, ya que no se pretende recuperar la esencia de lo humano a través de la mirada del perro, sino que se habla en términos de condición o, si se quiere, naturaleza de lo humano; más aún, esta cualidad de reconocimiento e identidad se encuentra ligada, de forma particularmente singular, a otra naturaleza que, a pesar de la brevedad del texto en cuestión, si se asume como diferente. Y ciertamente ha de tratarse de lo diferente, porque lo “igual” o lo similar fue precisamente lo que llevó al individuo a la situación extrema en la que se hallaba. Es decir, fueron seres humanos los que deshumanizaron a las personas en los campos nazis. “Éramos infrahumanos (...) ya no estábamos en el mundo (...) Seres encerrados en los límites de su especie; seres sin lenguaje a pesar de todo su vocabulario” (Lévinas, 2004, p. 219). Sin dejar pasar por alto el horror que estas palabras dejan entrever, es plausible rastrear una suerte de necesidad o de razón de ser de estas circunstancias, puesto que se trata de unas condiciones materiales que propician la salida de sí del sujeto hacia lo absolutamente otro. Incluso, el contexto de carecer de un logos y de una biología específica abren el panorama de la otredad de una forma paradigmática. Y este movimiento se da hacia un animal con el cual se instaura de manera completamente orgánica un lazo de fraternidad:

El animal sobrevivía en algún rincón salvaje, en los alrededores del campo. Pero nosotros lo llamábamos Bobby, un nombre exótico, como corresponde a un perro querido. Aparecía en las reuniones matutinas y nos esperaba al regreso, brincando y ladrando de alegría. Para él, indiscutiblemente, éramos hombres. (Lévinas, 2004, p. 219).

La razón de esta relación podría parecer más o menos obvia. Yendo un poco más allá de la palabra hombre o humano, se evidencia una situación de alteridad. No se trata de volver sobre la humanidad y de tornarla centro del sufrimiento o de la

catástrofe, parece más un conjunto de inevitables tecnicismos o una jerga de la que el mismo autor no puede escapar. La importancia en este caso reside en recuperar la alteridad perdida; en volver a formar parte de la vida. Como prisioneros de los nazis, estos individuos, no sólo perdieron su condición humana, sino que perdieron toda condición de vida, pues eran tenidos como entes u objetos, o vidas prescindibles que, en este esquema, resulta ser lo mismo. El rostro de Bobby permitió restaurar los lazos de responsabilidad y cuidado. En efecto, también se dice que restituyó un sentido de humanidad, pero eso es únicamente el principio. Gracias a la mirada del perro el ser humano volvió a ser otro y retornó a la capacidad de reconocer al otro, ya que Bobby también se valida a sí mismo como otro. “La libertad del hombre es la del emancipado que recuerda su servidumbre y es solidario con todos los sometidos” (Lévinas, 2004, p. 218). En esta cita, la palabra hombre puede ser reemplazada por la palabra otro, de tal manera que no pierde en medida alguna su significado y concede una mayor contundencia de su sentido. En el dolor, en las más penosas circunstancias y hasta en los extremos más crueles, el rostro del otro, la exigencia de sentir y de reconocer al otro, es, en último término, salvación. Y, en este punto, el hecho de que la construcción de salvación venga de la mano de la mirada de un perro resulta ampliamente dicente de cómo se piensa al animal en función de la otredad.

En tanto se desdibuja la identidad de la persona que es hecha prisionera en el campo de concentración, el trato hacia la misma adquiere un matiz de cierta animalidad:

Emmanuel Lévinas sabía lo que era ser tratado como un animal. El filósofo estuvo detenido en un campo nazi como prisionero de guerra judío desde 1940 hasta 1945, y reflexiona sobre esta experiencia deshumanizante en *Difícil libertad*. Los prisioneros, escribe, eran "mirados" tanto por los guardias del campo como por los aldeanos como si fueran 'infrahumanos, un grupo de simios' (1990: 48). Se convirtieron en lo que Giorgio Agamben denomina *homo sacer*, una figura de la vida política que ha sido devuelta ambiguamente a la naturaleza y expuesta a la violencia (1995). (Bunch, 2014, p. 34).

Esto supone una comprensión tácita, si se quiere, de cómo se reconoce el animal y en qué medida recibe un trato indigno y maltratador. Pasando por alto la principal cuestión que se afirma en la cita anterior, se puede evidenciar un sentido que subyace

y muestra una violencia sistemática contra el animal, así como la forma peyorativa en la que se pretende despojar al ser humano de su condición reduciéndolo a la posición de un animal, cual si esto supusiera instantáneamente un estado ofensivo, vulgar o humillante. La reducción a lo animal no sólo busca la pérdida de lo humano, sino que establece un paradigma jerárquico según el cual, toda forma de animalidad implica una forma de vida inferior. En este esquema cualquier animal sería sacrificable y prescindible, mientras que una vida humana no. De esta manera, se cierran las posibilidades de alteridad y se quebranta la fraternidad de la vida. Sin embargo, ante un panorama tan sombrío, surge de la misma adversidad un soplo de esperanza que contrarresta todos estos efectos nocivos, dado que desde la figura de un perro se rescata lo humano, e incluso se salva una otredad que invita a mirar a los demás seres vivos como otros: “Donde los humanos roban a los prisioneros su humanidad, el animal la restaura” (Bunch, 2014, p. 42). Esto demuestra un novedoso aspecto ya que la libertad se encuentra dada porque un perro reconoció la identidad de un ser humano:

Para Lévinas, nosotros somos responsables ante el Otro no porque el Otro sea como nosotros, sino porque el Otro es absolutamente diferente. Llegamos a la ética, en otras palabras, a través de la apertura a la heterogeneidad, en lugar de su exclusión. Uno no se convierte en sujeto ético al volverse hacia adentro. Por el contrario, a través de la relación ética se rompe la unidad del sujeto y se pone énfasis en lo exterior al yo. (Bunch, 2014, p. 38).

A partir de las condiciones más desfavorables, en el momento en el que la alteridad parece más perdida que nunca y el animal se presenta como absolutamente vulnerado, se potencia de forma inusitada la experiencia del rostro del otro, siendo esta vivencia de Lévinas una rica fuente de reivindicación para la criatura animal: “De hecho, Bobby lanza a Lévinas a una serie de devenires, en los que nace una ética de la alteridad, a pesar (y por) la violencia de la deshumanización biopolítica bajo la cual cada uno de ellos sufre.” (Bunch, 2014, p. 49).

Ahora bien, podrían concretarse todavía más las relaciones previamente expuestas. A pesar de que se pueda hacer referencia a una imagen, tal vez en exceso comercializada, se la puede asociar de manera precisa con el caso particular de Bobby. Esto se debe a que la visión de un animal de compañía que recibe a su humano con

alegría y completo desinterés de sí es una situación bastante cotidiana para un gran número de personas, de tal suerte que se amplía el impacto de lo que transmite el breve texto de Lévinas acerca de Bobby. En una época de capitalismo depredador, en la que los egos se encierran cada vez más en una competitividad y un narcisismo que los consume desde dentro, las posibilidades de alteridad se encuentran cada vez más viciadas en el terreno de lo humano. Ante este contexto parece haber, sin embargo, una opción para volver a ser otros, como le sucedió a Lévinas y a sus compañeros, y esa opción está dada desde la figura del animal. Aquí, se vuelve sobre el punto tratado algunas páginas atrás, según el cual, en el animal se muestra una resistencia en su condición de alteridad que sobrevive a todo intento por arrebatarse su naturaleza y que, por tanto, permite a la persona reconectar, recordar y responsabilizarse del otro, al darse cuenta de que el animal también se hace responsable. Esto se entiende, en un primer momento, y por evidentes razones de practicidad, desde el animal doméstico que brinda compañía y una serie de afectos que se presentan como incondicionales. Además, el hecho de tener que velar por el bienestar y manutención de otro ser vivo es a la vez hacerse responsable y salir de sí; salir del egoísmo, del cansancio, de la carga cotidiana y ampliar los horizontes de la vida, siendo esta otra forma en la que la mascota se hace responsable del humano, pues está constantemente regresándole su condición de otro. En un segundo momento, también se reconocen los servicios, ayudas y recursos que brindan otros animales, también domésticos, pero que ya no se asocian única o específicamente con el rol de animal de compañía. Asimismo, se van reconociendo las funciones y la razón de ser del resto de animales respecto del funcionamiento y conservación de los ecosistemas, así como de los ciclos vitales, y como todo este entramado implica un constante retorno al otro, un mantener siempre presente el ineludible, aunque ignorado, llamado de la responsabilidad.

## 1.2 El otro que es planta y ecosistema

La subjetividad viene dada desde la maternidad, lo cual implica una relación con el otro en una identidad que no es aquella que se autoconcibe o autorreferencia, sino que es recurrente. Hay una matriz humana, por lo que ya desde antes de existir, el sujeto viene marcado por el otro. Para fundamentar esta determinación, Lévinas deconstruye el sujeto hasta la pura exterioridad, condición según la cual también suele pensarse la naturaleza. A partir de esto es plausible pensar en qué medida se puede hablar del sujeto que está dado, no sólo por esta maternidad primordial, sino también por una constitución e intuición vital mucho más universal: “En la maternidad significa la responsabilidad para con los otros, llegando hasta la substitución de esos otros.” (Lévinas, 2003, p. 134). Si se asume que más allá de la figura de una madre estrictamente humana se puede presentar una idea de maternidad en relación con el ambiente y con los elementos de naturaleza que se interrelacionan para permitir el acontecer de la vida en el mundo, entonces se puede entrever en la figura del ecosistema y de la planta sistemas vitales de otredad. Es decir, que se da un pensar la pasividad de tal forma que la dependencia del otro y el venir al mundo no están exclusivamente unidos a las madres, sino que también a una necesidad de los recursos para la subsistencia, de los beneficios recíprocos y de las relaciones simbióticas que se pueden dar con el entorno y con las plantas. La pasividad, en este sentido, es vista no sólo como posibilidad de ser afectado, sino también como una constante necesidad ligada a una evidente precariedad. Por esto, se puede afirmar que el sujeto viene dado también por el agua, por la tierra y demás elementos y seres que componen el medio ambiente: “El análisis deberá seguir a la sensibilidad en su significación pre-natural hasta lo Maternal en donde, a modo de proximidad, la significación significa antes de crisparse en *perseverancia en el ser* dentro del seno de una Naturaleza.” (Lévinas, 2003, p. 125). La madre es el origen anárquico y primordial que condiciona al ser humano para ser responsable del otro. La maternidad como concepto levinasiano se puede ampliar de tal forma que la planta sea dadora de vida y, por ende, un otro bajo cuyas condiciones

se da el individuo. Por tanto, se trata de un otro mediante el cual el ser humano también está dado y un otro para el cual el ser humano está dado o debería estarlo. Ante este mismo espectro, se presenta el ecosistema cuyo influjo en la vida humana se amplifica, partiendo del animal y de la planta, es decir, tomando estas dos criaturas como las partes, y el ecosistema siendo un todo que supone la espacialidad que permite la vida y el desarrollo del individuo.

Por lo anterior, la responsabilidad se hace evidente, en tanto hay un sentido de reciprocidad, según el cual el ecosistema brinda un lugar, unos recursos y unas opciones para la calidad de vida. Y, dado que el ecosistema, integrado por la planta y el animal, se hace responsable de la vida humana, incluso antes del propio nacimiento, el individuo ha de ser responsable del ecosistema. “En otro sentido, sin embargo, mi responsabilidad no restringe mi libertad porque al llamarme a la responsabilidad, el encuentro con el otro establece más bien la posibilidad misma de la libertad” (Christensen, 2020, p. 5). Así pues, no se trata en este punto tan sólo de una carga o de una presión, sino que esta responsabilidad se establece a partir de un principio de acción. Dicho fundamento puede resultar contradictorio en tanto se presenta como una acción condicionada. Sin embargo, es precisamente esta circunstancia la que posibilita un sentido de identidad orgánico. Es decir, únicamente se puede asumir la responsabilidad si se está condicionado, siendo este condicionamiento una forma de cuidado. No es mera limitación puesto que las regulaciones que, en este caso puntual, otorgan el ecosistema o las plantas son indispensables para el desarrollo de cualquier vida. La reconfiguración del concepto de madre se articula de una manera paradigmática, dado que al no haber un sujeto humano se puede plantear que hay un devenir de la afectividad<sup>6</sup> concreto e íntegro. La naturaleza, vista como maternidad primordial y manteniendo una corporeidad intrínseca, brinda calidez, refugio, recursos y cuidado de una manera equitativa y objetiva, a la vez que demandante. Ante este contexto, lo inevitable es la gratitud y el sentir una deuda y una responsabilidad hacia una otredad dadora de vida, que no deja de representar, igualmente, precariedad y

---

<sup>6</sup> Afectividad entendida como capacidad y posibilidad de sentir y ser afectado con el subsecuente establecimiento de vulnerabilidad que deviene en la necesidad del cuidado.

desafíos en términos de los devenires biológicos y las estructuras de vida, muerte, enfermedad y supervivencia:

La ética, el entendimiento, no proviene del sujeto que piensa, sino del otro que me cuestiona. Aquí, en este valle, me he encontrado tal otro. ¿Qué he aprendido? Que comparto el mundo no con otros como yo, pero con otros que me inquietan, angustian y consuelan. La naturaleza es tanto mi hogar como no mi hogar. Ella me consuela y me aterra, me sostiene y amenaza con matarme, me toma en su seno y me enfrenta como radicalmente otro, alejado de mí. (Ezzy, 2004, p. 27).

El modelo más adecuado de la maternidad que plantea bases para la responsabilidad sería, pues, la naturaleza, entendiendo relaciones que implican vulnerabilidad y por consiguiente cuidado que, si bien es brindado por la madre naturaleza, también puede ser constituido a través de los vínculos que se forjan con los demás seres vivos. Esto posibilita desarrollos más integrales de la ética ya que la naturaleza se presenta tal cual y ni cómo debería ser; es decir, que se rompe con el intento por determinar condiciones ideales para el actuar moral y se instaura un escenario en el cual pueden plantear y reconocer diversas estrategias reales para lidiar con la realidad, basadas en acciones concretas.

En este punto se ha de establecer una salvedad según la cual el análisis de la naturaleza como madre debe entenderse en razón de una constitución que generan múltiples elementos puesto que no se puede hablar de un rostro en el sentido estrictamente levinasiano:

La naturaleza no tiene rostro en este sentido, porque la naturaleza es una idea, una representación temática de un colectivo de otros. A quién se puede encontrar como persona, como Otro en el sentido de Levinas, depende de la interacción entre el yo y el otro. La “naturaleza” no es una persona, aunque creo que otros no humanos en el mundo natural, como árboles, rocas, montañas, vientos, lagos, etc., pueden encontrarse como personas y cada uno puede ser reconocido como el Otro en el sentido de Lévinas. (Davy, 2005, p. 166).

La naturaleza como un todo que resulta un otro gracias a las partes que lo conforman. Es decir que la madre naturaleza no es solo otro sino muchos otros que de manera particular y conjunta representan formas de interacción entre lo humano y lo no humano. Así pues, si las personas son parte de la naturaleza y ya se vio que la

naturaleza está compuesta por muchos otros lo que la vuelve otro por consecuencia, entonces los seres humanos no son los únicos otros que conforman la realidad y no tienen jerarquía alguna. Esto, asimismo, refuerza los evidentes vínculos que se entretajan con el ecosistema:

Si la comprensión de Levinas de la trascendencia se interpreta en términos de una trascendencia lateral del propio ego y de la visión limitada que uno tiene del mundo, en lugar de la vertical trascendencia de la naturaleza, su teoría ética puede contribuir al desarrollo de la ética ambiental interpersonal en un contexto contemporáneo. (Davy, 2005, p. 157).

Se puede entrever cómo el espectro de relación e interacción entre estos diferentes elementos y factores ecológicos y vitales se va ampliando de tal manera que se puede identificar como se tejen estructuras, sociedades y valores que se mantienen intrínsecamente ligado entre sí a todos los seres vivientes, aunque los humanos sean, desde cierta perspectiva del ego, los principales actores:

Si la pregunta es '¿Cómo han suprimido los humanos la voz de la naturaleza como otro?', entonces quizás las ciudades sean uno de los textos más apropiados para análisis. Son masivos, si no tan masivos como una selva tropical, al menos en la misma liga. Las ciudades son un perdurable, físico, textual, encarnado respuesta humana a la naturaleza. (Ezzy, 2004, p. 19).

Si bien, en este caso particular se puede realizar una interpretación de conflicto entre lo humano y la naturaleza, deja de manifiesto que las formas de coexistencia, sean del tipo que sean, no pueden ser evitadas u obviadas. Asimismo, se reconocen diálogos entre los ambientes en los que se habita y los individuos que los habitan. Un lenguaje que parte de valores e instintos de supervivencia y de la posibilidad, paulatina si se quiere, de poder ver al otro y a lo otro que es completamente diferente pero que interfiere en el diario desarrollo de la vida:

Hay un cambio ontológico más sutil que se encuentra junto a esta óptica geográfica. Los humanos son parte de la naturaleza, no sus amos. Naturaleza afecta a todas las partes de Hobart. Las personas se orientan geográficamente por la montaña. (Ezzy, 2004, p. 20).

Por otro lado, el ecosistema posee una caracterización que lo hace particularmente otro ya que es exterioridad pura; es lo absolutamente fuera del sujeto y lo que, por tanto, replantea toda la subjetividad misma:

La exterioridad se concibe como una moldura de la subjetividad. (...) El rostro del otro, su desnudez, es la marca de la trascendencia. Al aparecer pone en acción el campo ético y es siempre exterior a la subjetividad. Lévinas argumentó que de la soledad de lo existente emerge una relación con el otro. Esta relación es tal que fija la respuesta ética y por lo tanto funciona como formación y disolución de la subjetividad simultáneamente. El otro no es una construcción cognitiva del yo, sino que evoca una relación que está más allá de la fenomenología. (Israeli, 2018, p. 203).

La precariedad y la vulnerabilidad de las actuales condiciones suponen una mayor posibilidad de agenciamiento, de apropiación y de acción, puesto que el darse efectivo, si bien sigue estando marcado por un patrón de índole biológico si se quiere, de todas maneras, sigue estando sujeto a los cambios, a las alteraciones y a los daños:

En vista de la revelación fenomenológica de una demanda de una responsabilidad ecológica ilimitada y diacrónica, cada agente moral puede dar sentido a la manera en que ella, como individuo intersubjetivamente constituido, comparte la responsabilidad tanto por la causas históricas antropogénicas del cambio climático y, de forma proactiva y más importante, por contribuir activamente a proyectos colectivos e iniciativas que son necesarios para la mitigación y adaptación global al cambio climático. (Scott, 2018, p. 659).

El destino de los ecosistemas, de las plantas y de los animales está directa e intrínsecamente ligado al destino de la persona humana, que ya no podría desarrollar su propia existencia y ni siquiera podría tener esa posibilidad de pensar el otro que es humano. Se ha de pensar el otro que es cercano y natural, si bien no subjetivamente semejante: “La verdad no puede consistir en otra cosa que en una exposición del ser a sí mismo en medio de una singular inadecuación que es, al mismo tiempo, igualdad.” (Lévinas, 2003, p. 117). No se exige semejanza o igualdad, sino posibilidades reales a partir de las cuales establecer un sentido de responsabilidad, es decir, que el otro pueda ir más allá que sólo el otro ser humano. Asimismo, se ha de considerar la afectividad que juega un papel fundamental en la articulación de ese otro renovado. El mundo impacta en la persona y este impacto no queda libre de una reacción. El individuo no está lanzado al mundo como un enajenado autómatas que tan sólo puede reconocerse en

sus pares, sino que está constantemente asediado por las afectaciones de lo que lo rodea, hallándose, de esta manera, ligado a las determinaciones del mundo que, aunque no lo van a definir en su totalidad, van a estructurar un sentido de su devenir, lo cual se muestra desde su nacimiento mismo, como se ha expuesto anteriormente:

Este cuerpo se me aparece como una "forma significativa" o una "totalidad sintética". Por eso mi percepción del cuerpo del otro difiere fundamentalmente de mi percepción de las cosas; si enfoco mi atención en un solo órgano, tiene sentido "en términos de la totalidad de la carne o la vida". (Burgat, 2015, p. 173).

La sensibilidad representa un primer acercamiento al otro mediante la constitución de una imagen y de un sentir que se ve sobrecogido en todo momento por la realidad externa al sí mismo. Estos primeros momentos en los que se da la inadecuación, el sobresalto del otro, establecen una base de objetividad. Al no haber lenguaje o cultura que condicionen la imagen del otro “se refiere a una homogeneidad universal tomada de esta conjunción, a la esencia no subjetiva del ser.” (Lévinas, 2003, p. 141).

La intuición sensible plantea una posibilidad para estructurar ideas que, al venir dadas desde una presencia que irrumpe y sobresalta, no se hallan condicionadas por algún tipo de determinación categorial; es decir, más que ideas estructurales se trata de ideas fundacionales que dan cabida al otro al interior del esquema del sentir. De esta forma, la cuestión no versa acerca del pensamiento, sino de una capacidad de conectar con lo otro que se fundamenta en el sentimiento y la sensación. Ahora bien, dicho sea de paso, que no se está hablando de una reducción empirista, puesto que las afectaciones que se presentan dan pie, precisamente, a un ir más allá de la experiencia en busca de un algo tan diferente que parece inalcanzable. Las relaciones que se tejen a partir de las primeras impresiones permiten reconocer un conjunto vital intrínsecamente unificado cuyo equilibrio se basa en la dependencia que guardan sus elementos entre sí. Si se considera al medio ambiente bajo este espectro, aun cuando no se identifiquen, en un primer momento, todas las dinámicas que lo componen, si es plausible sentir los efectos que genera y las formas en qué los diferentes agentes contribuyen a la instauración de condiciones de vida específicas. Si en este orden ecosistémico alguno de los elementos fallará o dejará de estar presente el impacto sería

directo e inmediato para el sujeto que se ve asediado en todo momento por dichas interacciones:

La naturaleza se levanta de su opresión y toma vida, revelándose a la producción de objetos muertos y a la cosificación del mundo. La sobreexplotación de los ecosistemas, que calladamente sostenían a los procesos productivos, ha desencadenado una fuerza destructiva, que, en sus efectos cinéticos y acumulativos, genera los cambios globales que amenazan la estabilidad y sustentabilidad del planeta: la destrucción de la biodiversidad, el enrarecimiento de la capa estratosférica de ozono, el calentamiento global. El impacto de estos cambios ambientales en el orden ecológico y social del mundo, amenaza a la economía como un cáncer generalizado e incontrolable, más grave aún que las crisis cíclicas del capital. (Leff, 2002, p. 49).

Aquí se evidencia una de las primeras manifestaciones de la responsabilidad en términos de la sensibilidad puesto que se trata de “una participación en la cual la parte vale el todo, en la cual la parte es *imagen* del todo” (Lévinas, 2003, p. 117). Esto supone entender la alteridad según identidades que se entretajan y complementan en todo momento, considerando patrones de interdependencia que son todavía más claros al reconocer las dinámicas medio ambientales, no sólo como paradigma de la teoría expuesta, sino como modelo de la praxis de otredad que se expresa ya desde universales mucho más amplios y complejos que únicamente los que respectan a las formas de humanidad. La sensibilidad, entendida de forma más concreta como el ámbito de realización primero de la responsabilidad, se mantiene como un terreno ineludible en el cual se actualizan las interrelaciones de las diferentes criaturas e individuos. Esto no supone que la materialidad represente la totalidad de la experiencia, pero sí establece que es un terreno que siempre va a estar en dinamismo de otredad y que potencia, desde su constante permanencia, una trascendencia y un ir en busca del sentido de la imagen, que no vendría a ser otra cosa sino hacerse cargo de la imagen en la medida que sigue siendo una incógnita. “Ya lo sensible en tanto intuición de una imagen es (...) La «intención» que anima la identificación de esto en tanto que esto o aquello es «proclamación»” (Lévinas, 2003, p. 118).

Y, aunque se aclara que esta relación debe estar mediada necesariamente por un rostro que exija justicia, la consideración acerca del espacio no puede relegarse a un mero aspecto circunstancial, puesto que es una cuestión que termina por completar la

constitución de las condiciones de vulnerabilidad, precariedad e indigencia a partir de las cuales el sujeto también se siente necesitado de la otredad que se le presenta. Así pues, parecería que hay una opción para pensar la proximidad no sólo como el rostro o la voz que insta un paradigma, sino además pensar la proximidad en diálogo con la pasividad para así considerar el arrojamiento al mundo y el mundo en el que se es arrojado como alteridad, si bien, relacionada más con la siempre constante afectación que producen el espacio y el ambiente sobre el individuo:

La intención trascendente del deseo por el otro, señala Lévinas, se aparta de este patrón en el sentido de que el movimiento de la intencionalidad, en lugar de encerrarse en la adecuación y la claridad, amplía su alcance con la proximidad al otro y finalmente se invierte en el sentido de que lleva de vuelta al ego un significado novedoso, práctico y ético: el de una demanda de ilimitada responsabilidad al otro. (Scott, 2018, p. 651).

Esto se entiende en tanto la sensibilidad no sólo obra desde el rostro que llama, sino también desde la desnuda vulnerabilidad que se vivencia al estar ante algo diferente. La sensación y el sentimiento, mencionados anteriormente, implican una capacidad de verse afectado y condicionado por múltiples factores. En medio de que puede resultar más práctico sentir al semejante, es, en todo caso, imposible dejar de sentir otras muchas formas de afectación. La sensibilidad anuncia la otredad de una manera casi profética y concisa dado que conlleva todo un amplio abanico de sentires que sobrecogen de múltiples maneras al individuo. La diversidad, lo distinto y la diferencia ya se hallan, pues, anunciadas en todo un devenir de entidades al tomar en cuenta que la persona no siente sólo en razón de la otra persona; el clima, la región, los recursos disponibles, los fenómenos naturales y en general las condiciones medioambientales producen sensaciones que, así como ocurre con la imagen del otro humano que insta a ir más allá de lo que se presenta:

Habitar el hábitat es localizar en el territorio un proceso de reconstrucción de la naturaleza desde identidades culturales diferenciadas. Es arraigar las u-topías, que, sin soporte material y simbólico, se convertirían en eco-logías sin espacio, en potencialidad es sin lugar de arraigo, en geo-grafías sin sentido. El hábitat, soporte de la vida, lugar donde se asienta el verbo habitar, es el espacio donde se desarrollan las actividades productivas, culturales, estéticas y afectivas del hombre. Es el medio (*milieu*) donde los seres vivos evolucionan y complejizan su existir, donde el organismo social despliega sus potencialidades, el espacio donde define su

territorialidad. Pero el hábitat humano es más y otra cosa que el medio biológico. Es el ambiente que contornea al hombre, que se conforma a través de las prácticas transformadoras de su medio. El hábitat es soporte y condición, al tiempo que es espacio resignificado y reconstruido por la cultura. (Leff, 2002, p. 243).

Asimismo, el ambiente llama, proclama y exige justicia, debido a una complejidad sensorial y emocional mayor que los primeros acercamientos rudimentarios pudieran demostrar: “La modificación de la sensibilidad en la intencionalidad está motivada por la misma significación del sentir en tanto que *para-el-otro*. Puede mostrarse el nacimiento latente de la justicia en la significación, justicia que debe convertirse en conciencia sincrónica del ser” (Lévinas, 2003, p. 129).

Por lo tanto, la responsabilidad viene marcada de igual manera por una afectividad y por una posibilidad de irrupción del *pathos* que permite cercanía, no con respecto a un fenómeno abstracto, sino en relación con una criatura, con un ser vivo o una articulación de factores vitales: “La proximidad es el sujeto que se acerca y que, por consiguiente, constituye una relación en la cual yo participo como término, pero en la cual soy más o menos que un término.” (Lévinas, 2003, p. 142). De esta forma, si bien se entiende que la subjetividad queda limitada al terreno de lo humano, hay una opción de relación entre el ser humano y el animal, la planta y el ecosistema, no en términos de la intersubjetividad como tal, pero si en función de una afectividad que se amplifica en tanto se considera la vicisitud ética del darse efectivo del ser humano en el mundo como una vicisitud bioética, es decir, que se asume la totalidad de la vida y no sólo la vida humana.

## **2. LA FILOSOFÍA LEVINASIANA CON MIRAS A UNA ÉTICA AMBIENTAL APLICADA**

Al considerar las condiciones geopolíticas y sociales que han venido manifestándose desde mediados del siglo XX se ha desarrollado aquello que podría considerarse apropiadamente como una revolución ética. Si bien, se mantiene un raigambre clásico en algunos aspectos, los pensadores y pensadoras de estos periodos concibieron todo un nuevo panorama moral según el cual los asuntos humanos, tan ampliamente resquebrajados, pudieran reconciliarse con las circunstancias extremas, a la vez que el tejido social tuviera una opción para resarcirse. En tanto subyace una premisa inicial por recuperar lo humano, la reflexión se impulsa todavía más allá hacia repensar y renovar lo humano, con el fin de poder hacer frente a una concatenación de contextos y situaciones por demás desafiantes y convulsos. La propuesta de Lévinas, como ya se ha visto, representa una importante potencia y una vitalidad de pensamiento. Sin embargo, es plausible nutrir y complementar este sistema con el soporte de otros filósofos contemporáneos, así como también aportar con la ayuda de posturas posteriores y actuales. Todo esto con el fin de dar luces e integridad en momentos de crisis e incertidumbre.

### **2.1 Peter Singer: una apuesta por lo animal**

En el caso del filósofo Peter Singer se puede encontrar una clara referencia a una búsqueda por reivindicar los derechos de los animales, así como una dignidad para que estos sean tratados con justicia y equidad, como idealmente sucedería en las comunidades humanas. Se aboga por una igualdad en el sentido utilitarista del concepto, es decir, “los intereses de cada ser afectado por una acción han de tenerse en

cuenta y considerarse tan importantes como los de cualquier otro ser.” (Singer, 1999, p. 41). Esto supone considerar la discusión a partir del entendimiento según el cual, a pesar de las diferencias se deben considerar como iguales todos los individuos. Se podría incluso reformular y plantear que debido a la diversidad todas las personas han de ser tratadas con el mismo respeto y comprensión. Este principio resulta de particular importancia para nutrir y encontrar terrenos comunes con la filosofía levinasiana puesto que sólo es posible que cada individuo se reconozca a sí mismo en lo otro que es totalmente diferente a sí mismo. Así pues, al desarrollar esta idea de la distinción que permite cercanía e igualdad, Singer pretende que el esquema se amplíe todavía más y que los demás seres vivos, los animales específicamente, puedan ser considerados como iguales a los seres humanos, iguales, en todo caso, en tanto que son otros, pero otros cuya valía surge precisamente de este sentido primordial y no por otro tipo de cualidades o capacidades:

Pero el elemento básico —tener en cuenta los intereses del ser, sean cuales sean— debe extenderse, según el principio de igualdad, a todos los seres, negros o blancos, masculinos o femeninos, humanos o no humanos. (Singer, 1999, p. 41).

La mayor complejidad en este punto es asumir el valor de la vida animal de una manera depurada y auténtica, de tal manera que el ser animal no implique alguna forma de insulto o mecanismo peyorativo para acentuar las diferencias como formas de jerarquización. En este sentido se debe trabajar en la deconstrucción de un sentido de instrumentalización del animal, esbozado en el capítulo anterior, que se ha instaurado históricamente en las sociedades humanas. Se ha determinado que por carecer de autoconciencia o raciocinio lingüístico los animales representan una vida inferior a la de las personas, es decir, que se convierten en vidas sacrificables que sólo son justificadas en tanto sirven para un fin o una ayuda específica. Por estos motivos la crueldad, el asesinato, el consumo desenfrenado o la erradicación, cuestiones, por demás, ampliamente condenadas al interior de las comunidades, llegan al nefasto punto de ser incluso celebradas si se acometen contra lo no humano. La jerarquización dada en este sentido se fundamenta en el especismo que al generar relaciones piramidales se

cierra a las implicaciones de codependencia que se constituyen inevitablemente entre todos los seres vivos.

Singer rebate los argumentos que apoyan al especismo, señalando las hipocresías y contradicciones que subyacen a su implementación. Una sociedad estándar que pretenda ser justa e igualitaria, encontraría sus principios irremediabilmente reducidos a simples falacias que buscan convencer y encantar, pero que no suponen realidad alguna. Al condicionar las posibilidades de las diferentes formas de ocasionar malestar en relación con la especie a la que se le inflige un daño, supone reconocer la violencia como un *modus operandi* de la vida; y el hecho de que la destrucción intencionada y deliberada pueda encontrar cabida en cualquier dinámica vital significa romper con cualquier pauta de fraternidad, empatía o unión. Atentar contra un ser viviente, bajo la excusa de que esa criatura vale menos que quien está dispuesto a matarla, parece más el maligno pasatiempo de una deidad tiránica, que el actuar de un individuo. Por ende, el ser humano se vanagloria jugando a ser un dios, sin medir las consecuencias a las que se expone, puesto que, aparte de los ya varias veces mencionados impactos medio ambientales, se está dando pie a valores desmedidos de supremacía, que terminarán por permear los ámbitos de lo humano. Así funcionan la codicia y el poder, que siempre insaciables, buscan otras vidas que subyugar. Esto se evidencia en los casos en que las personas con alguna discapacidad mental, cognitiva o física son reducidas al nivel de un animal, expresando que sus vidas valen menos que las de los seres humanos en aparente “pleno uso de sus facultades”:

Por lo que respecta a este argumento, los animales no humanos, los bebés y los retrasados mentales se encuentran en una misma categoría; y si es éste el argumento que utilizamos para justificar los experimentos con animales no humanos, tenemos que preguntarnos también si estamos dispuestos a permitirlos con los otros dos grupos; y si establecemos una distinción entre los animales y estos humanos, ¿sobre qué base se apoya, sino sobre una preferencia mal disimulada —y moralmente indefendible— por los miembros de nuestra propia especie? (Singer, 1999, p. 52).

Se puede notar una tendencia purista y enfermiza, prácticamente nazi, por determinar la valía de la vida, siendo que esta debería ser válida por el simple hecho de ser vida. Singer busca una reivindicación de los valores de compasión y empatía hacia

todos los seres vivos y el intento por deconstruir las jerarquías encuentra su origen en un esfuerzo por sustituir el egoísmo propio de la naturaleza humana por estados de valores más elevados que otorguen una mirada más amplia e integral:

El egoísmo es un producto evolutivo bruto. Es la benevolencia universal, el altruismo puro que, como las verdades de las matemáticas superiores y la física, es el producto del razonamiento y, por lo tanto, también está indexado a la racionalidad/verdad. (Greenway, 2015, p. 173).

Adicionalmente, el discurso del especismo plantea que las condiciones intelectuales de la persona la ponen por encima de todo aquello que, por más vivo que este, no sea capaz de racionalizar de la misma manera. Las categorías del pensamiento se presentan como exclusivas de los humanos y a partir de ellas se estandariza todo el entorno y todas las demás criaturas. De esta manera, se celebra que los perros, los delfines o ciertas especies de primates sean considerados casi tan inteligentes como las personas y deban ser validados desde esa jerarquía para que sus existencias adquieran valor. Este principio se rastrea hasta una base según la cual la opción de estar realmente vivo y de actuar, no sólo de reaccionar o intentar sobrevivir, reside en la potencia de las estructuras mentales, en la posibilidad de constituir el mundo a través del lenguaje. Sin embargo, y aquí se aborda una idea que ya ha sido mencionada con anterioridad, la cual versa acerca del reconocimiento de otredad que se manifiesta incluso antes del desarrollo de estructuras racionales o lenguajes determinados. Mientras que se acepta que hay características propias que pueden constituir a una especie, como la razón puede serlo en el caso de lo humano, se realiza la ampliación de que no es una norma aplicable a todo cuanto existe y que si se hace referencia a los pilares primigenios de la vida se ha de considerar antes el sentir que el pensamiento, puesto que todos los seres vivos sienten y se ven expuestos a la sensibilidad mucho antes de lo que razonan acerca de ello. “Por tanto, el único límite defendible a la hora de preocuparnos por los intereses de los demás es el de la sensibilidad” (Singer, 1999, p. 44). La vida se da, en principio, bajo parámetros de vulnerabilidad y precariedad, situaciones que sólo pueden ser vivenciadas y sentidas y que, además, puede experimentar cualquier ser o individuo que sea impactado por el mundo y las diferentes condiciones que imperan en él:

Esto ayudó a asegurar el estatus científico de la ética, ya que el dolor y el placer son fenómenos medibles y, por lo demás, los animales se mueven para evitar el dolor y obtener placer. (Greenway, 2015, p. 169).

A la sensibilidad sigue la emocionalidad o el sentimiento. Esto apunta a las formas de expresión más primitivas y primigenias de las que son capaces los seres vivos, en particular el poder sentir dolor. Singer se cuestiona acerca de si es verdaderamente plausible llegar a reconocer a ciencia cierta el dolor del otro, pues parecería que, aparte de una serie de signos y manifestaciones externas, nunca se puede a la conclusión absoluta de que el otro está sintiendo dolor. Por estas razones y volviendo brevemente sobre el especismo, existen corrientes que niegan el dolor a los animales, ya que es más difícil puntualizarlo, más aún si se considera que el único punto de referencia válido es el dolor humano. Singer, sin embargo, afirma a razón de estos argumentos: “Casi todos los signos externos que nos motivan a deducir la presencia de dolor en los humanos pueden también observarse en las otras especies, especialmente en aquellas más cercanas a nosotros, como los mamíferos y las aves.” (Singer, 1999, p. 47). Si bien, esto es apenas una cuestión práctica, el hecho de que se exija una manifestación humana del dolor en seres no animales evidencia la necesidad por replantear las estructuras de reconocimiento:

La realidad del Rostro puede ser especialmente poderosa en circunstancias terribles, donde uno es tomado como rehén por los rostros de aquellos que sufren, son perseguidos, asesinados. (Greenway, 2015, p. 175).

Retomando la ruptura con la jerarquización se debe romper, igualmente, con la idea de que lo humano es ley para determinar la validez y condición de los comportamientos y acciones. En tanto el otro es asumido en un estado primigenio y originario sin lenguaje se comprende que no hay motivo para considerar los parámetros humanos como condicionamiento de toda la existencia. La potencia de afectación está dada de tal manera que impacta indiscriminadamente a cualquier criatura viviente. Bajo este principio toda la vida es capaz de sentir dolor, entre otras muchas sensaciones, pero parecería que el dolor es el sentir universal mediante el cual se puede crear fraternidad. Independientemente de las características de adaptación específicas que

puedan tener los diferentes seres vivos, la realidad es que todos sienten, y al sentir de una manera distinta refuerza la necesidad de la diferencia como base de alteridad entre todas las especies e individuos vivos:

Además, si entendemos el altruismo en términos de haber sido tomados como rehenes por la pasión por todos los Rostros (...), entonces podemos afirmar y reforzar la corazonada de Singer acerca de que el altruismo es esencial para los movimientos de liberación de todos los Rostros para vivir el mínimo dolor y máximo florecimiento. (Greenway, 2015, p. 178).

## **2.2 Hans Jonas: responsabilidad en tiempos convulsos**

En contraste con la responsabilidad de Lévinas, que se mantiene inherentemente ligada al otro como exigencia primordial, el concepto de responsabilidad que presenta Hans Jonas parte de una consideración de la totalidad de las consecuencias que ha ocasionado el avance de la sociedad técnica y cómo dicho impacto significa ampliar la mirada respecto de las problemáticas más inmediatas que ponen de manifiesto nuevas formas de vulnerabilidad:

Tómese, por ejemplo, como primer y mayor cambio sobrevenido en el cuadro tradicional, la tremenda vulnerabilidad de la naturaleza sometida a la intervención técnica del hombre, una vulnerabilidad que no se sospechaba antes de que se hiciese reconocible en los daños causados. Este descubrimiento, cuyo impacto dio lugar al concepto y a la incipiente ciencia de la investigación medioambiental (ecología), modifica el entero concepto de nosotros mismos como factores causales en el amplio sistema de las cosas. Esa vulnerabilidad pone de manifiesto, a través de los efectos, que la naturaleza de la acción humana ha cambiado de facto y que se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que hemos de responder, ya que tenemos poder sobre ella. (Jonas, 1995, p. 32).

De esta manera, se puede reconocer, ya desde un primer momento, que el enfoque de Jonas asume la naturaleza como un factor determinante en el desarrollo de una ética futura. Esto se entiende en tanto que los procesos ecológicos muestran un efecto en cadena de las diversas acciones que le son ocasionadas. Así se fundamenta un paradigma de la ética en el que no sólo la acción presente tiene una consecuencia,

sino que todas las acciones realizadas en diferentes momentos y con distintos enfoques pueden contribuir a la constitución de un daño que irá creciendo y expresando situaciones más graves.

A esto se añade su carácter acumulativo: sus efectos se suman, de tal modo que la situación para el obrar y el ser posteriores ya no es la misma que para el agente inicial, sino que es progresivamente diferente de aquélla y es cada vez más el producto de lo que ya fue hecho. (Jonas, 1995, p. 33).

La ética, pues, se enfrenta a la encrucijada de asimilar todo el macro devenir y todas las posibilidades del obrar humano que, por cierto, tampoco se queda limitado al terreno de los asuntos sociales, sino que asume cada posible ámbito de interacción, dando un lugar renovado al ambiente natural.

Si bien para Levinas la responsabilidad se concibe desde la perspectiva de la respuesta ética debida al otro, y para Jonas responsabilidad es el nombre de la ética en la moderna civilización técnica (...), para ambos la responsabilidad es la naturaleza de lo ético como tal. (Wolff, 2011, p. 132).

Se ha de plantear un ejercicio para prever los efectos tanto a corto como a largo plazo, debido al impacto e naturaleza impredecible de los avances tecnológicos. La técnica y el desarrollo tecnológico avanzan a un ritmo tal que se instaura un ambiente de mayor zozobra e incertidumbre, así como de sobrecogimiento por los pasos agigantados y mecánicos que se generan. Es cada vez más difícil identificar o esperar algún daño en particular dado que, además, todo cuanto ocurre bajo el estandarte de este aparente progreso se asocia directamente con bienestar, aunque sea en detrimento de otros elementos vitales. “Regresemos una vez más al inexcusable deber —si es que lo es— de pensar en el estado futuro de la humanidad.” (Jonas, 1995, p. 62). Pensar ese futuro en razón de una coexistencia armónica y viva exige, por un lado, instaurar una tendencia hacia el temor, pues, aunque no se trate de una emoción constructiva, en efecto, cuando se teme una consecuencia en concreto es más plausible evitarla. Por otro lado, y ligado a este mismo punto, se debe asumir una visión pesimista para sobrellevar los terroríficos logros de la técnica. “Planteándolo de forma elemental, se trata del precepto de que hay que dar mayor crédito a las profecías catastrofistas que a las

optimistas.” (Jonas, 1995, p. 65). Esta dinámica de prevención se ha de instar con el objetivo de no llegar a los escenarios más perjudiciales.

En este sentido, sin embargo, cabe señalar algunos matices que se relacionan con la teoría y las consideraciones técnicas acerca del estatus de la naturaleza, de los ecosistemas o de los animales al momento de ubicarlos dentro de una categoría moral. Esto exige un repensar la condición de la biosfera a partir de las manifestaciones y cambios que impactan la vida humana. Dichos fenómenos se encuentran presentes cada vez en la medida que las tradicionales distinciones entre el artificio y lo natural se han venido desdibujando hasta llegar a un punto en el cual lo artificial devora a lo natural. Los ecosistemas se ven cercados por ciudades y asentamientos humanos, generando que, paulatinamente, dejen de existir fronteras visibles. Esta circunstancia, a pesar de lo negativa y preocupante que pueda resultar, representa una primera forma de apropiación de aquello que va más allá de lo humano; un primer llamado al cuidado del espacio común que se interpreta como un hogar tanto inmediato como distante en el que confluyen dos tipos de ambiente en constante lucha:

La frontera entre «Estado» (polis) y «Naturaleza» ha quedado abolida. La ciudad del hombre, que antaño constituía un enclave dentro del mundo no humano, se extiende ahora sobre toda la naturaleza terrenal y usurpa su lugar. La diferencia entre lo artificial y lo natural ha desaparecido, lo natural ha sido devorado por la esfera de lo artificial, y, al mismo tiempo, el artefacto total —las obras del hombre convertidas en mundo, que actúan sobre él y a través de él— está engendrando una nueva clase de «naturaleza», esto es, una necesidad dinámica propia, con la que la libertad humana se confronta en un sentido totalmente nuevo. (Jonas, 1995, p. 37).

Adicional a lo anterior, se debe asumir un contexto de escasez y precariedad. Lo que antes era visto como una fuente inagotable de bienestar ya en épocas de Jonas empezaba a mermar, lo que supone una asimilación de los límites a los que puede llegar a estar sujeta la naturaleza, pero, además, se plantea la posibilidad de un punto de no retorno con respecto al carácter renovable de los recursos y de las facilidades que brinda la biosfera. La técnica y las ventajas para la supervivencia humana que esta ha aportado representan un arma de doble filo pues no se estructura una dinámica equilibrada entre los avances tecnológicos y el cuidado de la naturaleza, sino que la aceleración científica ha impuesto un régimen de longevidad y natalidad que rompe con cierto flujo normal

de la mortalidad, sobreexplotando y sobre exigiendo a los ecosistemas más de lo que estos pueden dar. “Estas cuestiones atañen nada menos que al sentido mismo de nuestra finitud, a nuestra actitud frente a la muerte y al significado biológico general del balance de muerte y procreación.” (Jonas, 1995, p. 49). Así pues, la acción humana no puede seguir ignorando las difíciles situaciones que ha de afrontar de cara a la emergencia ambiental que, si bien tiene repercusiones más o menos distantes, está tocando directamente a la puerta de lo humano. La capacidad de decisión se encuentra, en este punto, ligada a los múltiples efectos y daños que se le pueden generar a los ecosistemas:

Así pues, es la muerte —esto es paradójico sólo en apariencia—, es decir, es el poder morir, el poder morir en cualquier momento, y su permanente postergación, lo que pone su sello en la autoafirmación del ser: con ello esa autoafirmación se convierte en aspiraciones individuales de los seres. (Jonas, 1995, p. 128).

Ahora bien, hasta ahora se ha hablado de lo natural en términos de lo humano. Al igual que para Lévinas, para Jonas el ser humano es, por lo menos inicialmente, la medida de todo el esquema:

Así, pues, si la nueva naturaleza de nuestra acción exige una nueva ética de más amplia responsabilidad, proporcionada al alcance de nuestro poder, entonces exige también — precisamente en nombre de esa responsabilidad— una nueva clase de humildad. Pero una humildad no debida, como antes, a nuestra insignificancia, sino a la excesiva magnitud de nuestro poder, es decir, al exceso de nuestra capacidad de hacer sobre nuestra capacidad de prever y sobre nuestra capacidad de valorar y de juzgar. (Jonas, 1995, p. 53).

Por supuesto en la medida que se plantea una nueva forma de moral, por el simple uso de la palabra moral se sobre entiende que debe comprender algo que, cuando menos, parta de lo humano como referente. Pensar la condición de naturaleza implica deconstruir conceptos que puedan excluirla de determinados órdenes categoriales. Jonas intenta dar cabida a toda la biosfera en el sistema, aunque en un primer momento la ciencia natural y la subjetividad no permiten un tratamiento vital de la cuestión. Para tratar de liberarse de las imposiciones teóricas que se establecen en estos sentidos, el pensador alemán, recurre a una suerte de meta humanismo o teleología vital y causal que permita considerar a la naturaleza como una entidad digna de responsabilidad:

Aunque eso sólo hubiera comenzado con la «casualidad» de la vida, sería suficiente; con ello el «fin» ha sido extendido allende toda conciencia, tanto humana como animal, hasta el mundo físico, como un principio originario propio de éste; y podemos dejar sin decidir hasta qué punto su dominio sobre lo vivo llega hacia abajo hasta las formas elementales del ser. Al ser como tal de la naturaleza es preciso atribuirle la disposición para ello. (Jonas, 1995, p. 119).

Hay un afán por conceder a la naturaleza un lugar en el pensamiento y la reflexión que, a su vez, se mantienen vivos gracias a la posibilidad de ser considerados en términos reales:

Se debe considerar la relación entre la humanidad y la naturaleza como beneficiarios de la responsabilidad. (...) todo esto debe hacerse respetando el compromiso ético inmediato y local de los individuos, pero al mismo tiempo la condición global de la existencia humana contemporánea debe seguir siendo el horizonte último de tal reflexión. (Wolff, 2011, p. 136).

Ciertamente, es de reconocer que este nuevo horizonte de la ética resulta particularmente concreto puesto que se enfoca puntual y específicamente en la acción humana y sus múltiples repercusiones, entendiendo las relaciones de interdependencia e interacción más allá de los lazos sociales. Se trata, asimismo, de una propuesta que, si bien, claramente entabla un diálogo cercano con Lévinas, tiene otras bases y condicionamientos desde los cuales también es válido abordar el hacerse responsable. El hecho de que directamente se hable de la naturaleza es ya un avance en contraste con la versión levinasiana. Y aunque el otro no sea una concepción tan fundamental, el discurso si se mantiene en el terreno de lo externo, de aquello que supera y sobrecoge al sujeto y que lo fuerza a salir de sí y agenciarlo:

Aquello «por lo» que soy responsable está fuera de mí, pero se halla en el campo de acción de mi poder, remitido a él o amenazado por él. Ello contrapone al poder su derecho a la existencia, partiendo de lo que es o puede ser, y, mediante la voluntad moral, lleva al poder a cumplir su deber. La cosa es cosa mía porque el poder es mío y tiene una relación causal precisamente con esa cosa. (Jonas, 1995, p. 141).

Esta exterioridad presenta algunos matices que pueden resultar conflictivos teniendo en cuenta los estándares teóricos que se han venido trabajando. Sin embargo, en último término, si se puede hablar de otredad pues se está haciendo referencia a lo distinto, a lo otro que irrumpe y genera afectaciones en el individuo. A pesar de que se

hable aquí de una responsabilidad en virtud de la acción humana y sus consecuencias, antes que, de un sentido de vida primordial, no deja de ser una forma práctica de vivenciar la alteridad:

El poder causal es condición de la responsabilidad. El agente ha de responder de su acto: es considerado responsable de las consecuencias del acto y, llegado el caso, hecho responsable en sentido jurídico. Esto tiene por lo pronto un sentido legal y no un sentido propiamente moral. El daño causado tiene que ser reparado, y eso, aunque la causa no fuera un delito, aunque la consecuencia no estuviera ni prevista ni querida intencionadamente. Basta con que yo haya sido la causa activa. (Jonas, 1995, p. 139).

La postura, sin embargo, comparada o articulada con la de Lévinas, si deja un poco que desear en lo que se refiere a la generosidad o humanidad con que está planteada. Para Jonas, el derecho, el deber ser o los hechos determinados tienen una fuerte importancia, lo cual, por supuesto genera que una cuestión como la reciprocidad se asuma en términos condicionantes, es decir, que esta forma de responsabilidad ya no sería recíproca ni tendría que serlo para ser válida. Esto fundamentado en el hecho de que, si se está pensando, principalmente, en función del futuro y de las consecuencias de los actos no existe base alguna para hacer referencia a algún favor o servicio prestado por parte del futuro. Parecería, a pesar de todo, relativamente sencillo rebatir esta postura, volviendo un poco sobre Lévinas, pues se podría interpretar a la luz de ciclos vitales que desarticulan la linealidad del tiempo y que manifiestan efectos e interdependencias, sin la necesidad de un pasado o un futuro determinados. Cabría preguntarse si es realmente posible hacer referencia a una responsabilidad sin reciprocidad. “En este sentido, la apelación del otro, en combinación con las respuestas del sujeto ético a ella, determinan cómo debe ser evaluada la técnica.” (Wolff, 2011, p.135).

La verdadera y más novedosa potencia de la reflexión de Hans Jonas sigue estribando en su facilidad para incluir en su esquema el resto de la vida terrestre que no es humana, sin que amerite una exhaustiva distinción de raciocinios o jerarquías. Las bases de causalidad que con delicado esmero procuran constituir un eje esencial de este pensamiento permiten otorgar una posición digna a los no humanos. “Cada ser vivo es su propio fin, no está necesitado de ulterior justificación; y en esto el hombre

no tiene ninguna ventaja sobre los demás seres vivos” (Jonas, 1995, p. 149). Persiste una búsqueda por recuperar y construir una fraternidad vital cada vez mayor, incluso ante un panorama tan sombrío:

En la era de la civilización técnica, que ha llegado a ser «omnipotente» de modo negativo, el primer deber del comportamiento humano colectivo es el futuro de los hombres. En él está manifiestamente contenido el futuro de la naturaleza como condición sine qua non; pero, además, independientemente de ello, el futuro de la naturaleza es de suyo una responsabilidad metafísica, una vez que el hombre no sólo se ha convertido en un peligro para sí mismo, sino también para toda la biosfera. (Jonas, 1995, p. 194).

### **2.3 Enrique Leff: ética ambiental del siglo XXI**

Para el pensador Enrique Leff la crisis ambiental y las drásticas condiciones a la que está llegando el planeta se enmarcan en un contexto globalizado, es decir, que los efectos y consecuencias de estas circunstancias impactan toda la existencia que se reconoce como todo aquello vivo. Más aún, por este mismo entendimiento se llega directamente a la conclusión que esta crisis ha sido ocasionada por los agentes que intervienen de manera masiva e irreflexiva sobre el ambiente. Así pues, en la medida que se trata de situaciones que afectan irremediablemente a las comunidades pero que, a su vez, son generadas por estas mismas se identifica una responsabilidad inmediata e inherente para combatir el deterioro ambiental, desde todos los ámbitos de vida:

El saber ambiental emerge de una reflexión sobre la construcción social del mundo actual, donde hoy convergen y se precipitan los tiempos históricos. (...) Es la confluencia de procesos físicos, biológicos y simbólicos reconducidos por la intervención del hombre -de la economía, la ciencia y la tecnología- hacia un nuevo orden geofísico, de la vida y de la cultura. (Leff, 2002, p. 9).

Con el fin de articular una propuesta acorde con un panorama amplio y complejo se establece el concepto de sustentabilidad. “El principio de sustentabilidad emerge en el contexto de la globalización como la marca de un límite y el signo que reorienta el proceso civilizatorio de la humanidad.” (Leff, 2002, p. 15). Se pretende un interés por regular los procesos de consumo en un momento en el que hay cada vez

menos recursos para la sostenibilidad o digna calidad de vida de las personas. Ahora bien, no es el único enfoque, ya que esta carencia y precariedad manifiestas son el grito de la tierra sobreexplotada que encuentra límites, impuestos por el ser humano, en su capacidad de dar vida. Una búsqueda constante por el bienestar de lo humano y una persecución por la comodidad desencadenó y sigue desencadenando una negación de la naturaleza, es decir, que, así como en el capítulo anterior se hacía alusión al sin rostro del animal, en este punto, es plausible hacer referencia al sin rostro del medio ambiente:

Su tesis fundamental es: la crisis ambiental es el reflejo y el resultado de la crisis civilizatoria occidental, causada por sus formas de conocer, concebir, y por ende transformar, el mundo. Toda su obra gira en torno a esta tesis central. Por un lado, para demostrarla y por el otro, para proponer caminos concretos para una transformación cultural que contribuya a superar esta crisis civilizatoria. Plantea que las causas profundas de la crisis ambiental se encuentran en las formas de conocer dominantes, es decir, en las bases epistemológicas de la modernidad. Leff se dedica sistemáticamente a proponer y construir conceptos que deconstruyen los supuestos modernos. A la vez, estos conceptos posibilitan nuevas formas de entender y de aprehender el mundo. (Eschenhagen, 2008, p. 2).

Esto supone una ruptura con la fraternidad y los principios de reciprocidad, instaurándose una tiranía de la economía, del lucro y del propio beneficio.

Ahora bien, para Leff el concepto de sustentabilidad exige una reconfiguración teniendo en cuenta que surge en un contexto neoliberal y, por tanto, un contexto que ante todo mantiene a la economía como punto focal de toda iniciativa. El desarrollo sostenible es leído más como un juego de palabras o una pantalla de humo de lo políticamente correcto, más que como una respuesta consciente de las realidades que se experimentan. Para considerar una sustentabilidad bioéticamente responsable es preciso establecer la vida como fundamento de la acción. Y por supuesto que en este punto se pueden realizar múltiples afirmaciones acerca de las necesidades económicas que priman en el imaginario común. Sin embargo, dicho esquema de pensamiento representa un limitante en las formas de concebir y comprender la naturaleza y las interacciones que ésta entabla con los seres humanos.

Su propuesta sobre los diversos conceptos ambientales (racionalidad ambiental, epistemología ambiental, saber ambiental, complejidad ambiental, diálogo de saberes), tienen sus matices y características propias. Estos conceptos pueden definirse

individualmente, sin embargo, ellos terminan por componer un tejido estrechamente interrelacionado, potenciándose mutuamente. Por lo tanto, estos conceptos ambientales de Leff no pueden retomarse ni comprenderse aisladamente. (Eschenhagen, 2008, p. 3).

El hecho de ver en los ecosistemas exclusivamente mecanismos para la subsistencia humana establece una jerarquía que termina por consumir y destruir sin considerar las consecuencias, es decir, el sistema crea individuos orgánicamente alienados e irresponsables:

La degradación ambiental se manifiesta, así, como síntoma de una crisis de civilización, marcada por el modelo de modernidad regido bajo el predominio del desarrollo de la razón tecnológica por encima de la organización de la naturaleza. La cuestión ambiental problematiza las bases mismas de la producción; apunta hacia la desconstrucción del paradigma económico de la modernidad y a la construcción de futuros posibles, fundados en los límites de las leyes de la naturaleza, en los potenciales ecológicos y en la producción de sentidos sociales en la creatividad humana. (Leff, 2002, p. 17).

Las posibilidades que conlleva el hacer conciencia respecto de la crisis ambiental deben estar ligadas a los desarrollos de la cultura y no de la economía, entendiéndose que se pretende una supremacía de lo humano, pero siendo lo humano el ámbito desde el cual se ha generado el mayor daño a la naturaleza es lógico que se parta del mismo para recomponer los males causados. Se insta a una reconfiguración de los entendimientos que se manejan acerca del medio ambiente para cultivar relaciones simbióticas y de complementariedad, que evidencien la importancia crucial de los distintos componentes del ecosistema. Esto significa forjar valores de comunión, comunidad y cuidado con todos los seres vivos, que apunten a una calidad de vida no cuantificable y que sea mediada por sentires de alteridad antes que por el interés del capital. Se puede incluso entrever la potencia social que subyace a este discurso debido al modelo de análisis local que se plantea, puesto que la intervención del ambiente se ha de llevar a cabo tomando en consideración las condiciones puntuales de cada región y territorio, principio que se ajusta, igualmente, de una manera providencial, a un agenciamiento de las exigencias y necesidades de la comunidad que también son específicas dependiendo del lugar. Así pues, el sistema o paradigma socio económico ya no dictaría las normativas y formas de conducta, sino que a partir de un saber

ecológico y cultural se estructuran las dinámicas, responsabilidades y reciprocidades que se asumen entre el ambiente y la sociedad. De esta manera se teje una armonía que rompe con el simple aprovechamiento desmesurado; se teje una humanidad abierta al mundo de la vida; se teje calidad y dignidad a partir del otro. “Esto significa pensar el habitar como proyecto transformador del medio, como un proceso de apropiación social de las condiciones de habitabilidad del planeta regido por los principios de racionalidad ambiental, sustentabilidad ecológica, diversidad cultural y equidad social” (Leff, 2002, p. 250).

Esta suerte de lucha contra el sistema implica reconocer al interior del mismo formas de enajenación del ser humano que lo van desligando de una moral inherente hacia panoramas individualistas y cuestionablemente progresistas que ocasionan un deterioro, inicialmente, en las relaciones interpersonales, y posteriormente, en el medio ambiente. Al dejar de existir fundamentos de compasión, empatía, otredad o generosidad de darse, cualquier posibilidad del otro se pierde por completo:

Por lo tanto, no se trata de una racionalidad en el sentido moderno, sino de una refundamentación del saber sobre el mundo, ya no basada sobre la racionalidad logocentrista, economicista e instrumental-tecnológica moderna, sino basada sobre un diálogo de saberes y la Otredad, teniendo como principio la diferencia y la diversidad. (Eschenhagen, 2008, p. 5).

Como consecuencia de esto se desarrollan un mundo y una vida desconectados entre sí y en los cuales no hay consideración alguna por el daño hecho a todo lo otro. De a poco, se constituyen cadenas de egoísmo y destrucción que, de una u otra manera inevitablemente, producen terribles efectos en los diferentes espacios y momentos que componen los asuntos humanos. Mientras el discurso insiste en promulgar intereses en pro de la calidad de vida y del bien común, la salud se ve notablemente disminuida ante la pérdida de la flora o la contaminación de las fuentes de agua. Esto por citar algunos ejemplos, ya que las repercusiones son absolutamente amplias y variadas.

El neoliberalismo ambiental busca debilitar las resistencias de la cultura y de la naturaleza para subsumirlas dentro de la lógica del capital. Su propósito es legitimar la desposesión de los recursos naturales y culturales de las poblaciones dentro un esquema concertado, globalizado, donde sea posible dirimir los conflictos en un campo neutral. (Leff, 2002, p. 26).

El intento por capitalizar toda la experiencia de la existencia hasta los más mínimos entramados supone un paradigma de la monetización en el que el valor o los valores que determinen la ética han de ser estrictamente económicos. Parece práctico y sencillo pensar que aquello que no produzca o represente un bien material deba ser automáticamente descartado. Sin embargo, es claro que más que practicidad, la realidad de estas circunstancias se encuentra en la avaricia y la codicia propias del ser humano, en el yo que se encierra con premura en sí mismo y se niega a salir temeroso del sobrecogimiento. Ya se ha visto en el capítulo anterior, al momento de dar los primeros acercamientos al otro, lo nocivo que puede resultar un ego viciado; y si, adicionalmente, se lo configura como un alto ideal de excelencia en el imaginario de una comunidad, el resultado no puede ser otro sino una destrucción extrema de toda condición de vida:

Frente a estas estrategias de apropiación económica y simbólica de la naturaleza y de la cultura, emerge hoy una ética ambiental que plantea la revaloración de la vida de la existencia humana. Ésta se expresa en las luchas de resistencia de las comunidades indígenas y campesinas a ser convertidas en reservas etnológicas, a ceder su patrimonio de recursos naturales y a renunciar a sus identidades culturales. (Leff, 2002, p. 26).

La reapropiación del espacio, así como el rescatar las formas verdaderamente humanas del darse efectivo en el mundo, se presentan, como ya se había mostrado anteriormente, como vías para actuar frente a la emergencia que se está viviendo. Es llamativo el énfasis que se da a las comunidades indígenas o campesinas, puesto que se trata de grupos cultural y tradicionalmente marginados y despojados, pero cuyas sabidurías y valores identitarios arrojan luz a tiempos de decadencia. Los marginados, los desposeídos, los menos favorecidos, generalmente han poseído a lo largo de la historia y siguen poseyendo cualidades comunitarias y principios sociales que les han permitido vivir de maneras resilientes y abiertas. En medio de la precariedad han logrado interiorizar y entablar relaciones sanas con sus entornos y con sus condiciones, lo que ha permitido que los territorios en los que se asientan estas comunidades tengan ciertas posibilidades, aunque limitadas, de ser ejemplo de recuperación y sanación:

La racionalidad ambiental es concebida, por lo tanto, como un proceso transformador, un proyecto social que surge como respuesta a la insustentabilidad y la irracionalidad del mundo actual. Por ende, desde la racionalidad ambiental Leff ofrece la posibilidad para evaluar la coherencia entre lo discursivo, teórico e ideológico de propuestas ambientalistas, de gestión ambiental, de estrategias de movimientos sociales ambientales, de las políticas públicas, y otros. (Eschenhagen, 2008, p. 6).

Ya se veía en el caso del perro Bobby, y se sigue viendo en este punto, que aquellos que entre los seres humanos han sido llevados al punto de ser unos sin rostro, son aquellos que precisamente pueden rescatar y fomentar la otredad.

### **3. RECONOCIMIENTO DE LA ALTERIDAD Y EL CUIDADO EN EL PROYECTO MI TERRITORIO, NUESTRO TERRITORIO, NUESTRA CASA**

Para el desarrollo del presente capítulo se toma el caso concreto de huertas comunitarias ubicadas en diferentes zonas de las localidades de Usme y Rafael Uribe. Esto con el fin de sintetizar la teoría previamente expuesta, aterrizándola y reconociéndola en una situación práctica. De esta manera, se identifican las dinámicas de la responsabilidad expresadas en manifestaciones de cuidado, empatía y fraternidad que parten de la iniciativa colectiva de distintas comunidades. La adversidad y la precariedad impulsan estrategias para revitalizar el tejido y las relaciones sociales con el fin de potenciar calidades de vida digna y una comprensión de la casa común.

Este caso se articula a partir del proyecto *Mi territorio, nuestro territorio, nuestra casa*, dirigido por la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad javeriana y, asimismo, coordinado y apoyado por la instancia social Prosofi y la fundación Fe y alegría. El desarrollo del análisis toma como base las relatorías de distintos encuentros que se tuvieron con las comunidades en cuestión, y entrevistas que se diseñaron para la creación de narrativas sobre las iniciativas. Este trabajo fue realizado por practicantes y voluntarios de las facultades de filosofía y ecología, así como del equipo general del proyecto.

En estas circunstancias se evidencian situaciones que vive una gran parte de la población, bien se hable a nivel nacional e incluso internacional, que parten de un entramado de condiciones de escasez, precariedad y pobreza. Esto genera una serie de necesidades y dificultades que pueden ser tomadas como generales a los distintos sectores a los que se está haciendo referencia. A través del trabajo de huertas comunitarias las comunidades de Usme y Rafael Uribe han planteado métodos de recuperación socio ambiental, que se articulan mediante ejes específicos, asimilados como las vías para el mejoramiento de la calidad de vida.

Como el primero de estos ejes, se tiene una intención por generar oportunidades y condiciones socioeconómicas dignas. Esto apunta a las posibilidades de ir constituyendo una soberanía alimentaria para combatir los reveses económicos que, si de alguna manera estaban presentes en el territorio, se acentuaron debido a la pandemia. Al considerar este contexto, el hecho de poder dar pequeños pasos para asegurar garantías sobre temas alimenticios y nutricionales supone una mejoría de las opciones de vida.

El segundo aspecto, está el interés y preocupación de los ciudadanos por la emergencia medioambiental que se vive y el reconocimiento de los impactos que ésta puede tener en sus vidas. Las huertas como un trabajo de campo, como una actividad que conecta a la persona humana con la naturaleza, con las plantas e incluso con los polinizadores que ayudan en estos procesos, representan una forma de relación inicial de los individuos con su entorno más natural. Así, se fundamentan iniciativas por la protección de los ecosistemas que son cercanos a los cascos urbanos.

En último lugar, se puede hablar del aspecto que busca la consolidación de principios de fraternidad y de solidaridad para que las comunidades tengan mayores oportunidades de salir adelante mediante la unión colectiva. Las huertas son comunitarias precisamente porque lo que se busca es que todas las personas que conforman las poblaciones se involucren en los procesos y puedan identificarse en ellos. De esta forma se pueden generar vínculos y redes de apoyo que se amplíen a los diferentes ámbitos que permean a la sociedad.

Esta suerte de pilares, que serán abordados y analizados de manera metódica a continuación, arrojan un panorama de comunidades que aspiran al cultivo y al florecimiento de sus territorios a partir del cuidado de los otros (vecinos, familiares, amigos, entre otros) y el cuidado del ambiente y de los diversos factores de vida que lo componen. Todo esto con miras a una calidad de vida digna que pueda favorecer todos los espacios de la casa común.

### 3.1 Primeros diálogos con las comunidades

Uno de los primeros encuentros realizados por el proyecto se llevó a cabo el 17 de septiembre de 2021 en dos sectores, de manera simultánea. Por un lado, el barrio Juan José Rondón de la UPZ La flora ubicada en la localidad de Usme; y por el otro lado, se desarrolló en la localidad de Rafael Uribe Uribe en el Centro de Desarrollo comunitario (CEDECO) de Fe y alegría. A continuación, se relatan las interacciones, diálogos, expectativas, reacciones y disposiciones que tuvo la comunidad a lo largo de este encuentro. Se inicia por los datos recopilados en el encuentro desarrollado en Usme.

Inicialmente, se realizó un ejercicio de relajación e integración para recordar el aquí y el ahora. Este implicaba vivir el día a día, haciendo conciencia de los momentos presentes. Se instó a los participantes a cerrar los ojos y sentir el cuerpo, así como a sí mismos en el momento presente. De esta manera, se determinó que el cuerpo es el primer territorio propio. Así se buscaba instar a una conexión con la madre Tierra a partir del cuerpo mismo para asumir dinámicas de cuidado, responsabilidad e interrelación. A modo de reflexiones, cada uno de los participantes agradeció por la vida y la salud y se pensó, igualmente, en las demás personas, animales o plantas que los rodean. Como conclusiones de la actividad basada en la frase “Me cuido, me cuidas y nos cuidamos” se plantearon las siguientes ideas:

- 1) El participante uno, cuya huerta se encuentra en el barrio Juan José Rondón y está instalada en el comedor de su casa, estableció como bases del cuidado propio y colectivo el esfuerzo, el trabajo y la constancia. En términos más prácticos, le interesa una enseñanza a la comunidad para que la gente pueda aprender a cultivar en sus distintos espacios, por más reducidos que puedan ser. Hizo hincapié en la organización y separación de las basuras para un manejo más ecológicos de los residuos.
- 2) La participante dos enfatizó en el cuidado de la naturaleza, reconociendo el bienestar que brinda la misma, llegando a decir que estos espacios naturales son

centros de reunión y comunidad que suponen una responsabilidad. Su proyecto de huerta está recién iniciando en el barrio San Pedro.

- 3) El participante tres se enfocó en la importancia del manejo de las basuras y los efectos de contaminación que esto puede provocar. Se refirió a un cuidado orgánico de las plantas y a un diálogo de saberes para compartir formas de reciclaje, controles de plagas no contaminantes, entre otros. Su huerta se encuentra en el barrio San Pedro.

En este punto, se puede reconocer una respuesta ante las circunstancias ambientales que impactan a la comunidad y cómo estas son asumidas desde un llamado a hacerse cargo de ellas, desde las posibilidades de cada individuo. Desde la cotidianidad se da un ejercicio de salir de sí e ir al encuentro de todo lo otro que rodea, entendiendo las diferentes relaciones y deberes que se establecen en estas interacciones. Se presenta un entendimiento de la naturaleza que permite que la comunidad se toma a sí misma y a la naturaleza en una horizontalidad de condiciones, comprendiendo beneficios y servicios mutuos.

- 4) La participante cuatro consideró que el cuidado del barrio y de la huerta suponen también un cuidado del corazón. No se trata únicamente del cuidado de la huerta sino de aquel que cuida la huerta. Reafirmó la importancia de reciclar, aprender a manejar residuos, evitar los regueros de basura y procurar una calidad de vida óptima. Todo esto basado en el fomento de conciencia sobre la relevancia de estas acciones y el impacto que tienen en la comunidad.
- 5) Los participantes cinco y seis partieron de una iniciativa para fortalecer las huertas como espacios de cuidado y definieron las manos como elementos de cuidado, siendo manos que cuidan a la par que siembran y que también pueden curar. También hicieron referencia a la enseñanza y al aprendizaje como formas de cuidado para establecer y preservar los vínculos comunitarios. Sus iniciativas de huertas familiares parten de un colectivo comunitario, en el barrio Los Arrayanes.
- 6) La participante siete, cuya huerta se encuentra en el barrio Villa Rosita, se concentró en la siembra y manutención de reservas para fomentar el cuidado de

los ecosistemas y de la naturaleza, teniendo en cuenta el impacto que estas acciones tienen en la salud. Cuidar el bosque tanto como a nosotros mismos.

- 7) La participante ocho establece considerar cuidados específicos y necesarios para cada huerta y cada comunidad. Reconoció que se debe hacer parte del planeta y que dependemos de los animales, del ambiente y de los demás. Afirmó que el cuidado empieza desde uno mismo y así se genera la posibilidad de cuidar a los demás, al punto que se llega a identificar el planeta como la casa común. Posee una huerta en Villa Rosita.

La actividad tan cercana a la tierra de cultivar una huerta no se reduce únicamente a acciones mecánicas, sino que el contacto con todo el entramado de la vida permite aprendizajes más íntegros de las formas de otredad, las cuales se constituyen como vidas para los demás, para el servicio. Las condiciones de vulnerabilidad se convierten en fuerzas transformadoras que permiten la creación de vínculos más amplios y profundos tanto al interior de la población como en relación con todo el entorno vivo.

Posterior a los testimonios iniciales, se propuso una actividad acerca de las expectativas que cada miembro tenía con respecto al proyecto, cuyas conclusiones fueron las siguientes:

- 1) ¿Por qué estoy aquí? Hay un interés por agradecer los apoyos recibidos y por conocer a los demás compañeros en el tema de las iniciativas de huertas para compartir intereses, técnicas y saberes. Igualmente, se presenta una intención por seguir aprendiendo y fomentando enfoques ecológicos y medioambientales.
- 2) ¿Qué me gustaría aprender de este proyecto? Se busca aprender acerca de cómo cultivar más diversidad de plantas, qué abonos usar, cómo eliminar las plagas y los parásitos de manera orgánica, cómo manejar los residuos y de qué manera desde las huertas se pueden impulsar iniciativas para cuidar el medio ambiente.
- 3) ¿Qué pienso aportar al proyecto? Los participantes del encuentro quieren aportar sus diversos conocimientos, saberes y experiencias en el cultivo de las huertas y compartirlos para impulsar todo este tipo de iniciativas. Hay una

disposición para aportar trabajo y esfuerzo en el fortalecimiento de la red de huertas.

- 4) ¿Cómo desean que se recojan las narrativas? A través de entrevistas realizadas de manera presencial, con video incluido en varios casos, para luego ser desarrolladas de forma escrita. Se plantea que la entrevista adquiera un matiz de diálogo y conversación, y que en algunos casos sea como una reunión entre amigos.

Para finalizar, se realizaron balances últimos en torno a expectativas y compromisos finales. Se plantearon una serie de principios a tener en cuenta para impulsar las iniciativas, haciendo énfasis en el respeto, el apoyo y la cooperación entre todas las huertas. Los participantes reconocieron valores claros para seguir adelante y posibilitar formas de trueque y autosostenibilidad. Esto ha de ser, igualmente, relevante en la realización de las narrativas pues se han de respetar tanto las historias como los espacios de cada huerta. Se insistió en el hecho de poder compartir los saberes, las formas de cultivo, los abonos utilizados, las técnicas empleadas, las formas de prevenir las plagas, los productos que se generan y las posibilidades para intercambiar insumos, semillas y demás, para constituir vínculos comunitarios y vecinales.

Así, se puede ver una particular actitud por parte de cada persona para darse y aceptar el llamado de los otros. Hay una fuerte apertura a la alteridad del otro que impacta, de formas diferentes y a la vez similares, las vidas de cada uno de los participantes del proyecto. Parece mostrarse un interés en profundizar en todas las manifestaciones del otro, no sólo las que son más cercanas, sino también las que presentan mayores desafíos.

Ahora, se muestran las conclusiones que arrojó el encuentro en CEDECO. El ejercicio de respiración inicial estuvo acompañado de una reflexión sobre la fragilidad de la mariposa. Esta reflexión entendió la fragilidad como elemento importante para participar conscientemente de aspectos como la responsabilidad, la libertad, el cuidado propio y el cuidado comunitario. Tras las formalidades y presentaciones de rigor, los asistentes se presentaron por medio de un dibujo en una hoja que representara la frase “Me cuido, me cuidas y cuidamos”. Los participantes expusieron sus dibujos de manera

espontánea, por lo que no se siguió un orden específico. Los dibujos venían acompañados de palabras que ayudaban a interpretarlos. Ejemplo de ellos fueron el globo terráqueo con una casa en su interior que reflejaba la paz; un árbol con frutos como reflejo del proveer; personas abrazando un árbol como la necesidad de afecto; y manos unidas que simbolizaban el trabajo comunitario. Se ponen de manifiesto sentidos de fraternidad y de unión que refuerzan los intereses por responsabilizarse por los demás, pues la comunidad es consciente de la vitalidad e importancia de la activa comunión entre las personas que conforman una sociedad y los demás seres vivos que también participan de ella, mediante la comprensión del valor y los frutos que estas relaciones pueden llegar a generar.

A modo de expectativas surgieron las siguientes reflexiones:

- 1) ¿Por qué estoy aquí? la comunidad coincidió en que el encuentro los invitaba a adquirir un compromiso con el cuidado de sí, de los demás y del medio ambiente. A partir de esto, la asistencia era una consecuencia de la responsabilidad con los demás y, además, también era un espacio de crecimiento con el otro.
- 2) ¿Qué me gustaría aprender en este proyecto? Avanzar en el aprendizaje de habilidades para hacer más eficientes las huertas urbanas. Poder tomar la experiencia del otro como aporte a la experiencia propia. Para la comunidad próxima a CEDECO en Rafael Uribe Uribe es importante el trabajo comunitario como medio de aprendizaje.
- 3) ¿Qué pienso aportar al proyecto? Conocimiento y saberes cómo elementos valiosos a aportar. También la disponibilidad para trabajar y acompañar las diferentes actividades y responsabilidades que conlleva la adhesión al proyecto.
- 4) ¿Cómo desean que se recojan las narrativas? en esta pregunta, las respuestas fueron diversas. Los participantes propusieron hacer la recolección de las narrativas por medio de videos, cuentos, escritos, dibujos, fotografías, podcasts, grabaciones de entrevistas, mesas de diálogo, testimonios, murales, foros, charlas y en redes sociales.

A partir de estas primeras aproximaciones a las iniciativas se pueden reconocer lugares comunes acerca de los cuales ya se ha llamado la atención anteriormente, pero que hallan realidad al verse plasmados a partir de las acciones de la propia comunidad. El cuidado del medio ambiente aparece en reiteradas ocasiones como una preocupación central que se constituye a través de las actividades ligadas a las huertas. Esto se observa de múltiples formas en razón a las relaciones y experiencias que se generan con el resto del territorio. Desde ámbitos de responsabilidad cotidiana como lo son el manejo de desechos y basuras se proyecta comprensión sobre la conservación y manutención de ecosistemas más amplios. El interés por establecer formas de cuidado, de cultivo y de siembra de una manera saludable y libre de contaminantes es una pauta para seguir aprendiendo, creciendo y compartiendo saberes. Esto implica que las iniciativas se puedan construir desde lo que cada individuo, familia o vecino puede aportar, para que todos puedan beneficiarse sin que existan algún tipo de rivalidad o egoísmo.

La experiencia de la huerta como vivencia vital y colectiva permite la configuración de un tejido social consolidado. El trabajo de la tierra no supone una cuestión mecánica o laboriosa, sino que represente una oportunidad de florecimiento personal y comunitario. Para que esto suceda es clara la manifestación de dinámicas de responsabilidad que se constituyen de una manera tan aparentemente natural al considerar los contextos de precariedad y dificultad que estas comunidades atraviesan. Resulta de particular importancia las alusiones constantes al cuidado del otro y al cuidado de lo otro, puesto que evidencia una conciencia de lo común. Más aún, se presenta una acción que sale del ego individualista y se orienta con servicial fervor a hacerse cargo de los demás individuos, lo cual forja redes de apoyo y vínculos de fraternidad. Se puede reconocer como la otredad no es asumida solo en el terreno de lo humano, sino que se identifican los mecanismos, acciones y beneficios que brindan los demás seres vivos que componen un territorio. La propuesta levinasiana que se intenta renovar en el primer capítulo de este trabajo parece tomar realidad en estos primeros acercamientos a las comunidades.

### 3.2 Entrevistas a los participantes de las iniciativas

Ahora bien, estos procesos se hacen mucho más explícitos, así como las circunstancias y condiciones materiales en las que surgen, al realizar entrevistas que posibilitan mayor especificidad al momento de analizar los contextos. Además, permite plantear diálogo y comparación que nutren la discusión. Se recopilan fragmentos de las entrevistas desarrolladas para mantener cercanía y exactitud respecto del contexto que se está tomando en cuenta.

#### 1) Entrevista a participante nueve

Fecha: 24 de septiembre de 2021

¿Hace cuánto está la huerta y cómo ha sido el proceso?

La iniciativa empezó hace más o menos uno año o dos años. Yo inicié porque me inscribí en Provida de Usme. Entonces empecé con el Jardín Botánico. Nos regalaron unas plantas pequeñas e hice un siembro con ellas. Ellos vinieron aquí y nos visitaron a varias vecinas y decidimos hacer una huerta. Participamos de 3 a 4 personas, vecinas y amigas del sector. Y un muchacho que es el que tiene fuerza para arreglar la tierra, arrancar la maleza y revolver todo eso.

Los del Jardín Botánico nos hablaron de la huerta casera y nos ofrecieron a los que tenemos espacio participar, y como yo tengo espacio decidí participar. Otras señoras de Santa Librada decidieron participar en sus azoteas, en las que suelen sembrar en cajones o cajas de madera. Las personas del Jardín Botánico nos enseñaron cómo sembrar en vasijas y cajones, y como aquí hay espacio, nos enseñaron a sembrar en tierra para no utilizar vasijas. Y así seguimos, pero con la pandemia nos tocó casi que abandonar la huerta por más de un año, estaba lleno de rastrojo, de hierbas, prácticamente abandonado.

¿A usted por qué le gusta tener la huerta?

Me gusta porque yo soy feliz viendo todas esas plantas, así yo no coma tanto, soy feliz. Pero no más con mirarlas soy feliz, con mirarlas uno se llena, a mí me gustan mucho las plantas; entonces a uno le llama la atención tenerlas, mirarlas. Participar con

las amigas también me gusta, darle a las que necesiten o no tengan, las que quieran llevar.

Permite apersonarse de los espacios y darles un mejor uso, en lugar de que los lotes vacíos sean solo los sitios en los que la gente bota basura. Una se da cuenta del daño del medio ambiente que eso genera y es bueno poder tener espacios limpios y responsables. Un lote como el mío lo cuidamos; uno mantiene limpiando, que encontramos bolsas las recogemos y las echamos a la basura. Y si no hubiera esta huerta pues también estaría lleno de basura porque uno no le haría mantenimiento. Entonces ahora que sembramos pues miramos y mantenemos el lote limpio.

## **2) Entrevista a participante diez**

Fecha: 1 de octubre de 2021

Muy Buenos días, hago parte de las huertas comunitarias y familiares de Casitas bíblicas, aquí en la localidad 18 de Rafael Uribe Uribe, específicamente en la UPZ 55 Diana Turbay. Tengo 34 años.

¿Cómo nació la iniciativa de hacer las huertas comunitarias de casitas bíblicas y cómo se han llevado a cabo los procesos?

Casitas bíblicas es una organización comunitaria y popular desde el contexto urbano. Entonces Casitas bíblicas ya tiene un proceso, un caminar de muchos años que fue fundada. Pero a partir del 2005 empezamos nosotros también a tener este proceso para embellecer nuestras terrazas, nuestros espacios que tenemos ahí a veces llenos de cemento y todo. Entre toda la comunidad que colaborábamos en esa época decidimos tener nuestros alimentos sanos. Esta comunidad son mujeres que han sido desplazadas de la violencia y son mujeres campesinas y arraigadas a sus tierras, entonces entre todos decidimos hacer nuestros sembrados. Empezamos pues, en un primer momento, a pedir el asesoramiento de un agrónomo.

Tenemos unas necesidades, entonces la comunidad empezaba a querer tener sus productos sanos para mejorar su alimentación, su autoestima, las relaciones humanas y tener más encuentros familiares y comunitarios. Empezamos entre todos a hacer un

proyecto de querer tener nuestro propio encuentro con la madre tierra. La madre tierra significa para nosotros vida; esa vida que muchas veces decimos no está presente, pero si lo está. Y ha sido interesante como a partir de una necesidad que tenemos de querer apropiarnos de nuestro espacio, de nuestro territorio, de querer involucrar a toda la familia y vecinos también se da una relación con la madre tierra. A partir de estas relaciones esta nueva vida va germinando de nuestras semillas.

¿Cree que la iniciativa ha fomentado un bienestar para usted o las familias y vecinos?

El bienestar más importante es que en este lugar encontramos un espacio de terapia ocupacional, donde se trabaja, se come sano, se puede conectar con la madre naturaleza. Nosotros mismos queremos apropiarnos de nuestra casa. Como no contaminamos los vecinos se han animado a seguir el ejemplo. El niño ya no lleva tantas bolsas ni genera tantos desperdicios, lo que permite pensar en temas de reciclaje y darles un mensaje a las nuevas generaciones, que están tomando mucha conciencia de, por ejemplo, dar uso adecuado a las cosas y, por ejemplo, en las botellitas van echando sus envolturas y todo el tema de residuos.

### **3) Entrevista participante once**

Fecha: 1 de octubre de 2022

Muy buenas tardes tengo 62 años vivo en el barrio De la paz sur y estoy como integrante de la huerta del centro CEDECO.

¿Cómo nace esta iniciativa de la huerta comunitaria de CEDECO y cuál ha sido el proceso de desarrollo?

Esta iniciativa de la huerta CEDECO nace de las necesidades que, una vez habiendo concluido la pandemia, nos vemos en la situación de darnos cuenta de que en cada hogar de la comunidad hay mucha hambre, hay mucha necesidad económica, hay mucha necesidad porque los productos se compran en las tiendas y son demasiado costosos, mientras que aquí en la huerta podemos cultivar y podemos cosechar los productos en excelentes condiciones.

Esta iniciativa es de tipo colectivo. Está integrando a la comunidad que está conformada por las señoras, los jóvenes, los adultos y estamos colaborando entre todos. Hay días en que viene uno o vienen todos, entonces pues no es fijo no es constante. Pero todos los días hay una persona que hace el trabajo en esta iniciativa pues estamos comprometidos todos.

¿Cree usted que esta iniciativa de la huerta comunitaria tiene incidencia en generaciones futuras?

Sí porque todo lo que se cultiva y se cosecha, es cultivado con amor. Yo recibo amor, si yo he cultivado plántulas el día mañana las generaciones que me siguen a mí van a tener semillas para un nuevo cultivo y esto ayuda en lo social, personal y psicológico. Les va a quedar a los niños y jóvenes que hoy en día no conocen qué cosa es un azadón, no conocen qué cosa es una pica, no conocen qué cosa es un barreto, una porra, una maceta, una manguera o unas pinzas. Entonces los niños van a seguir pues les va a dar esa alegría, como me vieron a mí o vieron a las otras personas sembrando y así ellos les da alegría seguir cultivando. Este proyecto es importantísimo tanto en lo personal, como en lo comunitario, como a nivel vecino porque al haber una huerta comunitaria, la gente se está dando cuenta de que esto ya no es un basurero, que esto es un centro de formación donde hay una huerta casera y donde la comunidad puede ir a comprar sus alimentos a un menor costo y consumir mucho más sano.

A partir de estos primeros fragmentos de las entrevistas se dan luces más claras en relación a cómo surgen las iniciativas y cómo se constituyen. Se reconoce el interés de la comunidad por prosperar y generar mecanismos de auto sostenibilidad ante situaciones socioeconómicas adversas. Esto va acompañado de una motivación por apoyar a toda la comunidad, no sólo lograr una cierta estabilidad para quienes se involucran en la huerta, sino procurar que la mayor cantidad de personas se puedan ver beneficiadas de este trabajo. El trabajo de la huerta, que puede ser verse como algo pequeño o limitado, sobre todo en una zona urbana, ha significado para las comunidades un ejemplo y una manifestación del cuidado y de la fraternidad que debe imperar entre las personas y la naturaleza. Se recuerda lo planteado en el segundo

capítulo, a partir de las perspectivas que presenta Enrique Leff, respecto de la posibilidad de restauración social y territorial desde la cultura y las propias personas que configuran un entorno. Se fomentan acciones para reducir la contaminación y generar conciencia de estrategias ecológicas que generen el menor impacto posible tanto en el territorio de ciudad como en los alrededores más rurales y naturales. No priman intereses económicos, los cuales ya son establecidos por Leff como principales fuentes de las crisis; hay un interés más grande en relación con calidad de vida y florecimiento de lo humano, antes que por la acumulación y el consumo.

Si bien, las dificultades y la dureza han estado presentes en los procesos, hay una esperanza por establecer modos de vida sanos y buenos que se impone y hace posible que las personas sigan adelante con sus iniciativas. Surge un elemento que no se había mencionado de manera tan explícita anteriormente pero que representa una importancia particular y es la constitución de redes comunitarias y la posibilidad de llegar a más gente a través de las mismas. Se evidencia que ante las necesidades y la precariedad la comunidad busca organizarse para agenciar estas circunstancias que la aquejan. En esta actitud ya se reconoce una preocupación por el otro que se extiende, se amplía y se mantiene como un enfoque según el cual orientar toda la actividad que se desarrolla en la huerta. No solo se tejen redes a través de las instancias gubernamentales o de las fundaciones que llegan a apoyar los procesos, sino que las redes y los vínculos se tejen entre las personas que intervienen la huerta que participan en ella y encuentran sentido en dicha actividad. Esta reunión de los habitantes del sector permite escucha y comprensión de la situación del otro, lo que posibilita romper, de algún modo, con el ego que se encierra en su propia dificultad. El salir de sí para darse al otro, principio levinasiano expuesto en el primer capítulo, adquiere realidad, así como una constante actualización en estos procesos.

Además, estas redes se extienden a las personas que reconocen la huerta, que se benefician de sus productos y que identifican a las personas y al trabajo que se realiza en este espacio. Al tratarse de labores y trabajos realizados desde la empatía y la apertura al otro rompen con un interés netamente lucrativo que es reemplazado por una intencionalidad ética se articula con elementos de conservación cultural y tradicional

que aportan una carga todavía más significativa a las huertas, como se veía en el anterior apartado sobre Leff. Se pretende crear comunidad antes que una economía depredadora.

#### **4) Entrevista a participante tres**

Fecha: 24 de septiembre de 2021

La iniciativa ha sido muy buena, no tengo por qué pensarlo como un trabajo. Desde que inició todo ha fluido muy bien. La alegría es tener uno sus plantas bien cuidadas y lo que recuerdo es que ha sido un tiempo muy bueno para vivir y alimentarse con ellas. Me ha acercado más a mi familia, siempre hemos sido muy unidos, pero nos ha acercado más, nos tendrá más unidos para los proyectos que se vengan de hoy en adelante. Yo pienso que, si mis nietos siguen el mismo ejemplo mío, van a poder realizar el mismo trabajo en un futuro y van a poder realizar sus proyectos más adelante.

¿Cree usted que el trabajo de la iniciativa genera conciencia en relación con el cuidado del medio ambiente y el bienestar de quienes lo rodean?

Sí, cuidar nuestro planeta es muy importante, por ejemplo, yo siembro y cuido mis plantas con químicos naturales, sin químicos tóxicos. Fumigo con químicos naturales, por ejemplo, el ajo, el ají y la ortiga. También existe lo que es la corteza de la naranja, el limón, que son un material que puede aprovecharse para fumigar las plantas.

Este trabajo me ha ayudado porque el poder sacar cualquier proyecto a flote es importante. Es un reto. La constancia en el trabajo es muy necesaria para esto. El trabajo en grupo me ha quedado difícil porque la constancia de la gente es muy baja. Sin embargo, he podido afrontar retos como estar en el sistema del reciclaje orgánico y también hay hacer lo de lo shut de basuras porque se necesitan para la parte alta y la parte baja. El barrio necesita tener más shuts de basura, no hay sino uno sólo. Y en la calle 82 hay es porque yo lo he construido con mis propias manos, la comunidad no me ha colaborado. Y ahorita estamos en proceso realizar uno comunitario con todos, estamos realizando una recogida de ingresos para poder

construirlo. De a poco, me he dado cuenta que, de acuerdo a lo que yo he organizado con la comunidad, que sí podemos trabajar en equipo.

##### **5) Entrevista participante doce**

Fecha: 24 de septiembre de 2021

Hola muy buenos días estamos aquí con nuestro participante doce, él es una de las personas que trabaja en las huertas comunitarias urbanas o agricultura urbana como también lo denomina en el territorio de Rafael Uribe Uribe.

Hola Buenos días. Llevo ya varios años y soy promotor de la red y todo ese territorio ahí ya son 5 huertas y nosotros le hemos colocado el nombre el Mirador de la paz. La iniciativa nace en el 2017, más o menos. Pensamos en estos espacios que hoy tenemos que tú ya has visitado porque era una zona de mucha inseguridad, de muchos problemas de convivencia, se prestaba para muchos otros temas sociales sobre todo el tema inseguridad y al arrojo de residuos como escombros. Parecía un basurero pequeño como doña Juana.

Nace la iniciativa, pues, a raíz de que también se le venía solicitando a la alcaldía local, a las entidades. Digamos que como es una zona de riesgo y ellos compraron unas casas unos años y reubicaron a las familias, dejando un gran problema al no levantar todos los escombros y pues se prestó para que siguieran botando escombros ahí. Entonces nosotros pasamos un proyecto de la alcaldía local como iniciativa para que se adecuarán esos predios y se adecuaron esas especiales y no solamente en el sector sino en diferentes puntos de la localidad porque tenían las mismas problemáticas. Así pudimos empezar con la iniciativa de agricultura urbana.

Actualmente ha mejorado mucho, han dejado de arrojarnos escombros basura y demás. Hay que seguir trabajando y pues estamos con un tema muy importante y es cómo empezar a implementar todo el tema de cultura urbana y hacerlo conocer a los habitantes de este territorio. Dar a conocer la importancia que tiene la agricultura urbana y por qué nos beneficia en muchos temas como el cuidado del medio ambiente, generar conciencia en el consumo de los alimentos porque son alimentos orgánicos alimentos que no tienen ninguna clase de químicos. A partir de eso también para la

transformación de los residuos orgánicos que es otro tema que estamos trabajando, entonces pues esa es como la idea de la iniciativa y hay que seguirla implementando.

¿Me puedes contar acerca de los hábitos y valores comunitarios que se han ido generando?

Crear conciencia y a partir de eso se irán dando otros valores porque entonces yo empiezo a valorar más mi espacio, mi territorio, donde yo vivo.

#### **6) Entrevista a participante trece**

Fecha: 29 de septiembre de 2021.

Cuéntame, ¿cómo surgió la iniciativa? ¿cuál ha sido el proceso y las motivaciones?

La huerta surge como parte del colectivo La Olla artística, la cual ha pasado por varios cambios, etapas y procesos, el último de los cuales fue hace más o menos siete u ocho años por medio de actividades de apoyo a otros espacios y procesos del territorio con niños y jóvenes desde el arte y el medio ambiente, siendo los principales enfoques que manejamos. A finales del 2019 y principios del 2020 se dieron las oportunidades para poder comprar un espacio propio que se determinó desde el principio como un lugar para construir, más adelante, pero con un proceso comunitario de huertas. Esa es la manera en que pensábamos utilizar el espacio como parte de los procesos con los niños, niñas y jóvenes.

En sentido de nuestra postura como colectivo, nos enfocamos en la perspectiva de la soberanía alimentaria en el territorio. Es un territorio que, aunque está rodeado de ruralidad y de cultivos y saberes campesinos, pasa mucha hambre y la idea es impulsar una autonomía de alimentos. Claro una huerta de 6X12 no va a dar el alimento para ser cien por ciento soberanos, pero si permite una perspectiva pedagógica de cómo sembrar, cómo utilizar los espacios, cómo cuidar las plantas, reconocer que saberes hay en el territorio. Las mamás y las abuelas, sobre todo, están particularmente involucradas en estos procesos, trayendo saberes que se tienen en casa para toda la comunidad. Hacemos una especie de laboratorio de aprendizaje alrededor de este cuidado del medio ambiente y de la salud alimentaria.

¿Cuáles son las actividades dentro de la iniciativa que contribuyen al cuidado del medio ambiente? Producción y control de plagas, actividades de uso de agroquímicos.

Estamos recién en el proceso de aprender a manejar la producción y control de plagas, sustratos y demás. En cuanto al cuidado del medio ambiente los talleres artísticos los enfocamos mucho en el reconocimiento de plantas, de especies, de seres vivos que están alrededor de la huerta, por ejemplo, los polinizadores, los abejorros, las abejas, las lombrices, los insectos y ver qué pasa con ellos, cuál es su función.

Una visión más holística de la huerta, ya no sólo como la planta sino cómo todo lo vivo se relaciona entre sí en ese espacio. En los talleres realizamos reconocimiento del territorio, vamos a la montaña, al páramo, al cerro, a la vereda Los soches. En general se realiza reconocimiento de lo rural que rodea el territorio y entender la función de los distintos elementos que lo componen, las cuencas, las montañas etc.

¿Consideras que la huerta ha generado o puede generar un bienestar para tu familia, tus vecinos, los niños?

Si yo creo que el bienestar se dirige mucho a este sentido andino del buen vivir, no sólo tener garantías y derechos en términos económicos, sino en toda perspectiva de vida. Esta perspectiva nos ha hecho reconocer que hay un beneficio para la comunidad. Por ejemplo, en los talleres les preguntábamos a los niños que por qué iban y muchos decían que, porque estaban aburridos del celular, entonces yo creo que el trabajar la tierra también genera un bienestar emocional y mental. Toda una conexión, reflexión y bienestar que genera el contacto con la naturaleza. En sentido económico no se piensa sólo en una red donde ni hay dinero, sino donde hay beneficios múltiples para la comunidad, donde hay trabajo prestado, mingas, trueques con otras huertas y otros procesos. Por ejemplo, yo no te puedo dar un pago, pero te doy acelgas, entonces se trata de esa economía donde no hay dinero. Ese otro paso que es generar ganancias con los productos de la huerta aún no lo hemos alcanzado, pero seguramente el que tengan al menos unas acelgas va a ayudar en algo y es una ayuda económica indirecta. Pero la propuesta más adelante sería esta.

¿Consideras que ha habido un cambio en la mentalidad de las personas y sobre todo de los niños en este sentido?

Si yo creo que ver la transformación de un lote que antes estaba lleno de escombros, basuras y demás, a un espacio donde hay plantas, animales y vida es bastante significativo. También, ha sido importante el reconocer toda la ruralidad que rodea el territorio, por ejemplo, la vez que fuimos a la vereda Los soches. Se han abierto perspectivas de mundo más grandes. Por ejemplo, piensan al pasar por un lugar que hay se podría sembrar o pintar algo. Los niños, niñas y jóvenes empiezan a ver como apropiarse y transformar los espacios comunes. Ven el espacio público no como algo de nadie sino como algo que todos podemos moldear.

En los anteriores fragmentos se establecen paradigmas de colectivos y gestores sociales que, de una manera más independiente o compleja, en términos de los apoyos externos recibidos, insisten y persisten en fomentar espacios de crecimiento y de cultivo y de encuentro. Se puede ver la intención constante de procurar estabilidad alimentaria para los territorios o por lo menos de asentar las bases para medidas que puedan resultar en el futuro en una mejoría de estas cuestiones. De esa forma, ocasionar un efecto positivo en las economías domésticas. La huerta como espacio de reunión y la importancia de que toda la comunidad trabajé en ella y se vea inmersa en el trabajo que supone es otro eje que se ve constantemente reiterado debido a la importancia que se observa en las interacciones que se dan gracias a este trabajo comunitario.

En algunos casos se ve que la colaboración es escasa; en otros que la participación resulta inconstante, pero se mantiene esta intención por generar espacios comunes saludables y bien cuidados que sean espacios de entretención, pero también de labor, de servicio y de reunión. La apertura al otro no siempre está marcada por una adecuada disposición. Más aún, y como se desarrolla en el primer capítulo, las condiciones de los otros pueden resultar adversas y representan, al ser lo completamente desconocido, un reto. El darse al otro es un movimiento que cada ser vivo ha de realizar, independientemente del contexto, según las rupturas que se dan con respecto al ego. Perdura el objetivo de hacer del territorio la casa común que comparte

toda la comunidad. No se trata aquí de procesos momentáneos, si bien surgen por circunstancias inmediatas y difíciles. La realidad es que estas iniciativas toman una dimensión tal que se convierten en faros para las comunidades y en medios para que la subsistencia pueda tornarse en una experiencia de cultivo y de florecimiento. Las futuras generaciones podrán tener espacios de los cuales apersonarse y apropiarse de una manera responsable y orientada siempre a cuidar del otro.

## CONCLUSIONES

La vida trasciende lo humano, en tanto que lo humano hace parte de lo otro y lo otro hace parte de lo humano. Así, la vida es mucho más que las personas que la piensan. Lévinas mismo plantea un paradigma similar desde un principio. Lo humano no se reduce al individuo, sino que encuentra realización en el otro que le es externo y ajeno. De esa forma, se deja abierta una puerta y una serie de posibilidades para potenciar dicha postura ética e ir más allá. Se ha visto como, desde la base levinasiana, se pueden considerar formas de alteridad amplificadas y maneras en que todos los seres vivos se relacionan, a fin de constituir todo un entramado vital. El Otro otro, aquel que es más otro, incluso, que el otro inmediato, asume un lugar de importancia en el proceso de salir de sí para darse a lo que es más extraño a la identidad singular.

Las relaciones de vulnerabilidad y dependencia, que parecían limitarse al ámbito de los asuntos humanos, se reconocen en los diferentes entornos y por medio de todas las criaturas que componen los territorios. La persona no se encuentra sola en la Tierra, ni debe identificarse como especie dominante, pues está en permanente relación con factores, estímulos y seres de tan diversa índole que la simple existencia humana sería impensable sin la presencia de todos ellos. En todo momento, la naturaleza obra como una madre que brinda las condiciones necesarias para el desarrollo de la vida. Cada ser vivo realiza aportes fundamentales en esta dinámica. Más aún, cada actuación de cada vida repercute en todas las demás existencias, lo que implica que toda criatura tiene la capacidad de verse afectada y experimentar, tanto la adversidad, como la compasión o servicio de lo otro. Las relaciones difieren, claro está, y si bien la interacción y experiencia de otredad no es la misma al referirse a un animal que al tratarse de una planta, precisamente es un factor que determina el devenir de una alteridad depurada, pues lo más diferente y discordante entre sí mantiene un contacto de equidad y cuidado, que visibiliza la importancia y valor de toda vida presente.

Se establece, así, una responsabilidad que asume todo el acontecer de un mundo y un presente marcados por crisis de diferentes índoles. Subyace un llamado al cuidado del otro que es ser humano y padece precariedad; del otro que es animal, víctima de abuso, desinterés y maltrato; del otro que es planta y se ve diezmado, talado y arrasado; y del otro que es ambiente y ecosistema, el cual se presenta cada día más reducido y profundamente dañado. De esta manera, el otro termina siendo la totalidad de la vida, una vida que parece acercarse peligrosamente a su propia extinción. Por esto, la responsabilidad y el poder hacerse cargo del otro que sufre y es vulnerable ha de ser un imperativo para salvaguardar y reparar una existencia vital que se halla, probablemente, en su momento más crítico.

Se puede evidenciar un diálogo enriquecedor entre diferentes autores que, si bien, no todos comparten contextos o momentos, representan preocupaciones e intereses que, de un modo u otro, se encuentran para rescatar, ya no únicamente lo humano, sino la vida misma. Jonas, al igual que Lévinas, dotó a la responsabilidad de un sentido constitutivo en el devenir del siglo XX. A la manera de un profeta, pudo reconocer las nefastas consecuencias que, ya en su tiempo, estaba generando la técnica y la industria. A día de hoy, resuenan de una manera significativa sus planteamientos, teniendo en cuenta las crisis ambientales que han sido impulsadas por las sociedades capitalistas y del consumo. Ante circunstancias ya pronosticadas, Enrique Leff y Peter Singer actualizan los discursos al proponer mecanismos para agenciar la dificultad, para salvar lo que aún queda y para renovar las experiencias vitales, a través de un aprendizaje de los sentidos del cuidado. En ninguno de los casos mencionados se trata de un pensamiento abstracto, sino de un *logos* que se hace *praxis* ante las condiciones tal vez más precarias que se han vivido. Desde los campos de concentración y los horrores de la Segunda Guerra Mundial, momentos de los que parten Lévinas y Jonas, hasta las crisis ambientales y sociales a las que responden Leff y Singer, hay un férreo intento por buscar y plantear vías de reconciliación y de cuidado. Todo esto confluye para desarrollar ideas articuladas y comunicadas entre sí, que asimilan las circunstancias en su amplia totalidad. Esto permite establecer mecanismos de acción, según los cuales, las sociedades asuman procesos de vida conscientes y sustentables

que brinden el espacio y el respiro a los demás ecosistemas y especies. No hay una radicalización de los discursos, sino un intento por equilibrar y posibilitar modos de vida integrales y compartidos entre todos los seres vivos, fundamentados en el respeto, el reconocimiento y el darse a los otros.

Sin embargo, subyace una conclusión que puede ser incluso más valiosa. No sólo han sido los académicos y grandes pensadores los que han visto las problemáticas y buscado formas para afrontarlas. En este caso, las comunidades han jugado y siguen jugando el papel más fundamental de todos. A partir de los autores, cuyo raigambre se presenta en este trabajo, la premisa de los demás y del otro, es el faro que muestra la base misma desde la que se deben construir todos los procesos y propuestas. Los seres humanos, en comunidad, deben ser los agentes que practiquen el cuidado y la responsabilidad hacia todos los otros, pues únicamente de esta manera se podrían reconocer los efectos renovadores de la filosofía. Así se ha podido comprobar, gracias al trabajo llevado a cabo junto con las comunidades de Usme y Rafael Uribe. Las diferentes personas que constituyen dichos territorios demostraron, de múltiples maneras, lo que es el cuidado, la responsabilidad y la vulnerabilidad en los términos más reales posibles. A partir de circunstancias adversas, las personas han podido desarrollar un sentido de pertenencia y empatía, que va mucho más allá de la supervivencia. El objetivo que se persigue, es un objetivo común y de una manera orgánica se va instaurando una conciencia de ayuda, servicio y colaboración. El bienestar de los otros como una repercusión en el bienestar propio se asume como una realidad. Al desarrollarse estas dinámicas, surgen perspectivas que potencian estos afectos y consideraciones, de tal manera que la búsqueda de condiciones dignas se convierte en una transformación vital de los territorios y de las personas. Se identifican y validan las relaciones presentes con los ambientes naturales, urbanos y rurales, así como con todos los agentes, animales y plantas que intervienen. Se tejen redes de vida que renuevan los espacios comunes, así como los demás ecosistemas afectados, los cuales, a su vez, responden dando condiciones de vida más sanas; se construye una alteridad que concede esperanza y entendimiento, así como oportunidades verdaderas de realización humana y vital.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ángel Maya, A., & Ángel, F. (2002). *La ética de la tierra. Ética y medio ambiente*. En *Ética, vida y sustentabilidad* (Ministerio del Medio Ambiente, pp. 12-26). Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.
- Aristóteles, (2010). *Acerca del alma*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Ed. Gredos.
- Atterton, P. (2011). *Lévinas and Our Moral Responsibility Toward Other Animals*. *Inquiry*, 54(6), 633–649.
- Betz, M. A. (2019). *Face to face with animals: Levinas and the animal question*. *Choice: Current Reviews for Academic Libraries*, 57(2), 193.
- Bunch, M. (2014). *Posthuman Ethics and the Becoming Animal of Emmanuel Levinas*. *Culture, Theory & Critique*, 55(1), 34–50. <https://doi.org/10.1080/14735784.2013.848083>
- Burgat F. (2015). *Facing the Animal in Sartre and Levinas*. Trad. Yvonne Freccero. *Yale French Studies*, 127, pp. 172–189.
- Christensen, A.-M. S. (2020). *Løgstrup, Levinas and the Mother: Ethics, Love, and the Relationship to the Other*. *Monist*, 103(1), 1–15. <https://doi.org/10.1093/monist/onz024>
- Coeckelbergh, M. (1), & Gunkel, D. J. (2). *Facing Animals: A Relational, Other-Oriented Approach to Moral Standing*. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 27(5), 715–733. <https://doi.org/10.1007/s10806-013-9486-3>
- Coeckelbergh, M., & Gunkel, D. J. (2016). *Response to “The Problem of the Question About Animal Ethics” by Michal Piekarski*. *JOURNAL OF AGRICULTURAL & ENVIRONMENTAL ETHICS*, 29(4), 717–721. <https://doi.org/10.1007/s10806-016-9627-6>
- Coeckelbergh, M., & Gunkel, D. J. (2016). *Response to “The Problem of the Question About Animal Ethics” by Michal Piekarski*. *JOURNAL OF AGRICULTURAL & ENVIRONMENTAL ETHICS*, 29(4), 717–721. <https://doi.org/10.1007/s10806-016-9627-6>
- Crowe, J. (n.d.). *Animal welfare and the economy of kindness*. *Alternative Law Journal*, 42(1), 14–17. <https://doi.org/10.1177/1037969X17694789>
- Cruz, M. (2011). *Las personas del verbo (filosófico)*. Herder editorial.
- Davy, B. (2005). *Being at Home in Nature: A Levinasian Approach to Pagan Environmental Ethics*. *The Pomegranate* 7.2. 157-172.
- Davy, B. J. (2007). *An Other Face of Ethics in Levinas*. *Ethics & the Environment*, 12(1), 39–65. <https://doi.org/10.2979/ETE.2007.12.1.39>
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta editorial.

- Descola, P. (2001). *Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social*. Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas, 101-123.
- Dillard-Wright, D. B. (n.d.). *Thinking across species boundaries: General sociality and embodied meaning*. *Society and Animals*, 17(1), 53–71. <https://doi.org/10.1163/156853009X393765>
- Eschenhagen, M. (2008). *Aproximaciones al pensamiento ambiental de Enrique Leff: un desafío y una aventura que enriquece el sentido de la vida*. ISEE Publicación Ocasional No. 4
- Ezzy, D. (2004). *Geographical Ontology: Levinas, Sacred Landscapes and Cities*. *The Pomegranate* 6.1. 19-33.
- Frost, T. (2014). *Thinking relationality in Agamben and Levinas*. *Griffith Law Review*, 23(2), 210–231. <https://doi.org/10.1080/10383441.2014.962682>
- Gottlieb, R. S. (1994). *Ethics and trauma: Levinas, feminism, and deep ecology*. *CrossCurrents*, 44(2), 222.
- Greenway, W. (2015). *Peter Singer, Emmanuel Levinas, Christian Agape, and the Spiritual Heart of Animal Liberation*. *Journal of Animal Ethics*, 5(2), 167–180. <https://doi.org/10.5406/janimaethics.5.2.0167>
- Hammerschlag, S. (2008). *Another, Other Abraham: Derrida's Figuring of Levinas's Judaism*. *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 26(4), 74–96.
- Hantel, M. (2013). *Bobby between Deleuze and Levinas, or Ethics Becoming-Animal*. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 18(2), 105–126. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2013.804994>
- Hegel, W. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza editorial.
- Herzog, A. (2013). *Dogs and Fire: The Ethics and Politics of Nature in Levinas*, *Bluebook* 21st ed. 41 POL. THEORY 359.
- Hung, R. *The rare difference between animals and humans? On derrida's animal ethics and its educational significance*. *Bulletin of Educational Research*, 66(2), 69–99. <https://doi.org/10.3966/102887082020066602003>
- Israeli, N. (2018). *The Face Of The Other: Levinasian Perspectives On "Nudity And Danger."* *Existential Analysis: Journal of the Society for Existential Analysis*, 29(2), 198–209.
- Jonas, H. (1995). *Técnica medicina y ética sobre la práctica del principio de responsabilidad*. Trad. Javier Fernández Retenaga. Herder editorial.
- Jones, T. (2014). *Traumatized Subjects: Continental Philosophy of Religion and the Ethics of Alterity*. *Journal of Religion*, 94(2), 143–160. <https://doi.org/10.1086/674952>

- Kendall-Morwick Karalyn. (2013). *Dogging the Subject: Samuel Beckett, Emmanuel Levinas, and Posthumanist Ethics*. *Jml: Journal of Modern Literature*, 36(3), 100–119. <https://doi.org/10.2979/jmodelite.36.3.100>
- Kipnis, K. (2001). *Vulnerability in research subjects: A bioethical taxonomy*. Ethical and policy issues in research involving human participants, 2
- Klun, B. (2018). *The Biblical Idea of Creation and Its Ethical Interpretation in the Philosophy of Levinas*. *Toronto Journal of Theology*, 34(2), 173–186. <https://doi.org/10.3138/tjt.2018-0075>
- Larios, J. (2019). *Levinas and the Primacy of the Human*. *Ethics & the Environment*, 24(2), 1–22. <https://doi.org/10.2979/ethicsenviro.24.2.01>
- Larios, J. (2020). *Expressive Vulnerabilities: Language and the Non-Human*. *International Journal of Philosophical Studies*, 28(5), 662–676. <https://doi.org/10.1080/09672559.2020.1789367>
- Leff, E. (2002). *Saber ambiental: Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. Siglo XXI.
- Leff, E. (2004). *Racionalidad ambiental: La reapropiación social de la naturaleza*. Siglo XXI.
- Leff, E. (2010). *El desvanecimiento del sujeto y la reinención de las identidades colectivas en la era de la complejidad ambiental*. *Polis. Revista latinoamericana*. No. 27.
- Leff, E. (2011). *Aventuras de la Epistemología Ambiental: De la articulación de Ciencias al Diálogo de Saberes*. Siglo XXI.
- Lévinas, E. (1943). *El tiempo y el otro*. Trad. Félix Duque. Ed. Paidós.
- Lévinas, E. (1949). *Ética e infinito*. Trad. Jesús María Ayuso Díez. Ed. Rogar.
- Lévinas, E. (1951). *De la existencia al existente*. Trad. Patricio Peñalver Gómez. Ed. Arena.
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e infinito*. Trad. D. E. Guillot. Salamanca: Ediciones Sígueme
- Lévinas, E. (1999/2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lévinas, E. (2004). *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Trad. Nilda Prados. Ediciones Lilmod.
- Lévinas, E. *Entre nosotros ensayos para pensar en otro*. Ed. Pre-textos.
- Lévinas, E. *Fuera del sujeto*. Trad. Roberto Ranz Torrejón, Cristina Jarillot Rodal. Ed. Caparros.
- Lévinas, E. *Humanismo del otro hombre*. Trad. Daniel Enrique Guillot. Ed. Siglo veintiuno.
- Loevy, K. “The fear of the dog”: *Levinas’s rhetoric of animal violence*. *Philosophy Today*, 61(1), 155–173. <https://doi.org/10.5840/philtoday2017321151>
- López Gómez, C. (2009). *Inteligencia animal en Aristóteles*. *Discusiones Filosóficas*. Año 10 N° 15. Pp. 69-81.

- Megías Quirós, J. J. (2014). *El dominio sobre la Naturaleza: De la moderación escolástica al relativismo kantiano*.
- Mèlich, J. (2014). *La condición vulnerable (Una lectura de Emmanuel Lévinas, Judith Butler y Adriana Cavarero)*. Ars Brevis.
- Nelson, E. (2020). *Lévinas, Adorno and the ethics of the material other*. Suny series in contemporary french thought.
- Noguera, P. (2006). *Pensamiento ambiental complejo y gestión del riesgo: Una propuesta epistémico-ético-estética*. Universidad Nacional, sede Manizales-Instituto de Estudios Ambientales IDEA.
- Pick, A. (2012). *Turning to Animals between Love and Law*. New Formations, 76, 68–85. <https://doi.org/10.3898/NEWF.76.05.2012>
- Plant, B. (n.d.). *Welcoming dogs: Levinas and “the animal” question*. Philosophy and Social Criticism, 37(1), 49–71. <https://doi.org/10.1177/0191453710384361>
- Real Academia Española. (2014). *Diccionario de la lengua española* (23a ed.).
- Rucovsky, M. (2018). *La Vaca Que Nos Mira: Vida Precaria Y Ficción*. Revista Chilena de Literatura, 97, 175–197.
- Ruíz De La Presa, J. (2005). *Alteridad. Un recorrido filosófico*. Ed. Universidad Iberoamericana, Universidad jesuita de Guadalajara.
- Sauvé, L., & Villemagne, C. (2015). *La ética ambiental como proyecto de vida y “obra” social: Un desafío de formación*. CPU-e, Revista de Investigación Educativa, 21, 188–209.
- Sayers, J. G. (2016). *A report to an academy: On carnophallogocentrism, pigs and meat-writing*. ORGANIZATION, 23(3), 370–386. <https://doi.org/10.1177/1350508416629454>
- Scott, R. H. (2018). *A Phenomenological Theory of Ecological Responsibility and Its Implications for Moral Agency in Climate Change*. Journal of Agricultural & Environmental Ethics, 31(6), 645–659. <https://doi.org/10.1007/s10806-018-9713-z>
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Editorial Trotta.
- Ventura, D. (2020). *The Intensive Other: Deleuze and Levinas on the Ethical Status of the Other*. Southern Journal of Philosophy, 58(2), 327–350. <https://doi.org/10.1111/sjp.12369>
- Vermeulen, S., & Clark, G. (2017). *An alternative ethics for research: Levinas and the unheard voices and unseen faces*. International Journal of Social Research Methodology, 20(5), 499–512. <https://doi.org/10.1080/13645579.2016.1220117>
- Wolff, E. (2011). *Responsibility and technics in Levinas and Jonas*. Philosophy Today, p. 127.

Yan, S., & Slattery, P. (2021). *The Fearful Ethical Subject: On the Fear for the Other, Moral Education, and Levinas in the Pandemic*. *Studies in Philosophy & Education*, 40(1), 81–92. <https://doi.org/10.1007/s11217-020-09743-8>