

EL PROBLEMA AMBIENTAL COMO INCAPACIDAD COMUNICATIVA

*Bernardo Raúl Sampaolesi
Universidad de Buenos Aires (Argentina)*

Hablar con los hombres, hablar con el mundo

Todorov en su libro *La conquista de América* realiza una distinción entre dos formas de comunicación, una que nos resulta familiar, con los hombres, otra que nos es más extraña, con el mundo: “¿Estaríamos forzando el sentido de la palabra ‘comunicación’ si dijéramos, (...) que existen dos grandes formas de comunicación, una entre el hombre y el hombre, y otra entre el hombre y el mundo, y comprobáramos entonces que los indios cultivan sobre todo la segunda, mientras que los españoles cultivan la primera?” (1).

Esta distinción nos resulta fundamental en las posibilidades que encierra, ¿en qué se diferencian radicalmente ambas formas de comunicación? La respuesta creemos se encuentra en el interlocutor posible para una y otra, un interlocutor restringido en la comunicación interhumana, un interlocutor amplio en la comunicación con el mundo. ¿Qué significa que en el primer caso exista un interlocutor restringido? Que solamente los hombres son susceptibles de hablar, pero también de entenderse, de sentir, de realizar acciones que responden a un universo simbólico, y que por lo tanto son acciones dotadas de sentido. Desde un punto de vista en el cual sólo prevalece la comunicación interhumana, el mundo es un mundo mecánico, que se presenta como ajeno al hombre. La cultura y la naturaleza forman así una oposición binaria, oposición fundamental en el pensamiento moderno occidental, que construye una cultura en tanto *no* es naturaleza, en tanto es universo simbólico, producción de sentido, esfera de la verdadera expresión del ser humano, al mismo tiempo que construye una naturaleza cuya existencia se justifica en cuanto sirve al hombre, de allí que todas las relaciones entre un polo y el otro sean relaciones de tipo instrumental, utilitarias.

¿Y qué representa por el otro lado la idea de la comunicación con el mundo? Es, para Todorov, un tipo de relación que se establece tanto con el mundo natural, como con el mundo social y religioso. “Estamos acostumbrados a no concebir la comunicación más que en su aspecto interhumano, pues, como el ‘mundo’ no es un sujeto, el diálogo con él es muy asimétrico (si es que hay diálogo). Pero quizás sea ésta una visión estrecha de las cosas, cuando mucho responsable del sentimiento de superioridad que tenemos en esta materia. El concepto sería más productivo si se entendiera de modo que incluyera, al lado de la interacción de individuo a individuo, la que tiene lugar entre la persona y su grupo social, la persona y el mundo natural, la persona y el universo religioso” (2).

En el caso de los Aztecas, esta relación se establecía a través del sacerdote-advino, un especialista en la interpretación de signos y señales, que veía esos signos como faustos o

infaustos, el mundo aparece entonces como libro, dotado de sentido, es necesario interpretarlo sí, pero la verdad está allí para ser leída, entendida, aceptada. “Aun cuando la información llega a Moctezuma, su interpretación, necesaria, se hace dentro del marco de la comunicación con el mundo, no de la comunicación con los hombres. Es a sus dioses a quienes pide consejo sobre cómo comportarse en estos asuntos puramente humanos (y es que siempre fue así, como lo sabemos a partir de las historias indígenas del pueblo Azteca)” (3). Es que el pueblo Azteca considera que el tiempo es cíclico, y por tanto, todo hecho va a volver a repetirse, para poder conocer el propio sino, no hay más que volver la mirada, o, en su defecto, lograr una interpretación correcta de los signos que ya se encuentran en el mundo para ser leídos y que poseen la clave de la propia vida.

De estas características de sobre-interpretación, Todorov infiere también la sobre-determinación. Los Aztecas serían entonces un pueblo “fatalista”. Siendo así en el caso particular, no creemos que ésta sea una consecuencia *necesaria* de la comunicación con el mundo, característica que comparten diversas culturas no occidentales, más bien, consideramos que la comunicación con el mundo es un marco en el cual se pueden instaurar diversos lenguajes, comprensiones, significados, de la misma manera que la comunicación interhumana es un marco a partir del cual surgen una multiplicidad de lenguajes y construcciones sociales diversas.

La propia tradición occidental hasta principios del siglo XVI organizaba su relación con el mundo a través de la lectura de los signos que estaban en él, como dice Foucault al referirse al pensamiento de Paracelso: “¿No es verdad, acaso, que todas las hierbas, plantas, árboles y demás que provienen de las entrañas de la tierra son otros tantos libros y signos mágicos? El gran espejo tranquilo en cuyo fondo se miran las cosas y se envían, una a otra, sus imágenes, está en realidad rumoroso de palabras” (4).

Así, dice Paracelso, “del mismo modo que un hombre que ha enterrado un tesoro señala el lugar a fin de poder volver a encontrarlo” (5), así, Dios ha escrito en el mundo las claves necesarias para que el hombre pueda descifrar sus secretos, para que pueda usar las plantas para curarse, a fin de que sepa cuál es la voluntad divina en tal o cual ocasión.

Al marcar las diferencias entre tradiciones, vemos que mientras que en la visión Azteca, los dioses pueden encarnarse en figuras de animales, como para los griegos Zeus podía venir a la tierra en forma de Toro blanco, la estructura de pensamiento medieval separa entre mundo y hombre, y coloca al primero en una posición subordinada con respecto al segundo, Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza, no así el resto de los seres naturales no humanos, ya que éstos se encuentran en el mundo para servir al hombre, en ese sentido, si bien existe una comunicación entre unos y otros, ésta sirve fundamentalmente para reforzar el papel jerárquico del hombre con respecto al resto de los seres vivos.

Podemos citar una tercera forma de comunicación con el mundo, en palabras de un poblador originario norteamericano: “Nosotros veíamos la mano del Gran Espíritu en casi todo: sol, luna, árboles, viento y montañas. A veces, nosotros nos acercábamos a él a través de todas estas

cosas. (...) ¿Sabían ustedes que los árboles hablan? Y sin embargo lo hacen. Se hablan entre ellos, y les hablarían a ustedes, si ustedes escucharan. El problema es que los blancos no escuchan. Nunca han aprendido a escuchar a los Indios, así que dudo que escuchen las otras voces de la naturaleza. No obstante, los árboles me han enseñado mucho: sobre el tiempo, sobre los animales, sobre el Gran Espíritu” (6).

Estas palabras, además de sumamente bellas, muestran una serie de similitudes y diferencias con las posiciones anteriores: al igual que en Paracelso, existe la idea de un mundo dotado de sentido, “escrito”, “signado”, el sol, la luna, el viento, no son simplemente fuerzas naturales como las entendemos actualmente, sino que son la demostración de la existencia de una divinidad, incluso el camino para acercarse a ella. Además, la naturaleza habla, no sólo entre sí, sino también con los hombres, los árboles son, en este ejemplo, un interlocutor válido, se puede dialogar con ellos, se puede aprender de ellos.

Es interesante ver que quién enuncia el discurso, se coloca en pie de igualdad relativa con respecto al mundo natural no humano, “dudo que escuchen *las otras* voces de la naturaleza”. La jerarquía es mínima, pero existe, la voz de los indios es una entre muchas, principio de igualdad, y también sentido de pertenencia, al mismo tiempo, debería ser la más fácil de escuchar por el hecho mismo de ser humana.

La concepción occidental: el papel del hombre, el papel del mundo

Schaeffer (2009), al analizar cierta tradición del pensamiento filosófico occidental, subraya un *dualismo ontológico*. Es decir, la idea según la cual para esa tradición, existen dos modalidades de ser: la realidad material por un lado, y la espiritual por el otro; en su libro *El fin de la excepción humana*, Schaeffer caracteriza lo que él llama “La Tesis de la excepción humana” (tesis que discute con excelentes argumentos) como una forma de entender el mundo que reserva un estatus de excepcionalidad y superioridad al hombre por sobre todo el resto de los seres existentes, idea basada en la concepción de que sólo el hombre pertenece al plano espiritual además de pertenecer al plano material. (Schaeffer, 2009:291). A esta distinción entre el hombre como perteneciente al plano material y espiritual, y todo el resto de lo existente como perteneciente sólo al plano material, la llama *ruptura óptica*, a partir de allí, Occidente piensa al hombre como privilegiado, por fuera y sobre el resto de la naturaleza, presupuestos que (aduce el autor) contradicen todos los desarrollos convergentes de innumerables investigadores en las más variadas disciplinas, que llevan a considerar al hombre como ser biológico y social, y no como sujeto autofundado. Lo social y lo cultural no se oponen a la naturaleza (como propondría la tesis de la excepción humana), sino que son una expresión de ella (Schaeffer, 2009:15).

En este sentido, un autor que ha desarrollado profundamente los presupuestos ontológicos del pensamiento occidental es el antropólogo Phillipe Descola, quien en su libro *Par-delá Nature et Culture* distingue cuatro cosmovisiones u ontologías, en las cuales agrupa las distintas sociedades según la concepción que posean de la relación entre la interioridad y la exterioridad: el *animismo*,

totemismo, naturalismo y analogismo. Para Descola nuestra concepción Occidental de la relación con el mundo sería la *naturalista*, entendiendo por naturalismo la idea de que lo que distingue al hombre del resto de los seres del mundo es la existencia en el ser humano de una interioridad (sea ésta alma, razón, o como se quiera llamarla) esta interioridad estaría definida por la intencionalidad, el pensamiento, la memoria, etcétera. Características que pertenecerían de manera exclusiva al género humano.

La concepción naturalista encontraría entonces una diferencia radical en el ser humano (la existencia de su interioridad) mientras que en el plano físico, existirían similitudes entre los hombres y el resto de los seres del mundo (el fósforo de mi cuerpo y el del gato es el mismo compuesto químico), por lo tanto, el naturalismo se define por considerar que los seres se parecen en cuanto a su exterioridad, pero se distinguen radicalmente en su interioridad (Descola, 2005:249).

“Frente a la evidencia conjunta de similitudes físicas entre los animales y los hombres, y de diferencias en sus disposiciones y sus aptitudes, las vías abiertas a la especulación comparativa por una ontología naturalista son limitadas: o bien suscribir la conexión de los humanos y animales por el intermediario de sus atributos biológicos (...) o bien relegar esta continuidad física y poner el acento sobre la excepcionalidad de los atributos interiores sobre los cuales el hombre se distinguiría de los otros entes. Es la segunda actitud la que ha prevalecido históricamente en Occidente, y que sigue siendo dominante, desde el momento que se trata de definir la esencia de la humanidad” (7).

Por lo tanto, para Descola en el naturalismo no se trataría ya de la pregunta “¿Qué es lo que hace del hombre un animal de un tipo particular?”, sino “¿cuál es la diferencia genérica entre los humanos y los animales? En la primera pregunta la humanidad es una forma de animalidad que pertenece al género del *homo sapiens*, mientras que en la segunda es un estado exclusivo, un principio autorreferencial, una condición moral” (8).

De esta distinción central que se encuentra en la base de nuestra concepción del mundo, se deriva fácilmente la idea de que (en sus formas más radicales) es imposible cualquier forma de entendimiento, comprensión o empatía con el mundo natural no humano. Para poder comunicarme con alguien, para entenderlo, para poder hablarle, debo considerarlo un interlocutor posible, válido, es decir, debo “otorgarle” un cierto reconocimiento, un *estatus*. Si existe el reconocimiento, existen derechos o atribuciones, no puedo realizar con él “lo que me plazca” ya que le atribuyo una intencionalidad, una interioridad, deseos o intereses propios.

Podríamos pensar que de allí también se comprende por qué la discusión en torno a la existencia o no del alma en los indios fue un debate tan importante en su época; reconocer que los indios *tenían* alma, significaba reconocer que moralmente *no podían* ser impunemente maltratados, violentados, explotados, asesinados, etcétera.

De manera contraria, si los indios no poseían alma, si no poseían ningún tipo de interioridad, si eran un puro cuerpo, simplemente manejado por el instinto (es decir, lo mismo que la visión

naturalista considera hoy como dado para todos los seres vivos no-humanos) entonces el sometimiento no era algo grave, la matanza de indios estaba justificada desde lo religioso, desde lo cultural. Toda guerra intenta una deshumanización del oponente, una demonización de su gente, los totalitarismos buscaban generar condiciones similares con respecto a quienes debían sufrir las persecuciones del régimen. Asimismo la dictadura argentina que se mantuvo en el poder desde 1976 hasta 1982, daba una importancia capital a la significación que se realiza del otro como dice Calveiro con respecto a la dictadura Argentina: “Es significativo el uso del lenguaje, que evitaba ciertas palabras reemplazándolas por otras: en los campos no se tortura, se ‘interroga’, luego, los torturadores son simples ‘interrogadores’. No se mata, se ‘manda para arriba’ o ‘se hace la boleta’. No se secuestra, ‘se chupa’. No hay picanas, hay ‘máquinas’; no hay asfixia, hay ‘submarino’. No hay masacres colectivas, hay ‘traslados’, ‘cochecitos’, ‘ventiladores’. También se evita toda mención a la humanidad del prisionero. Por lo general no se habla de personas, gente, hombres, sino de bultos, paquetes, a lo sumo subversivos, que se arrojan, se van para arriba, se quiebran. El uso de palabras sustitutas resulta significativo porque denota intenciones bastante obvias, como la deshumanización de las víctimas, pero cumple también un objetivo ‘tranquilizador’ que inocentiza las acciones más penadas por el código moral de la sociedad, como matar y torturar” (9).

Dos intenciones entonces: por un lado, la idea de deshumanizar al otro, si no es una persona, si es un bulto, ya no se mata a un ser con la misma categoría, el mismo *estatus*, asesino y víctima se encuentran en dos planos ontológicos separados, ese otro que se aparece es simplemente una cosa, un objeto. Así, los bultos, los objetos, las cosas, no tienen interioridad, no tienen alma, como para los españoles no la tenían los indios, de esa falta de interioridad, de esa falta de alma, de ese *estatus* reducido, de no-persona, de desaparecido, las acciones realizadas cobran otra significación, otra dimensión para considerar, lo que deja ver Calveiro es que en la mente de los torturadores, de los asesinos, estas acciones se pueden igualar con la muerte de un ser “inferior”, porque en definitiva, ¿de qué sirve distinguir entre inferiores y superiores, si no es para justificar la explotación de los unos por los otros, el uso, el asesinato de unos por los otros? Allí se cumple la segunda función del cambio en las palabras, el efecto “tranquilizador” del lenguaje, que evita pensar en los horrores cometidos, y más que nada, que evita considerarlos horrores.

De forma análoga, si el mundo es una mera cosa, la relación con él puede ser considerada como puramente instrumental, la naturaleza se convierte de esta manera en un *otro-recurso*, es decir, un elemento que está simplemente al servicio de una necesidad humana, y cuya única función pasa por satisfacer un deseo que le es ajeno, el valor o no valor de un elemento natural no-humano pasará no por sus propias necesidades o su relación con el ambiente en su conjunto, sino por la *capacidad* que posea este elemento para satisfacer necesidades externas, es decir, humanas.

Como contraste, Descola considera que la ontología que se opone término a término al *naturalismo* es el *animismo*, cosmovisión que parte de la idea de que todos los entes tienen una interioridad similar, mientras que se diferencian por su aspecto físico, así el animismo “(...) humaniza las plantas, y sobre todo a los animales, ya que el alma con la que están dotados no solamente les permite comportarse según las normas sociales y los preceptos éticos de los humanos, sino también de establecer con estos últimos y entre ellos mismos relaciones de comunicación. La similitud de las interioridades autoriza entonces una extensión del estado de ‘cultura’ a los no-humanos con todos los atributos que esto implica, (...) Sin embargo, esta humanización no es completa ya que, en los sistemas animistas, estas especies de humanos disfrazados que son las plantas y los animales se distinguen precisamente de los hombres por sus ropajes de plumas, de pelos, de escamas o corteza, dicho de otra forma, por su físico” (10).

En esta visión, la diferencia entre los humanos y los no humanos no está dada por la interioridad, sino por la corporalidad, así, diversos pueblos indígenas tienen leyendas y mitos donde los animales se transforman en hombres y viceversa (Descola, 2005:186-7). En las historias del Japón tradicional, los mapaches y zorros tienen la propiedad mágica de disfrazarse de humanos, y por tanto, de cumplimentar las reglas sociales de los hombres, de hablar con ellos, engañarlos. Asimismo, Descola afirma que en muchas culturas no occidentales, existe la idea de *intercambio* entre los humanos y el ambiente, así, entre los Inuis, se entrega a los muertos para que sean alimento de los animales que se caza, o bien se los alimenta directamente, al satisfacer las necesidades de las especies salvajes cercanas (Descola, 2005:41), en fin, la relación con los animales cercanos a ellos no pasa por una concepción puramente extractivista, sino a través de la idea de *reciprocidad e intercambio*. Es de remarcar también, que como se ve en la cita de Descola, desde el momento en el que consideramos que el resto de los seres vivos poseen una interioridad similar a la nuestra, la comunicación se vuelve posible, el otro deja de ser una mera cosa, para convertirse en un interlocutor válido, aceptado, que posee derechos, intereses, emociones, con quien puedo entenderme, a quien puedo entender, sentir cercanía, empatía. De allí se amplía no sólo el espacio de la comunicación, sino también la comunidad a la que tomo como punto de referencia.

Todas estas nociones se ponen en juego a la hora de considerar nuestra relación con el medio ambiente, pero también los discursos que circulan alrededor de éste, discursos esgrimidos por diversos actores, sean estos gobiernos, organismos internacionales, empresas, o grupos ambientalistas.

En este sentido, Andrew Dobson resume los argumentos de los grupos ecologistas para cuidar el medioambiente bajo dos encabezados: “Aquellos que sugieren que los seres humanos deben cuidar el medio ambiente porque es en nuestro propio interés hacerlo, y aquellos que sugieren que el ambiente tiene un valor intrínseco en el sentido en el cual su valor no se agota en sus posibilidades como medio para los fines humanos –e incluso si no puede ser usado como medio para fines humanos, mantiene un valor que le es propio–” (11). Podemos decir que lo que se

encuentra en juego en estas dos visiones diferenciadas es la justificación de la defensa del medio ambiente desde el punto de vista del valor intrínseco o desde el punto de vista del uso instrumental.

Las teorías que defienden el valor intrínseco del ambiente serían aquellas que cuestionan más profundamente la tesis de la excepción humana así como el paradigma naturalista que le sirve de sustento, por otro lado, el predominio de la razón instrumental según Max Horkheimer se basa fundamentalmente en dos características: la primera es la idea de *dominio*, la segunda la noción de *autoconservación* (Horkheimer, 2008). Estos dos principios mantienen su preeminencia en la forma argumentativa que esgrimen incluso algunos de los movimientos ambientalistas, aquellos que parten de una idea antropocéntrica e instrumentalmente direccionada, por ejemplo, se puede apreciar cómo en el primer grupo mencionado por Dobson (por lejos el más extendido), ambos principios colonizadores de la razón instrumental se encuentran en juego: *autoconservación*, en tanto el cuidado del medio ambiente no sería algo (como plantea el segundo grupo) a buscar por sí mismo, sino que su interés se encuentra directamente ligado a la supervivencia de los seres humanos en la Tierra, sea que se hable de las generaciones presentes, o, de forma extensiva, se piense en las generaciones futuras. En ambos casos la noción es antropocéntrica y autorreferencial, la ruptura óptica y su consecuente Tesis de la excepción humana se mantiene.

En segundo lugar, la idea de *dominio*: desde esta visión, para poder defender la propia conservación, es necesario no ya revertir o mitigar el proceso de dominación sobre la naturaleza, sino por el contrario profundizarlo, en ello coinciden todas las miradas tecnocráticas, que relegan a un grupo de expertos y especialistas las decisiones a tomar sobre la biosfera, de esta forma, las consecuencias negativas que se derivan del predominio de la razón instrumental considerada por Adorno y Horkheimer, no sólo no disminuyen, sino que por el contrario se radicalizan, al interpretar que toda relación fructífera con el resto del mundo natural no-humano debe pasar por un *incremento* y un *refuerzo* del dominio que ejerce el hombre sobre ellos. No se trata de rechazar el interés propio y legítimo que puede tener la humanidad en resolver los problemas ambientales desde su perspectiva, sino de tener en cuenta que las formas mayoritariamente elegidas no dan cuenta de un proceso de autocrítica profundo como el que sí realizan varios de los autores mencionados. Al respecto, Horkheimer relaciona y piensa los campos de concentración en la Alemania nazi como consecuencia última del dominio y cosificación de la naturaleza: “Podría decirse que la locura colectiva que hoy va ganando terreno, desde los campos de concentración a los efectos en apariencia inocuos de la cultura de masas, estaba ya contenida, en germen, en la primitiva objetivación, en la observación calculadora del mundo como presa por parte del primer hombre” (12).

De forma sumamente significativa, han surgido en los últimos años una serie de consideraciones ético/morales que problematizan esta concepción. De allí el cuestionamiento por parte de las distintas éticas del medioambiente, que pueden ser agrupadas fundamentalmente en dos corrientes: a) extensionistas y b) holistas.

Las éticas de tipo extensionistas proponen extender a una gama más o menos amplia de seres no-humanos el beneficio de la consideración moral, anteriormente reservado solamente para los seres humanos. Es en esta corriente por ejemplo, donde Goodpaster buscó extender ese beneficio tanto a los animales (como ya habían marcado otros) como a las plantas, basado no sólo en la idea de sensibilidad, sino en la noción de un bien que les es propio (Goodpaster, 2007) esta corriente sigue siendo antropocéntrica, pero no en la misma medida que antes, muchas veces, se lo considera un *antropocentrismo débil* (Garrido et ál., 2007:271).

Las éticas holistas parten de la preocupación por el ambiente en su conjunto, es decir, por la biosfera como entramado de relaciones que debe ser preservada en sus funciones, lo cual determinaría la orientación y guía a través de la cual actuar en cada caso particular. No se trataría del privilegio de tal o cual individuo, sino del sistema en su conjunto, el objetivo de esta mirada sería desplazar al antropocentrismo (que las éticas de tipo extensionista sostienen) por una visión ecocéntrica (Callicott, 2007).

Estas consideraciones éticas nos resultan sumamente interesantes en cuanto logran exponer los presupuestos meta-éticos del pensamiento moral, es decir, en términos de Descola, la concepción ontológica naturalista que subyace en las discusiones anteriores, y permiten pensar una posible superación del naturalismo en una visión que posibilite reconsiderar nuestra relación con el mundo, aprovechando lo que podemos aprender de otras culturas, para repensar críticamente la nuestra.

Conclusión

Como hemos visto, nuestra ontología moderna parte de la suposición de la inexistencia de la interioridad para todo ente no humano, lo cual niega de plano toda posibilidad de comunicación o entendimiento entre una forma de vida y las otras. Es decir, que para las sociedades occidentales, el diálogo con el mundo está por principio (y seguirá estando a menos que se revisen fuertemente sus presupuestos) clausurado. Se ha intentado realizar una comparación entre las torturas y asesinatos que se basan en la deshumanización del otro, y por tanto en la negación de su interioridad, con el marco general de nuestras relaciones con el ambiente, en el cual entendemos al ser humano como algo externo y opuesto a la naturaleza, y no como una expresión de ella. Así, esta negación del resto de los seres vivos ha traído aparejada la sensación de pérdida de sentido, al ya no poder establecer ningún tipo de diálogo con el mundo. En ese sentido, Todorov marca en su libro una de las consecuencias que ve de esta victoria de la comunicación interhumana sobre la comunicación con el mundo: “Los españoles ganan la guerra. Son indiscutiblemente superiores a los indios en la comunicación interhumana. (...) Pero esta victoria, de la que hemos salido todos nosotros, tanto europeos como americanos, al mismo tiempo da un serio golpe a nuestra capacidad de sentirnos en armonía con el mundo (...) Al ganar por un lado, el europeo perdía por el otro: al imponerse en toda la tierra por lo que era su superioridad, aplastaba en sí mismo su capacidad de integrarse al mundo. Durante los siglos siguientes soñará con el buen salvaje, pero el

salvaje estaba muerto o asimilado, y ese sueño estaba condenado a quedar estéril” (13). Ya no más comunicación completa, para Todorov, ésta ha quedado (¿de manera irremediable?) brutalmente cercenada, sólo quedan sueños de una relación directa, no instrumental con el mundo; ésta es imposible, la imagen, triste por demás, no termina de convencernos, consideramos que la existencia misma de cuestionamientos a la posición privilegiada moral y ética del hombre, refleja en sí, la intención de revertir esta forma de relacionarse con el mundo. Que la reconciliación con el mundo sea posible o no, dependerá probablemente del interés que desarrollemos por cuestionar y (en la medida de lo posible) reconsiderar el marco mismo de las relaciones sostenidas con el entorno.

Notas

- (1) Todorov, T. (1995): *La conquista de América, el problema del otro*, p. 75.
- (2) Ídem anterior, p. 75.
- (3) Ídem, p. 80.
- (4) Foucault, M. (2002): *Las palabras y las cosas*, p. 35.
- (5) Ídem anterior, p. 35.
- (6) Palabras pronunciadas por Tatanga Mani o Walking Buffalo, indio de la tribu Stoney en *Paroles indiennes*, p. 17 recopilación de textos indígenas realizada por Piquemal, Michel (1995) (la traducción es propia).
- (7) Descola, P. (2005): *Par-delà nature et culture* p. 249 (la traducción es propia).
- (8) Descola, P. (2005): *Par-delà nature et culture* p. 249.
- (9) Calveiro, P. (2008): *Poder y desaparición, los campos de concentración en la Argentina*, p. 42.
- (10) Descola, P. (2005): *Par-delà nature et culture* p. 183.
- (11) Dobson, A. (2008): *Green Political Thought* página 15 (la traducción es propia).
- (12) Horkheimer, M. (2002): *Crítica de la razón instrumental* p. 179.
- (13) Todorov, T. (1995): *La conquista de América, el problema del otro*, pp. 105-6.

Bibliografía

- ADORNO, Th y Horkheimer, M. (2002): *Dialéctica del Iluminismo*, Madrid, Editora Nacional.
- CALLICOTT, J. B. (2007): La valeur intrinsèque dans la nature: une analyse métaéthique, en *Éthique de l'environnement, nature, valeur, respect*, París, Vrin, pp. 187-225.
- CALVEIRO, P. (2008): *Poder y desaparición, los campos de concentración en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Colihue.
- DESCOLA, P. (2005): *Par-delà nature et cultura*, París, Gallimard.
- DOBSON, A. (2008): *Green Political Thought*, New York, Editorial Routledge.
- FOUCAULT, M. (2002): *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- GARRIDO, F. et ál. (2007): *El paradigma ecológico en ciencias sociales*, Barcelona, Icaria Editorial.
- GOODPASTER, K. (2007): De la considérabilité morale, en *Éthique de l'environnement, nature, valeur, respect*, París, Vrin, pp. 61-91.

GUDYNAS, E. (2002): *Ecología, Economía y Ética del Desarrollo Sustentable*, Buenos Aires, María Vilte Ediciones.

HORKHEIMER, M. (2002): *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Editorial Trotta.

LEFF, E. (2007): *Ecología y Capital*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

LEFF, E. (2008): *Discursos Sustentables*, México DF, Siglo XXI Editores.

NAESS, A. (2008): *Écologie, Communauté et style de vie*, París, Editions MF.

PIQUEMAL, M. (1995): *Paroles indiennes*, París, Editorial Pollina.

SCHAEFFER, JM. (2009): *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

TODOROV, T. (1995): *La conquista de América, el problema del otro*, Madrid, Siglo XXI Editores.