

# El ojo de la perdiz. Mundo y vida del animal



LEANDRO DRIVET \*

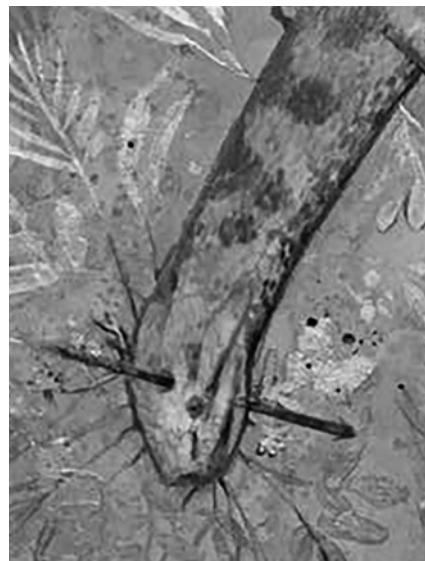
Centro de Investigación en Filosofía Política y Epistemología de la Facultad de Ciencias de la Educación,  
Universidad Nacional de Entre Ríos (CIFPE-FCE-UNER), Entre Ríos, Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET), Buenos Aires, Argentina

**El ojo de la perdiz.  
Mundo y vida del animal**

**The Partridge's Eye:  
World and Life of the  
Animal**

**L'œil de la perdrix.  
Monde et vie du animal**



**CÓMO CITAR:** Drivet, Leandro. "El ojo de la perdiz. Mundo y vida del animal". *Desde el Jardín de Freud* 23&24 (2025): 201-220, doi: 10.15446/djf.n23&24.124772.

\* e-mail: leandrodrivet@gmail.com

© Obra plástica: Sara Herrera Fontán

En este trabajo reflexionamos sobre la relación humana actual con la naturaleza a partir de la última pandemia y de la situación de los animales en las granjas de producción intensiva. En la primera sección abordamos el origen milenario de las enfermedades masivas vinculado a la domesticación de animales. Luego, a partir del análisis de una pintura contemporánea de la colonización que nos pone en la perspectiva del ojo animal, exploramos la expansión y transformación de la dinámica humana hostil a la naturaleza que desemboca en el paradigma de las megagrancias. Concluimos interrogándonos por el sentido de los conceptos de "vida" y de "mundo" en la lógica de la producción intensiva, caracterizada por la forclusión de la vida silvestre.

**Palabras clave:** estudios animales; pandemia; materialismo; derechos de la naturaleza; justicia ecológica.

This work reflects on the current human relationship with nature in light of the recent pandemic and the situation of animals in industrial farms. The first section traces the millennial origin of mass diseases linked to animal domestication. Then, through the analysis of a contemporary painting of colonization from the perspective of the animal's eye, it explores the expansion and transformation of the human dynamic hostile to nature, culminating in the paradigm of mega-farms. The paper concludes by questioning the meaning of "life" and "world" within the logic of intensive production, characterized by the foreclosure of wild life.

**Keywords:** animal studies; pandemic; materialism; rights of nature; ecological justice.

Ce travail réfléchit à la relation actuelle de l'être humain avec la nature à partir de la dernière pandémie et de la situation des animaux dans les élevages intensifs. La première partie aborde l'origine millénaire des maladies de masse liées à la domestication des animaux. Ensuite, à travers l'analyse d'une peinture contemporaine de la colonisation, observée depuis la perspective de l'œil animal, on explore l'expansion et la transformation de la dynamique humaine hostile à la nature, qui culmine dans le paradigme des mégâfermes. Le texte se conclut par une interrogation sur le sens des concepts de "vie" et de "monde" dans la logique de la production intensive, caractérisée par la forclusion de la vie sauvage.

**Mots-clés:** études animales; pandémie; matérialisme; droits de la nature; justice écologique.



“Dios dijo: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza; y que le estén sometidos los peces del mar y las aves del cielo, el ganado, las fieras de la tierra, y todos los animales que se arrastran por el suelo».

(GÉNESIS, 1.26.)

“Las personas muertas son ya demasiado poderosas en él. ¿Qué será de él cuando lo acosen los animales muertos?”

ELIAS CANETTI

## EL ANIMAL ENFERMA

Observemos en una línea histórica algunas de las más grandes y recientes epidemias y pandemias. En la década de 1980 el mundo entero fue conmovido por el sida. Entre 1997 y 2003 se produjeron varios brotes de gripe aviar; en 2002-2003, un brote epidémico del SARS, un síndrome respiratorio agudo grave producido por un virus pariente del actual SARS-CoV-2, estuvo a punto de convertirse en pandemia. En 2009, la gripe H1N1, más conocida como “Gripe A”, derivada de los cerdos, se convertía en global. Tres años más tarde, el Síndrome Agudo de Oriente Medio (MERS) encendió todas las alarmas sanitarias antes de extinguirse de forma repentina. En 2015, el zika se extendió peligrosamente. Poco después, en 2013-2014, el brote de ébola más importante desde 1976 se propagó hasta llegar a América, y obligó a los Estados Unidos y a otros países a poner en marcha una estrategia de contención urgente. Todas estas enfermedades masivas que captaron la atención de los grandes medios de comunicación podrían haberse convertido en pandemias, algunas con tasas de letalidad espeluznantemente altas. Mientras tanto, otras enfermedades masivas y crónicas, consolidadas como endemias o epidemias estables en países dependientes, y con altas tasas de pobreza e indigencia, no siempre adquieren estatus de “noticia”, a pesar de las millones de muertes que ocasionan cada año: la malaria, el dengue, la tuberculosis, algunas parasitosis, entre otras, por

no mencionar el hambre y la malnutrición en general, o las afecciones del campo de la salud mental.

Cuando repasamos la línea histórica de las epidemias, lo primero que nos llama la atención es la sucesión de brotes que acortan la distancia temporal uno de otro a medida que avanzamos en el tiempo. La secuencia circunscripta a unas pocas décadas vuelve menos extraordinaria la reciente pandemia. Así mirado, el coronavirus parece un eslabón más de una cadena de desastres que promete continuar, porque más allá de ciertos cambios cosméticos, el sistema de producción y destrucción global que explica la emergencia de enfermedades potencialmente pandémicas sigue el mismo curso.

Para comprender cuáles son los factores determinantes o propiciadores de dichas crisis o alarmas sanitarias, podríamos preguntarnos qué tienen en común las epidemias enumeradas. Hay un aspecto que nos interesa particularmente aquí: el hecho de que todas ellas son zoonosis, es decir, enfermedades que se transmiten entre los humanos y otras especies animales (en los casos mencionados, fundamentalmente desde otras especies a nosotros, para luego replicarse entre humanos). En efecto, como demuestra el biogeógrafo estadounidense Jared Diamond<sup>1</sup>, los más recientes microorganismos mortíferos que se propagaron en poblaciones humanas grandes evolucionaron a partir de enfermedades de otros animales<sup>2</sup>. Su investigación documenta que los orígenes animales de nuestras enfermedades están detrás de una pauta muy amplia de la historia humana, y explican también algunas de las cuestiones más importantes de la salud pública actual.

La historia es larga y compleja, pero la clave que aquí nos interesa es que, desde un punto de vista antropológico, las enfermedades masivas se enlazan a unos pocos factores históricos claves: la agricultura, que forzó al sedentarismo y posibilitó el aumento de la población; la domesticación de —y la convivencia con— animales; la formación de ciudades, que tuvieron durante mucho tiempo grandes déficits sanitarios; y el comercio fluido entre grandes poblaciones. Los eslabones que enlazan estos factores con las epidemias se divisan con unos pocos añadidos: la agricultura produce excedente, por eso hace posible el aumento de la densidad de la población. Alrededor del cultivo regular se consolida el sedentarismo. A diferencia de los nómadas, que cambian de asentamiento con frecuencia dejando atrás las heces, los microbios y las larvas de microbios que crecen en los desechos, los agricultores sedentarios se contaminan por su inmundicia: rodeados de sus propios excrementos, de excedentes alimentarios, de larvas y roedores atraídos por la comida almacenada. Las malas condiciones de alimentación e higiene de la mayoría de la población, así como las rutas comerciales abiertas para intercambiar productos con otros asentamientos densos e igualmente atestados de suciedad añaden

1. Jared Diamond, *Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos 13.000 años* (Barcelona: Debolsillo, 2016).

2. Investigaciones recientes demuestran que más del 60% de las aproximadamente 400 enfermedades infecciosas emergentes que se han identificado desde 1940 son zoonóticas, y que esos patógenos son el foco de especial interés para la salud pública. Cfr. Stephen S. Morse et al., "Prediction and prevention of the next pandemic zoonosis", en *The Lancet* 380, n.º 9857 (2012).

determinantes que convergen en la aparición de epidemias más o menos duraderas o estables, y no solo de brotes efímeros y aislados de alguna enfermedad. En síntesis: la peste se liga al contacto fluido entre unidades poblacionales relativamente grandes y sedentarias —cuya existencia posibilita la agricultura— convivientes con animales, y con malas o nulas infraestructuras de tratamiento de desechos.

Ahora bien, volvamos al origen animal de las enfermedades que causaron (y causan) estragos entre humanos para ofrecer algunos detalles al respecto. Diamond precisa que la fuente histórica de contagio no ha sido cualquier animal salvaje, sino los animales gregarios y domésticos. El sarampión, la tuberculosis y la viruela, por caso, se originaron en el ganado vacuno; la gripe y la tos ferina, en cerdos y patos, y la malaria en aves (probablemente patos o gallinas). El punto es que desde hace unos 13.000 años, los agricultores y campesinos vivieron y durmieron cerca de las heces, orina, aliento, sangre, pústulas y fluidos sexuales de vacas, cerdos y otros animales, además de los propios. Factores geográficos, climáticos y propios de la biodiversidad explican que la convivencia íntima con animales gregarios y domésticos, así como el intercambio fluido entre poblaciones densas a través de grandes rutas comerciales fueran particularmente activos en Eurasia antes que en cualquier otra región del planeta. Esto explica por qué en esa zona surgieron la mayoría de los microorganismos patógenos que jugaron un rol a menudo silencioso pero determinante en la historia humana que le siguió. Las zoonosis que han arrasado poblaciones enteras muestran que la “domesticación” de animales y plantas no fue la cándida extensión de las fronteras del mundo humano hacia territorios inhóspitos. La colonización humana del planeta redujo las áreas de mayor biodiversidad, propagó enfermedades a otras especies (la dirección del contagio humano → otros animales es mucho menos subrayada que la inversa, aunque existe y es significativa) y llevó al *homo sapiens* a incorporar los aspectos indómitos de la naturaleza silvestre.

El caso de la colonización y conquista de América, que Diamond analiza, es paradigmático en este sentido. El papel de las epidemias, tanto en los Andes y en Mesoamérica, como en el Valle del Mississippi, es probablemente más importante que cualquier ofensiva militar, aunque desde luego se trata de factores que combinaron su poder mortal. La población eurasiática que arribó a las costas americanas ya había tenido contacto con gérmenes patógenos provenientes de animales domésticos desde hacía mucho tiempo. Por eso, y por las inhumanas condiciones a las que sometió a los nativos, produjo un contagio prácticamente unilateral. Los factores determinantes de la pauta histórica de largo plazo identificados por Diamond mostraron su eficacia con particular nitidez en este periodo. No solo eso: en la conquista de América encontramos una clave de comprensión de nuestro presente amenazado por nuevas enfermedades

masivas. Engels<sup>3</sup> había señalado a mediados del siglo xix que la causa de las pestes (y de su desigual potencia mortal) no radicaba en un destino natural inexorable, sino en el hacinamiento, en la falta de ventilación, en las malas condiciones de higiene, en el consumo de aguas contaminadas y en la alimentación deficiente de millares de trabajadores apiñados en los márgenes de las industrias. A esta denuncia se añade, desde la perspectiva de Diamond, la relevancia del comercio fluido entre grandes asentamientos, y la intimidad con animales de cría e incluso contacto con animales silvestres que son empujados fuera de sus hábitats por la expansión humana, o que bien son forzados a convivir con humanos: todos ellos son elementos operantes en nuestros días, y vinculados a la emergencia y propagación de nuevas infecciones<sup>4</sup>.

Antes de proseguir interrogando de modo directo nuestro presente, volveremos al periodo de la colonización americana desde un sesgo animal, con ayuda del arte. Con el telón de fondo de las enfermedades masivas potencialmente mortales, y teniendo en cuenta el esquema explicativo propuesto por Diamond, reflexionaremos sobre la relación humana con los otros animales, y con la naturaleza en su conjunto, para entender cómo fue cambiando de modo drástico en breves periodos históricos. La apertura estética que exploraremos a continuación desde una perspectiva psicoanalítica nos permitirá luego mirar con otros ojos nuestro presente.

## EL OJO DE LA PERDIZ

La siniestra relación con la naturaleza y la transformación humana de esta en la que se cifraba el misterio de las pestes era una clave ignorada o desconocida<sup>5</sup>, pero que flotaba en el aire en el siglo xvi. El enigma era captado de modo inconsciente por la peculiar sensibilidad de los artistas. “Paisaje con la caída de Ícaro”, un cuadro de 1554-1555, cuya composición es atribuida a Pieter Brueghel, sintetiza una suerte de profecía que nos empuja a la reflexión. La presencia de la muerte en él es sutil, casi imperceptible, aunque le da sentido a todo. O, dicho de otro modo: descubre, para quien quiera ver, un riesgoso sentido disimulado por la apariencia cotidiana de ese todo. El paisaje está dominado por un agricultor arando la tierra de una terraza en la montaña, con la vista en el suelo. Detrás de él, y algo más abajo en la ladera, un pastor de ovejas mira un punto del cielo, probablemente coincidente con la dirección del sol cercano al mediodía, que permanece fuera de nuestro campo visual. Más abajo aún, hacia la derecha, y sobre el borde del agua, se ubica un pescador absorto, con los ojos en su línea de pesca, próxima a sus pies. A las espaldas del pastor, como telón de fondo de la agricultura, la ganadería y la pesca, y sobre el mar, una carabela con sus velas desplegadas simboliza el comercio naciente con el nuevo mundo. Solo tras una mirada

3. Friedrich Engels. *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (Publications Mia, 2019), 155-56. Disponible en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/situacion/situacion.pdf>

4. Un análisis detallado de las condiciones sistémicas ligadas a la emergencia de enfermedades masivas mortales, que tuvo respecto del COVID-19 un valor poco menos que predictivo, se encuentra en: Mike Davis, *The Monster at Our Door. The Global Threat of Avian Flu* (Nueva York: The New Press, 2005). En medio de la última pandemia, el autor reflexionó sobre su profético ensayo en *The Monster Enters. Covid-19, Avian Flu and the Plagues of Capitalism* (Nueva York/Londres: OR Books, 2020). Entre los factores que explican la transmisión de zoonosis, se han señalado en la segunda década del siglo xxi los cambios en el uso de la tierra, las acciones de la industria extractiva, los sistemas de producción animal y las aplicaciones antimicrobianas generalizadas. Cfr. William B Karesh, et al., “Ecology of zoonoses: natural and unnatural histories”, en *The Lancet* 380, n.º 9857 (2012).

5. Jean Delumeau, *El miedo en Occidente, siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada* (Madrid: Taurus, 1989).

demorada (perpleja acaso por la expectativa generada por el nombre de la pintura) el espectador localiza a Ícaro, abajo a la derecha, relativamente cerca del pescador que no parece notar su fugaz y abrupta caída.

En verdad, lo que una observación detenida de la escena puede identificar son las piernas de Ícaro, quien, en violenta caída del cielo, aún no ha sido tragado enteramente por las aguas. Es el final de su conocida historia. Según nos cuenta Ovidio<sup>6</sup>, Ícaro era el hijo de Dédalo, el célebre arquitecto que había construido el laberinto (un dédalo o *dedalión*) en el cual el rey Minos encerró al minotauro. Este ser, con cuerpo humano y cabeza de toro, era el fruto de una relación adultera de la esposa de Minos, Pasifae, con un toro (menos feroz que Minos, según Ovidio<sup>7</sup>). Dédalo había sido cómplice y servidor en la relación de Pasifae con el toro majestuoso. Fue Dédalo quien construyó una vaca de madera, forrada con verdadero cuero vacuno, dentro de la cual se metió Pasifae para engañar al toro y ser montada por él. Con esta asistencia técnica, Pasifae y el toro engendraron a Asterio, el minotauro, a quien Minos ordenaría (a Dédalo) esconder. Este bestialismo, que hoy se ofrece como metáfora de la transgresión de los límites y como símbolo del engendramiento de las zoonosis, está lejos de ser excepcional en la mitología griega. A menudo, los dioses —varones— adoptaban formas animales a los fines de seducir y cautivar, o directamente raptar y violar, a alguna mortal. Minos, sin ir más lejos, era hijo de Zeus y de Europa. Para seducir a la ninfa, Zeus se había convertido en un toro blanco, bajo cuya forma la secuestró. El caso es que el minotauro, como la esfinge, devoraba cada nueve años algunas víctimas jóvenes. Después de construir la obra de ingeniería exigida por el rey, Dédalo y su hijo —cuenta Ovidio<sup>8</sup>—, fueron encerrados por Minos en la isla de Creta (la versión de Apolodoro, poeta griego del siglo II a.C., dice que Dédalo y su hijo fueron encerrados por Minos en el laberinto<sup>9</sup>) para que el secreto del mausoleo de los engaños jamás fuera revelado.

Hay aquí una paradoja instructiva y actual: fue su ingenio, su humano ingenio, que lo dotaba de poderes extraordinarios y lo liberaba de los límites impuestos por lo naturalmente dado, el que llevó a Dédalo a la desgracia de su aislamiento, un aislamiento que con la memoria fresca de las “cuarentenas” se nos presenta como siniestramente actual. Pero la historia no concluye allí. Minos controlaba la tierra y el agua, pero no el aire. Para escapar de esa isla, Dédalo construyó unas alas para él y otras para Ícaro, con plumas de distintos tamaños, hilo y cera de abeja. Pertrechados con extremidades artificiales, echaron a volar. Ya estaban sobre el mar abierto, cuando a pesar de haber sido advertido por su padre para que no volara ni muy bajo, a los efectos de evitar que las alas se humedecieran con el agua del mar, ni muy alto, para mantenerse a distancia del calor abrasador de Febo, Ícaro voló imprudentemente cerca

6. Publio Ovidio Nasón, *Metamorfosis* (Alicante: Cervantes Virtual, 1983), 148-150.

7. Ibíd.

8. Ibíd.

9. Apolodoro, *Biblioteca* (Madrid: Gredos, 2008), 202.

del sol. La cera que mantenía firmemente pegadas las plumas se derritió, e Ícaro se precipitó trágicamente al mar.

Ese joven del cuadro, cabeza abajo, a medias sumergido en el mar infinito, es culpable de *hybris* (como el tirano Edipo), aunque acaso de modo vicario, por haber querido acercarse tanto a la estrella que preside el día. Su caída es paradigmática, y Brueghel le confiere un sentido especialmente agudo al figurarla como un detalle marginal e inadvertido. Excesivamente autoconfiado, muere Ícaro en el cuadro frente a la indiferencia del mundo. Nadie se escandaliza. Ya se sabe, después de todo, que “nunca se ha detenido un arado por la muerte de un hombre”. En efecto, el pescador, el campesino y el pastor de ovejas ni siquiera lo ven, ensimismados como están en sus labores. Este último, obnubilado, con la mirada dirigida al cielo, tal vez intenta divisar la figura del desesperado Dédalo, recortada sobre lo que, podemos suponer, sería un ardiente sol. Pero al soberbio o imprudente Ícaro nadie parece verlo ni escucharlo. Wystan Hugh Auden<sup>10</sup> escribe que cada elemento del cuadro da la espalda al desastre despreocupadamente, y el mundo sigue girando, produciendo y comerciando. El poeta William Carlos Williams<sup>11</sup> habla de un chapoteo insustancial “quite unnoticed”, “casi inadvertido”. Hay una excepción que explica ese “casi”: la perdiz posada de perfil sobre una rama, que descubrimos encima del pescador, con un ojo que podemos suponer dirigido a Ícaro, y con el opuesto clavado en nosotros. El ojo de la perdiz, el único que vemos, es el punto crucial del cuadro, algo así como lo que Roland Barthes<sup>12</sup>, reflexionando sobre la fotografía, llamó un *punctum*: aquel punto que interrumpe el *studium*, agujero que sale de la escena como una flecha que viene a punzarnos. Solo que, a diferencia de la foto, no hay aquí “azar” en la composición, sino deliberada intención del artista en la apertura del detalle que evoca nuestra propia muerte y —otra cara del mismo asunto— nuestra responsabilidad por la muerte de otro.

A simple vista, el hijo de Dédalo desaparece de la faz de la tierra como si no hubiera existido. Muere así pagando las faltas del padre, que, empleado por el poder real, derrotó al minotauro con su ingenio, y con su astucia condenó al monstruo (del latín *monstrare*) a la imposibilidad de mostrarse. Pero la desgracia de la muerte de su hijo no se explica solo por ese acto. Hay otro anterior, y la perdiz del cuadro encierra la clave. Brueghel parece haberse basado en *Metamorfosis* de Ovidio para componer la escena. El poeta romano nos cuenta, luego de narrar la muerte de Ícaro, que la hermana de Dédalo (Apolodoro sostiene que aquella era quien se llamaba Pérdix) le había entregado a este un hijo de 12 años, muy inteligente, para que lo educara. Tal era la genialidad del niño, que construyó una sierra de hierro imitando el espinazo de un pez, y dio forma a un compás con dos varillas. Por miedo de que el sobrino lo aventajara con su talento, Dédalo lo arrojó desde las alturas de la

10. Wystan Hugh Auden, “Musée des Beaux Arts”, *Hablar de poesía*, julio 07, 2017. Disponible en: <https://hablardepoesia.com.ar/2017/07/07/auden-paisaje-con-caida-de-icaro/>.

11. William Carlos Williams, “Landscape with the Fall of Icarus”, *Poets.org*. Disponible en: <https://poets.org/poem/landscape-fall-icarus>.

12. Roland Barthes, *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía* (Barcelona: Paidós, 1999), 64-65.

acrópolis, fingiendo un accidente. Antes de que el pequeño muriera estrellado, Palas, protectora de los ingenios, lo convirtió en perdiz: un ave de vuelo bajo que no hace nido en ramas elevadas, por lo que popularmente se le atribuye acrofobia.

Esto parece explicar por qué Ovidio detalla antes que, a poco de probar las alas recién terminadas, y mientras instruye a su hijo sobre el vuelo, Dédalo llora y le tiemblan las manos. Hay temor en su alma, podemos adivinar, por el riesgo al que deberá exponer a su hijo para sacarlo de Creta. Pero es un miedo atravesado por el remordimiento que el peligro de la precipitación mortal del niño le ha evocado. ¿O tal vez la angustia lo perseguía desde antes, como un minotauro en su interior, cada vez que la mirada de su hijo convocaba en su tortuosa alma la reminiscencia del espanto del sobrino, despeñándose irremediablemente? Una imagen que, paradójicamente, no lo soltaría jamás. ¿Acaso lo que no deja en paz a Dédalo es el espanto ante su propia y laberíntica monstruosidad, de la que él mismo quisiera liberarse, y que no deja de mostrarse? ¿Tal vez la sugerencia dirigida a su hijo (“no vuela tan alto ni tan bajo”) fue, más que una advertencia infructuosa, un anzuelo seductor, una sugerición irresistible, una invitación a la transgresión? Es posible imaginar que Dédalo presintiera, e incluso deseara el destino funesto de su propio vástago como un castigo dirigido también a él mismo. Es incluso inevitable preguntarse si el impiadoso ingeniero no envió inconscientemente a su hijo a la muerte para saldar su insoportable deuda simbólica. Después de todo, con su plan se liberaba Dédalo del aislamiento impuesto por Minos, pero también, moralmente, de una dicha que sabía inmerecida. El castigo lo hunde en su desgracia, y al mismo tiempo lo libera del acoso de la culpabilidad y lo concilia con ella.

Su figura se opone a la del tirano Edipo en un aspecto crucial: el creador del laberinto privilegió la gloria a la verdad. El ingenioso mortal se plegó sin fisuras a las filas del desconocimiento, hasta llegar incluso al crimen y a la más innoble complicidad, en defensa de la imagen idealizada de sí y de sus amos y empleadores. El ingenioso Dédalo es en este sentido un Layo que, para decirlo de un modo freudiano, fracasa cuando triunfa<sup>13</sup>. A diferencia del malogrado rey de Tebas, había logrado asesinar, por envidia, a quien amenazaba destronarlo, a su sobrino y discípulo, capaz de hazañas técnicas y de verdades matemáticas vedadas al tutor. La inteligencia del pequeño opacaba el narcisismo del maestro. Luego, Dédalo se convirtió en cómplice y artífice de otro crimen con idéntico motivo, ayudando a Minos a deshacerse del monstruoso fruto del adulterio de Pasifae, portador de una verdad excesiva que, al parecer, amenazaba la reputación del rey de Creta. Protector del narcisismo amenazado (propio y ajeno) incluso hasta el crimen, servidor inescrupuloso de los pedidos de sus señores, Dédalo es una figura en la que la poderosa y obediente ingeniería actual podría encontrar una fuente que inspirara su autocritica.

13. Sigmund Freud, “Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico” (1916), en *Obras completas*, vol. xiv (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 313-340.

Decíamos que el destino del creador del laberinto es un espejo invertido del de Layo. A diferencia del padre de Edipo, el preceptor nepotista es vengado, no con la muerte propia a manos de su descendencia, sino con la culpa trágica por la muerte de su hijo. Pérdida saboreada por la víctima convertida en perdiz. Podemos pensar que hacia el final, Dédalo, como Edipo, habría asumido su culpa eligiendo el castigo, y así habría dado pruebas de su libertad: la libertad que le había permitido mentir para encubrir el crimen de su sobrino, y que arrastró a su propio hijo a las profundidades. La tragedia muestra, amplificada, una enseñanza imperecedera: la deseada libertad, universalmente admirada, se cobra para realizarse una buena cuota de integridad y felicidad. Es una tesis cuyo realismo no pretende intimidar, sino invitar a que miremos la verdad a la cara, sin esconder sus terribles ambigüedades. La verdad es monstruosa.

Volvamos al *punctum*. No todos los elementos del cuadro dan la espalda a Ícaro. Su caída es casi inadvertida. La indiferencia absoluta es quebrada por la máxima atención del ave que aparece como único testigo silencioso de la tragedia en el cuadro. Sus ojos escrutan el destino del envidioso, culpable de poner la mirada torva en el deseo de otro. Según Ovidio, la perdiz aplaude como un niño la caída de Ícaro con ruido de alas y canto. Brueghel la pinta inmóvil y fría, despojada de toda alharaca (¿acaso como la madre Pérdix, vengativa?) absorbiendo con deleite cada minúsculo detalle. Detalles del paisaje, pero no solo del que los espectadores contemplamos con ella. Ese paisaje nos incluye y nos envuelve. La perdiz nos escudriña también de modo inquietante a quienes estamos de este lado de la tela, como si nosotros, humildes y recatados observadores, tuviéramos algo que ver con el orgullo herido, con la envidia, o con el desmesurado ingenio que se desentendió de sus responsabilidades morales.

El episodio del laberinto, tanto como el del vuelo fatal de Ícaro, comparten con el encuentro de Edipo y la esfinge<sup>14</sup> la asociación, en nuestra cultura, de dialéctica y muerte. Ambos mitos muestran que, para ganar la cima de la inteligencia y mantener la regia reputación incólume (de Minos, de cualquier hombre), la animalidad-humana debe despeñarse o mantenerse escondida. El animal fascina, desafía y aterroriza: Dédalo toma cuero de vaca para construir un señuelo que atraiga al toro deseado por la reina, y termina condenado en el laberinto. Su sobrino se había inspirado en el espinazo de un pez antes de romperse el propio. El inescrupuloso tío imita las alas de las aves y provoca la fatal caída de Ícaro. Para él, las capacidades ajenas deben ser propias, y los límites son apenas obstáculos. Una mirada psicoanalítica no se sorprende de que luego de asesinar a su sobrino y de recluir a la bestia en el laberinto, Dédalo hubiera retado la orden real y hubiera querido ganar la libertad apoderándose de los cielos. Pero las apariencias engañan: desafiar los límites no significa necesariamente superarlos. A menudo implica simplemente desconocerlos.



14. Sófocles, "Edipo rey". En Sófocles, *Tragedías* (Madrid: Credos, 1981), 302-368. Nos ocupamos del análisis de este mito en relación con la mirada animal en: Leandro Drivet, "Edipo, la peste y la esfinge. Animal y humano en uno de los mitos constitutivos de nuestra subjetividad", en *Papeles del Centro de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales* 13, n.º 24 (Argentina: UNL, 2022), 6-14. Disponible en: <https://doi.org/10.14409/p.v13i24.11579>.

Debemos admitir que también nuestra imaginación ha volado con imprudencia, más allá de los límites del cuadro. Podría replicársenos que ni la idea de “humanidad”, ni el sentido histórico de la relación del hombre con los otros animales eran temas que ocuparan reflexivamente el universo de representaciones de mediados del siglo xvi, cuando Brueghel plasma su lienzo. Y, sin embargo, el flamenco parece captar en sus circunstancias históricas el destino del hombre lanzado a romper su cautiverio terrenal y natural. El cuadro muestra el mundo humano en un declive que aumenta progresivamente su ángulo descendente, o que incluso se lanza y se desbarranca hacia el futuro. Los exiliados se alejan en una nave con destino en el mundo nuevo. Tal vez sea el destino humano, es decir, la realización de sus deseos inconscientes, lo que constituye a su modo el núcleo figurado, un auténtico asunto de poetas y artistas. Estos andan, suele decirse, ocupados de cosas de otro mundo. Pero no de otro mundo metafísico, sino de ese mundo que está formado por los aspectos “no deseados” o poco honrosos del propio: un mundo desconocido, un mundo renegado. En lugar del cuadro que vemos, un artista actual que intentara recrearlo representaría tal vez el ecocidio, ante la indiferencia impotente de los humanos focalizados en las abstractas finanzas a través de las pantallas. En el horizonte, una nave espacial se dirigiría a un planeta eventualmente colonizable...

### **HÍPER-VIVENCIA E IN-MUNDICIA**

Repasemos con nuestra imaginación los rasgos generales de la fantasía que actualiza el cuadro de Brueghel: una nave preparándose para volar fuera de la órbita terrestre con unos pocos transhumanos dirigidos por la inteligencia artificial, un planeta devastado y yermo, rostros enceguecidos por la luz de las pantallas, un joven imprudente, hijo de algún gran ingeniero, que se hunde casi inadvertidamente en medio de la lúdica realidad virtual. ¿Qué ojo lo/nos miraría? ¿Quién ocuparía el lugar de la perdiz?

Hay una respuesta sencilla: podría ser un ave del mismo orden y de la misma familia que aquella: una gallina o un pollo. Para captar el espíritu de nuestra época, la recreación del cuadro debería pintarla no en una rama de un árbol silvestre sobre la costa de un mar abierto, sino en una jaula cerrada y diáfana de un criadero intensivo. El pollo nos miraría inmóvil desde su minúsculo receptáculo, ubicado en un recinto mucho mayor, enteramente artificial, en el que malvivirían otros cientos de pollos igualmente aprisionados, hacinados junto a decenas de trabajadores humanos. Sería uno de los tantos animales que jamás pisarán la tierra ni mirarán al cielo, que no explorarán su entorno ni jugarán, que no interactuarán con pares en libertad, que no huirán de predadores, que podrán comer sin pausa, que crecerán desarrollando

cuerpos enormes, recurrentemente enfermos, y multiplicando microorganismos patógenos progresivamente resistentes a los fármacos disponibles, y potencialmente transmisibles entre especies. En este cuadro ya no habría más exterior que el espacio extraterrestre. El animal nos miraría desde su nacimiento hasta su muerte sentado en el mismo sitio, arrojado allí por los Dédalos contemporáneos, como un pequeño sacrificio más de la serie, en honor de la revalorización del dinero. Como el minotauro borgiano, condenado al ostracismo, vencido por el desprecio social, por el tedio y la melancolía, no sería sorprendente que deseara el fin, y que al momento de su muerte apenas opusiera resistencia<sup>15</sup>.

En la mirada de este desventurado ser se condensarían la perdiz y el minotauro, y a través de ellos una larga cadena de horrores. En los establecimientos de producción animal intensiva, la cría y el trato cruel, la devastación de la biodiversidad y la industria cárnica, los protocolos higiénicos y la contaminación del agua, el aire y la tierra coinciden normalizados y en gran escala<sup>16</sup>. Las así llamadas “mega-granjas”, que apenas conservan lo peor concentrado de la tradicional “granja”, son un caldo de cultivo de zoonosis<sup>17</sup>. Es evidente desde hace décadas que este tipo de producción constituye una amenaza global por razones éticas, sanitarias y ecológicas.

Es cierto que estas instalaciones son el destino de unas pocas especies. No obstante, actualmente la mayoría de los grandes animales de nuestro planeta vive en granjas industriales. Yuval Noah Harari<sup>18</sup> sostuvo que nos gusta pensar que la Tierra está poblada de leones, elefantes, cebras, tigres, pingüinos y muchos otros animales, y, sin embargo, esa es cada vez más una “realidad” que nos muestran los documentales y las ficciones de Disney. Harari documenta que los cuarenta mil leones que respiran en el mundo representan el 0,004 de la totalidad de cerdos. Quinientos mil elefantes parecen muchos en nuestra limitada imaginación: ¿lo son frente a 1.500 millones de vacas domesticadas? Cincuenta millones de pingüinos son nada frente a 50.000 millones de gallinas “producidas” por la industria. Todas las aves silvestres europeas, de todas las especies, son apenas un cuarto de la cantidad de pollos criados por año en ese continente. El monocultivo agrícola y la producción intensiva de animales devoran la biodiversidad intensiva y espontánea de selvas, bosques, montañas, llanuras y estepas. Como prueba de modo concluyente el informe a cargo del profesor Dasgupta<sup>19</sup> de la Universidad de Cambridge, la biodiversidad global está en un pronunciado declive. El crecimiento económico se produce en términos globales a expensas de la naturaleza. La amenaza de extinción de especies está aumentando especialmente desde 1970: el 26% de los mamíferos, el 41% de los anfibios, el 34% de las coníferas, el 33% de los corales formadores de arrecifes y el 14% de las aves se encuentran amenazados. Según este reporte, aproximadamente medio millón de animales y plantas podrían

15. Jorge Luis Borges, “La casa de Asterión” en *Obras completas 1923-1972* (Buenos Aires: Emecé Editores, 1974), 569-570.

16. Soledad Barruti et al., *10 mitos y verdades de las megafactorías de cerdo que buscan instalar en Argentina* (Argentina: Mónadanomada, 2020). Disponible en: [https://agenciaterraviva.com.ar/wp-content/uploads/2020/11/10\\_mitos\\_y\\_verdades\\_de\\_las\\_megafactorias\\_de\\_cerdos\\_monadanomada\\_antv.pdf](https://agenciaterraviva.com.ar/wp-content/uploads/2020/11/10_mitos_y_verdades_de_las_megafactorias_de_cerdos_monadanomada_antv.pdf).

17. Rob Wallace, *Big Farms Make Big Flu. Dispatches on Infectious Disease, Agribusiness, and the Nature of Science* (Nueva York: Monthly review press, 2016).

18. Yuval Noah Harari, “Foreword”, en Paul Shapiro, *Clean Meat: How Growing Meat Without Animals Will Revolutionize Dinner and the World* (Nueva York: Gallery Books, 2018).

19. Partha Dasgupta, *The Economics of Biodiversity: The Dasgupta Review* (Londres: HM Treasury, 2021), 80-82.

extinguirse debido a la pérdida y degradación del hábitat adecuado que ya se ha producido, incluso si los cambios cesaran.

La lucha por desmontar el abismo ideológico interpuesto entre el *homo sapiens* y el resto de la naturaleza ha ganado fuerza y visibilidad a finales del último siglo. Pero corre una carrera desventajosa contra la destrucción del planeta. Mientras tanto, una enorme porción de los animales vertebrados vive bajo el control de los seres humanos, como parte de su propiedad. No son tratados como seres vivos que pertenecen a la unidad productiva familiar, y que pueden sufrir dolor o angustia, sino como máquinas productoras condenadas al sacrificio. Los cuerpos de los animales se moldean de acuerdo a las necesidades industriales y a los imperativos de la ganancia. Como cosas vivientes en vías de hipertrofia, son encerrados en recintos poco más grandes que sus propios cuerpos, donde comen y hacen sus necesidades sin desplazarse jamás. Por limpios que se mantengan, esos nichos no cumplen los mínimos requisitos de sanidad y de bienestar. Los animales de industria pasan su breve vida como engranajes en una cadena de producción, cumpliendo el destino prefigurado por el racionalismo mecanicista del siglo xvii. La duración y la calidad de su existencia están determinadas por las ganancias y las pérdidas de las corporaciones. Esta cantidad de sufrimiento —concluye Harari<sup>20</sup>— es posiblemente uno de los peores crímenes que se ha producido en la historia. Esto demuestra, a juicio del historiador israelí, que la investigación científica y la innovación tecnológica pueden tender a empeorar, y no necesariamente a mejorar, la vida de los animales. Engels<sup>21</sup> lo había demostrado en relación con los trabajadores humanos en 1845. La eficiencia inédita en la producción (de alimento, en este caso) orientada a la producción de ganancia se logra al costo de una miseria y un peligro sin precedente.

Si, como sugiere Diamond<sup>22</sup>, hubo un cambio histórico de enormes magnitudes con la domesticación, el tratamiento efectivo de los animales como esclavos y víctimas sacrificiales, como máquinas animadas a escala industrial, es sin duda un quiebre de similares proporciones. Se trata de la ruptura más radical hasta hoy con las formas de vida de las que dependemos, de la activa generación de un verdadero abismo ontológico. Los conceptos con que nos referimos tradicionalmente a la vida natural estallan por el aire ante el abismo abierto por la técnica. La idea de la domesticación solo comprende la realidad de las megaindustrias de productos animales (de animales como productores y productos) de un modo ambiguo y condicional. Toca el núcleo de verdad de los entornos de penetración maquinial en la medida en que “domesticación” comparte la raíz etimológica con “dominación”, pero dado que está también relacionada con “*domus*” (casa)<sup>23</sup>, es necesario considerar, cuando corresponda, las distancias simbólicas correspondientes. Las relaciones domésticas han permitido históricamente

20. Yuval Noah Harari, “Foreword”, en Paul Shapiro, *Clean Meat: How Growing Meat Without Animals Will Revolutionize Dinner and the World*.

21. Friedrich Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*.

22. Jared Diamond, *Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos 13.000 años*.

23. Cfr. Franz Broswimmer, *Ecocidio. Breve historia de la extinción en masa de las especies*. Trad.: F. Páez de la Cadena (Pamplona: Laetoli, 2005), 259, nota 23.

(aunque no han garantizado) desarrollar un vínculo en cierto modo recíproco que singulariza y abre la posibilidad de un reconocimiento que cabría llamar amoroso.

En cualquier caso, ya sea que subrayemos un aspecto o el otro de la domesticación, lo excluido en la colonización humana del planeta es la vida salvaje o silvestre. La "crianza" intensiva se ubica en un estatuto diferente, pues torna imposible cualquier semejanza, y derrumba las exigencias éticas. Lejos del equívoco del antropomorfismo (la atribución infundada o ideológica de rasgos humanos a otras especies), la eficiente crueldad automatizada se funda en lo que Frans De Waal llama "*antroponegación*"<sup>24</sup>. Esta se define como la negación *a priori* de rasgos humanos en otros animales, o de rasgos animales en el ser humano. Esta defensa es el expediente que el narcisismo humano pone en funcionamiento para eludir los autorreproches y conseguir la absolución por su indelegable responsabilidad en la muerte y el sufrimiento animal. Descartes, uno de los promotores de dicha argucia, lo escribió con toda claridad en su carta del 5 de febrero de 1649, en la que respondía a las objeciones del poeta y filósofo platonista Henry More sobre el trato dispensado a los animales que se derivaba de las tesis mecanicistas del autor del *Discurso del método*:

En aras de la brevedad, omito aquí las otras razones para negar el pensamiento a los animales. Tenga en cuenta que estoy hablando de pensamiento, y no de vida o sensación. No niego la vida a los animales, ya que la considero como algo que consiste simplemente en el calor del corazón; y ni siquiera niego la sensación, en cuanto depende de un órgano corporal. Así, mi opinión no es tanto cruel con los animales como indulgente con los seres humanos, al menos con aquellos que no son dados a las supersticiones de Pitágoras, ya que los absuelve de la sospecha de delito cuando comen o matan animales.<sup>25</sup>

La etología nos muestra desde hace décadas algo que solo la renegación podía impedirnos ver: que los vínculos amorosos, e incluso de amistad, existen en muchas especies animales. Jacques Lacan apenas concedió a los animales domésticos la participación en una esfera más allá del instinto, como efecto de un influjo ambivalente irradiado por los humanos, pero reflexionó sobre cómo el vínculo y el objeto amoroso rompen la serie de los equivalentes y se apartan de los objetos del mercadeo<sup>26</sup>. En la crianza con fines mercantiles cualquier víctima es igualmente sustituible, e igualmente insignificante. Nuestro pollo imaginado, y muy real, es un insumo explotado por el mero hecho de poder vivir y crecer. La relación en la que su existencia se configura no es la de la domesticación ni la del trabajo, sino la de la esclavitud y, al mismo tiempo, la de la víctima sacrificial, sometida a tratos crueles desde el nacimiento hasta la muerte (provocada).



24. Pueden encontrarse instructivos desarrollos de este concepto en: Frans De Waal, *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre* (Barcelona: Tusquets, 2006) "Apéndice A", y *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* (Barcelona: Tusquets, 2016).

25. René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. III, The Correspondence* (Great Britain: Cambridge University Press, 1991), 366. Traducción propia al castellano.

26. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 8. La transferencia (1960-1961)* (Buenos Aires: Paidós, 1991).

En los megamataderos de hoy, los cerdos, los pollos y las gallinas son máquinas productoras de carne, grasa, huevos, pelo, plumas, uñas y cuero. No “trabajan”, en el sentido de transformar la naturaleza externa a ellos siguiendo fines impuestos por el humano. En todo caso, el “trabajo” de estos animales evoca al *tripalium*, el instrumento de tortura del que proviene la noción misma de trabajo, y la naturaleza que sí se transforma a medida que crece es la del propio cuerpo del animal, que se limita a comer, orinar y defecar. Esta labor excedente es toda la actividad que se requiere de ellos, y se les impone de modo compulsivo: se trabaja para la hipertrofia, para la maximización de su metabolismo intervenido. Los animales conservan su vida psíquica, pero están forzados a llevar una vida desnaturalizada. Ni siquiera son aquí los trabajadores, sino el producto forzado a colaborar en su acabado.

El concepto de “cría” también es desajustado para describir el modo en que se desarrolla el animal que nos mira: se le añade el adjetivo “industrial”, o se habla directamente de producción a escala masiva e intensiva. La noción de “producción” ni siquiera refiere a los animales como individuos: es frecuente oír que se producen “kilos” de carne, o “litros” de leche, o “x unidades” de huevos, y no que se crían (o explotan) vacas, cerdos, gallinas<sup>27</sup>. Los cambios sociales y culturales dejan huellas en las transformaciones semánticas. Jason Hribal<sup>28</sup> afirma que la palabra *meat* significaba antiguamente una comida o la parte comestible de un alimento sólido, y que adquirió su actual significado (carne, sustancia) en el siglo XIX a partir de tres raíces etimológicas que condensan la representación de una comida compuesta fundamentalmente de carne, la idea de conseguir un beneficio monetario, y la noción de abastecer de algo a alguien. Más notable aún es cómo se diferencia de la palabra inglesa *flesh* (carne), porque en esta hay un componente activo: la persona debe matar al animal para subsistir. En cambio, con la formación de la palabra *meat*, el matar se sustraerá de la escena.

“El lenguaje usual es fiel, hasta en sus caprichos, a alguna realidad”, había escrito Freud<sup>29</sup> en un texto que ha hecho pensar sobre los chivos expiatorios. La ejecución animal es lo obsceno por definición en el mundo contemporáneo. La producción en masa saca de la vista el sistema de matanza y lo convierte en un negocio lucrativo que cambia radicalmente la dieta de todas las personas, sin importar la clase. Reflexionando sobre el proceso de “desanimalización” de los animales destinados al consumo humano, que lleva a concebirlos como cifras de productos que el cliente encuentra en la góndola del supermercado, Vinciane Despret concluye: “En suma, nuestras prácticas son prácticas de olvido”<sup>30</sup>. Como resultado de ellas, se elimina de la memoria todo lo que podría recordar al animal vivo.

Las condiciones de los animales industrializados son tan ajenas a las de la vida silvestre, que resulta inadmisible hablar de “vida” en el mismo sentido en uno y otro

27. Jason Hribal, *Los animales son parte de la clase trabajadora. Un desafío a la Historia del Trabajo, y otros ensayos* (Madrid: Ochodoscuatro Ediciones, 2016).

28. Ibíd.

29. Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires, Amorrortu, 2006), 105.

30. Vinciane Despret, *¿Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas?* (Buenos Aires: Cactus, 2018), 92.

caso. Los conceptos clásicos orientan la reflexión al respecto, pero no nos ofrecen una alternativa adecuada. La lengua griega enseña a distinguir la vida *biológica*, la zoé (*zwη*), de *bíos* (*bioς*), la vida *moral*, vida *buena* o vida *bella*. La primera es la que se puede predicar de cualquier animal en calidad de viviente<sup>31</sup>. Pero es evidente que su acuñación se produce sobre un fondo histórico esclavista en el que, en lo que concierne a los animales, predomina la vida silvestre, y, en todo caso, aunque de modo menos frecuente, el animal doméstico destinado al trabajo en enclave muy acotados. La noción de *bíos* (*bioς*) describe tradicionalmente la vida moral, no la vida “meramente animal”<sup>32</sup>, sino la de los ciudadanos: un modo o manera de vida caracterizados por la pretensión de autonomía. Dejemos por ahora sin problematizar el sentido de la frase “meramente animal”, y digamos que el concepto en cuestión se refiere a la vida que aspira a autogobernarse de quien se sabe libre.

Lo que queremos señalar para terminar es que, por más de una razón, los límites de ambas nociones se han vuelto difusos, y que las categorías se revelan hoy más que nunca como insuficientes. Resulta paradójico que mientras la etología y la psicología animal, entre otras ciencias recientes, nos ofrecen lecciones sobre la vida de muchas especies en estado silvestre que invitan a extender al menos en ciertos aspectos los alcances de la “vida moral” más allá de la humanidad, y mientras los Derechos de la Naturaleza son ampliados y reconocidos progresivamente al calor de la crisis ecológica, las megaindustrias normalizan a escalas gigantescas el trato más cruel jamás dispensado a enteras especies no-humanas (correlativo a la explotación y la miseria humanas que se siguen de su puesta en marcha), y nos llevan a cuestionar la validez del concepto de “zoé” al interior de su cadena de producción.

¿Qué “vida” es la vida de los millones de animales de los criaderos y mataderos contemporáneos? ¿Cómo llamar a esta siniestra forma de estar, alienada de toda relación con lo que hubiera debido ser su mundo? ¿Qué mundo le corresponde, si es que le corresponde alguno? El “mundo” evocado no es aquel *Kosmos* griego caracterizado por el orden, el arreglo y la armonía. Contraria a la limpieza que lo ligaba al *mundus* latino, libre de impurezas<sup>33</sup>, la opresiva cámara de cría realiza lo *in-mundo*. Se aleja también de la voz alemana *Welt*, que el idealismo concibió como el horizonte dentro del cual un fenómeno puede aparecer. Lo que se denominó el *Umwelt*, el medio ambiente o mundo perceptivo de los organismos en sus ámbitos naturales, está erradicado en las prisiones hiperproductivas: se transforma en un monótono rumor, en la pesadilla continua de un *déjà vu* metálico e implacable. El “animal” que, a juicio de Martin Heidegger, es “pobre de mundo, carece fundamentalmente de mundo”<sup>34</sup>, es un concepto que no tiene como correlato a ningún espécimen en libertad. En realidad, emerge como producto

31. Henry G. Liddel y Robert Scott. *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 759.

32. Ibíd., 316.

33. Peter G. W. Glare (ed), *Oxford Latin Dictionary – Second Edition* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 1258-1259.

34. Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad* (Madrid: Alianza, 2007), 262.

monstruoso de la lógica que erige estas instalaciones: es resultado de la técnica, que lo arranca de su ambiente, de sus modos de comunicación y de su historia.

¿Y qué “vida”? Expropiado de mundo, el animal es arrojado a una forma de vida inédita. Es difícil precisar si la idea de “nuda vida”, con que Giorgio Agamben<sup>35</sup>, a partir de una idea benjaminiana<sup>36</sup>, describe el horror del *Lager* como modelo de dominación extendido hacia nuestra contemporaneidad, es plenamente satisfactoria aquí. Porque, si bien dicha voz describe el despojo de las calificaciones y los atributos tradicionales de la vida, así como de los derechos de los individuos asociados con algún tipo de pertenencia, lo cierto es que, en su concepción al menos, parece limitada a conceptualizar la vejación de los humanos. Sin embargo, si tenemos en cuenta la problematización de los límites tajantes establecidos entre la humanidad y los otros animales (muchos capaces de formas sofisticadas de comunicación, de recordar a los muertos y de atravesar procesos de duelo, de identificar a sus congéneres y a los miembros de la propia familia, de mantener relaciones de amistad, de utilizar herramientas y de reconocerse en un espejo)<sup>37</sup>, o si atendemos al “enfoque de las capacidades”<sup>38</sup>, nada impide extender —*mutatis mutandis*— el alcance de la noción a otras especies. Después de todo, esta se liga a la condena a sufrimientos, a la imposición de privaciones y castigos, y a la persistencia agónica de un mínimo de energía vital sin voluntad, sin forma.

Puede resultar paradójico entonces que ese mínimo de energía vital sin voluntad ni forma pueda presentarse en los centros de hipertrofia denominados “granjas”, en los cuales los cuerpos cautivos no son reducidos por la extenuación y el hambre, sino aumentados por la sobrealimentación y la imposibilidad impuesta de realizar desplazamientos. Pero este añadido de crueldad tampoco afecta lo esencial en un concepto que nombra una vida entregada a la muerte y vencida por los tormentos. Las “granjas” que convierten en sésiles a los animales muestran por contraste que, en libertad, estos son mucho más que “mera vida”. Convertidas en máquinas productoras de carne, las víctimas sacrificiales en el altar del dinero ilustran monstruosamente la intuición agambeniana de que la noción de “nuda vida” no designa un estado inicial, sino lo que queda luego de la expropiación de sus predicados.

Recapitulando: también en el caso de los animales incubados en las industrias parece más ajustado hablar de un estado de no-muerte, y no tanto de “vida”, si esta supone cierta autonomía de movimientos, de interacción: en fin, un mundo. De lo que se trata en estos nuevos ámbitos es de una supervivencia corporal maníaca, que realiza el dualismo cuerpo-alma desarrollando monstruosamente el primero y aniquilando cualquier vestigio de la segunda. En los galpones de cría, el alimento, aunque de dudosa calidad, no escasea, sino que abunda. Los animales son medicados regularmente para

35. Giorgio Agamben. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Valencia: Pretextos, 1998).

36. Leland de la Durantaye, “Recuadro 1 > Bare life/nuda vida (it. la nuda vita; al. das bloße Leben)”, en Cassin, B., *Vocabulario de las filosofías occidentales: diccionario de los intraducibles* vol I (Ciudad de México: Siglo XXI, 2018), 110.

37. Cfr. Frans De Waal, *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* Trad.: A. García Leal. (Barcelona: Tusquets, 2016) y del mismo autor: *El último abrazo. Las emociones de los animales y lo que nos cuentan de nosotros*.

38. Martha C. Nussbaum, “Beyond ‘Compassion and Humanity’ Justice for Nonhuman Animals”, en Cass R. Sunstein and Martha C. Nussbaum (Ed.) *Animal Rights. Current Debates and New Directions* (Toronto: Oxford University Press, 2004), 298-324.

evitar infecciones que menguarían el aumento de su masa corporal o su *performance* productiva. Las temperaturas están reguladas artificialmente, y la luz jamás se apaga. El ciclo de vida es premeditadamente breve: ningún animal alcanza la vejez, puesto que es matado en su plenitud corporal. La industrialización del metabolismo fuerza a los animales a vivir y a estar, no sanos, sino artificialmente libres de ciertas enfermedades que reducen la calidad de un organismo como fuente del alimento humano, mientras se los condena a una existencia miserable: una *in-sistencia* maquinal y sin éxtasis, en la que la tortura es regla. Desde luego que este destino no es solo el de los pollos: también algunos mamíferos superiores son manipulados y administrados como materia orgánica, y ya no como seres vivos. Asistimos a un irónico fin de la metafísica: cualquier excedencia o “más allá” del cuerpo es aniquilado en nombre de la maximización productiva.

La realidad de las mega “granjas” toca los límites de los conceptos que nombraron por milenarios las formas de vida conocidas. La hipervivencia de las criaturas en el interior de estos artificiales úteros monstruosos hace que la clásica noción de “vida”, asociada en el griego antiguo a la heteronomía, pero emergente de un trasfondo silvestre inmemorial, resulte inadecuada, e incluso perimida. Atónitos ante la realidad histórica de los grandes mataderos, escribimos unas líneas más arriba “estado de no-muerte” como provisoria alternativa para denominar la duración de esos cuerpos desalmados (tratados y producidos como “sin alma”).

Es irónico que la vida de estos animales privados de cualquier vestigio de su *anima*, despojada de todo atributo que podría convertirla en deseable, nos sugiera un concepto que parece sacado de la “neo-lengua” de George Orwell<sup>39</sup>. La existencia normalizada de estos establecimientos despierta inquietudes, cuando no alarma y temores, sobre los cambios en las formas de la administración de lo vivo. No solo por las eventuales enfermedades masivas mortales que las gigantescas industrias, a cambio de agua limpia, grandes extensiones de tierra fértil y horas de trabajo humano, vierten de modo recurrente al globo, junto a sus abundantes desechos. El dominio ejercido allí sistemática y silenciosamente sobre los animales que tienen la desdicha de deleitar el paladar y la imaginación oral de tantos comensales reúne en sí la capacidad soberana de dar muerte y la racionalización disciplinaria del poder. La “producción animal” de gran escala ostenta un control casi absoluto sobre el proceso fisiológico en su conjunto. Como agravante, esto se hace para ponerlo al servicio del rendimiento económico, no para combatir la necesidad de los hambrientos (aunque de ser este último el caso, tampoco lo convertiría en algo necesario y legítimo). La denuncia de esta situación de tortura normalizada no se agota en la compasión, sino que exige autocrítica. Si la estatura moral de una sociedad se mide en relación con aquellos que están a su



<sup>39</sup>. George Orwell, 1984 (Santiago de Chile: Zig-zag, 2005).

merced, lo que hagamos (o dejemos de hacer) por los animales será un parámetro crucial para determinarla.

Mientras tanto, el antropocentrismo contemporáneo, con sus indiferentes y sus resignados, juega a negar la evidencia de que los rasgos más monstruosos del sistema productivo actual no dejan de contar al humano como recurso. No solo el trabajador informal que malvive 24 horas al día siendo explotado sin por ello jamás escapar de la miseria, sino cualquier humano evaluado por su utilidad podría mirar la duración de la nuda vida del animal de granja sintiendo que “*de te fabula narratur*”. Con su cruda lucidez, Nietzsche<sup>40</sup> había apuntado que la génesis de la moral puede observarse todavía en nuestro comportamiento con los animales: “[c]uando no entran en consideración provecho y prejuicio, tenemos un sentimiento de completa irresponsabilidad”. La relación con ellos está gobernada por lo que Nietzsche<sup>41</sup> llamaba “la crueldad de la irreflexión”. Los exterminamos sin remordimientos si causan prejuicio; los explotamos si resultan útiles; los cuidamos en el caso de que el provecho se derive de su cría, y hablamos solo entonces de “responsabilidad”. Podríamos decir, lacanianamente, que el trato dirigido a los animales es para Nietzsche una de las tantas cosas que en el mundo funcionan como espejos<sup>42</sup>. Con el neologismo “*d'hom mestique*”, Lacan<sup>43</sup> condensó las nociones de *homme* y *domestique*, e iluminó así no solo el origen sino el destino del humano, objeto por mano propia de los mismos vejámenes a los que somete soberanamente al animal del que es pariente<sup>44</sup>.

- 40.** Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, vol II (Madrid: Akal, 2007), 140.
- 41.** Ibíd.
- 42.** Cf. Jacques Lacan. *El Seminario. Libro 2. El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)*. (Buenos Aires: Paidós Ibérica, 1983), clase del 8 de diciembre de 1954.
- 43.** Jacques Lacan, *Psicoanálisis, Radiofonía y Televisión*, traducción y notas de Oscar Masotta y Orlando Gimeno-Grendi (Barcelona: Anagrama, 1993), 79.
- 44.** También Peter Sloterdijk provocó a la tradición humanista con sus reflexiones sobre la domesticación humana. Cfr. Peter Sloterdijk, “La domesticación del ser (Por una clarificación del claro)” y “Reglas para el parque humano (Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger)”, en Sloterdijk, P. *Si salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Trad.: J. Chamorro Mielke. (Madrid: Akal, 2001), 93-152 y 197-220.
- 45.** Hannah Arendt, *La condición humana* (1958) (Barcelona: Paidós, 1998).
- 46.** Tendencia denunciada también por Peter Sloterdijk, “Última salida: la indignación. Sobre la eliminación de los ciudadanos en las democracias”, en Peter Sloterdijk, *Fiscalidad voluntaria y responsabilidad ciudadana* (Madrid: Siruela, 2014), 90-101.

A las condiciones habituales de explotación que afectan de modo análogo a los humanos y a los otros animales se añaden las consecuencias negativas del sistema de producción y destrucción dominante. La vida humana bajo las restricciones impuestas durante los aislamientos abolió transitoriamente (con mayor o menor justificación en diferentes casos y momentos) algunas de las condiciones más estables de las que dependía la humanización: el acompañamiento a los enfermos y agonizantes, las despedidas a los muertos, el encuentro en el espacio público, el cultivo presencial de la amistad, la educación, la libre circulación, entre otros. Así se volvió repentinamente aún más frágil la frontera específica entre el animal doméstico y el humano. Esta situación podría anunciar una “nueva normalidad”. El mundo moderno que, en términos de Hannah Arendt<sup>45</sup>, sueña con la huida de la Tierra al Universo (y del mundo al Yo), no solo atenta contra la vida moral, eliminando progresivamente la ciudadanía<sup>46</sup>, sino que paralelamente, por la vía del ecocidio, se encamina a la derogación (acaso cabría decir: la *forclusión*) de la vida silvestre. El retorno periódico de lo reprimido salta a la vista.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Traducción realizada por A. Gimeno Cuspinera. Valencia: Pretextos, 1998.
- APOLODORO. *Biblioteca*. Traducción realizada por M. Rodríguez de Sepúlveda. Madrid: Gredos, 2008.
- ARENKT, HANNAH. *La condición humana* (1958). Traducción realizada por R. Gil. Barcelona: Paidós, 1998.
- AUDEN, WYSTAN HUGH. "Musée des Beaux Arts", *Hablar de poesía*, Julio 17, 2017. Disponible en: <https://hablardepoesia.com.ar/2017/07/07/auden-paisaje-con-caida-de-icaro/> (consultado el 10 de junio de 2022).
- BARRUTI, SOLEDAD, INTI BONOMO, RAFAEL COLOMBO, MARCOS FILARDI, GUILLERMO FOLGUERA, MARISTELLA SVAMPA, ENRIQUE VIALE. *10 mitos y verdades de las megafactorías de cerdo que buscan instalar en Argentina*. Argentina: Mónadanomada, 2020. Disponible en: [https://agenciatierraviva.com.ar/wp-content/uploads/2020/11/10\\_mitos\\_y\\_verdades\\_de\\_las\\_megafactorias\\_de\\_cerdos\\_monadanomada\\_antv.pdf](https://agenciatierraviva.com.ar/wp-content/uploads/2020/11/10_mitos_y_verdades_de_las_megafactorias_de_cerdos_monadanomada_antv.pdf)
- BARTHES, ROLAND. *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Traducción realizada por J. Sala-Sanahuja. Barcelona: Paidós, 1999.
- BORGES, JORGE LUIS. *Obras completas 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974.
- BROSWIMMER, FRANZ ECOCIDIO. *Breve historia de la extinción en masa de las especies*. Traducción realizada por F. Páez de la Cadena. Revisión de J. Ros. Pamplona: Laetoli, 2005.
- CASSIN, BARBARA (DIR). *Vocabulario de las filosofías occidentales: diccionario de los intraducibles*, vol 1. Coordinación general, Jaime Labastida; coordinadora del equipo de traducción María Natalia Prunes. — Ciudad de México: Siglo XXI Editores, Universidad Nacional Autónoma de México: Universidad Autónoma de Sinaloa: Universidad Anáhuac: Universidad Panamericana: Universidad Autónoma de Guadalajara, 2018.
- DASGUPTA, PARTHA. *The Economics of Biodiversity: The Dasgupta Review*. Londres: HM Treasury, 2021.
- DAVIS, MIKE. *The Monster at Our Door. The Global Threat of Avian Flu*. Nueva York: The New Press, 2005.
- DAVIS, MIKE. *The Monster Enters. Covid-19, Avian Flu and the Plagues of Capitalism*. Nueva York/Londres: OR Books, 2020.
- DE WAAL, FRANS. *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Traducción realizada por V. Casanova Fernández. Barcelona: Tusquets, 2006.
- DE WAAL, FRANS. *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* Traducción realizada por A. García Leal. Barcelona: Tusquets, 2016.
- DE WAAL, FRANS. *El último abrazo Las emociones de los animales y lo que nos cuentan de nosotros*. Traducción realizada por A. García Leal. Barcelona: Tusquets, 2019.
- DELUMEAU, JEAN. *El miedo en Occidente, siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*. Traducción realizada por M. Armiño. Madrid: Taurus, 1989.
- DESCARTES, RENÉ. *The Philosophical Writings of Descartes. Vol. III, The Correspondence*. Great Britain: Cambridge University Press, 1991.
- DESPRET, VINCIANE. *¿Qué dirían los animales si les hicieramos las preguntas correctas?*
- Traducción realizada por S. Puente. Buenos Aires: Cactus, 2018.
- DIAMOND, JARED. *Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos 13.000 años*. Traducción realizada por F. Chueca. Barcelona: Debolsillo, 2016.
- DRIVET, LEANDRO. "Edipo, la peste y la esfinge. Animal y humano en uno de los mitos constitutivos de nuestra subjetividad", en *Papeles del Centro de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales* 13, n.º 24 (Argentina: UNL, 2022), 6-14. Disponible en: <https://doi.org/10.14409/p.v13i24.11579> (consultado el 10 de junio de 2022).
- ENGELS, FRIEDRICH. *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (Publications Mia, 2019). Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/situacion/situacion.pdf>
- FREUD, SIGMUND. "Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico", en *Obras completas*, vol. xiv, 313-340. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), en *Obras completas*, vol. xviii, 63-135. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- GLARE, PETER G. W. (ed), *Oxford Latin Dictionary – Second Edition*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- HARARI, YUVAL N. "Foreword", en Shapiro, Paul. *Clean Meat: How Growing Meat Without Animals Will Revolutionize Dinner and the World*. Nueva York: Gallery Books, 2018.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*. Traducción realizada por A. Ciria. Madrid: Alianza, 2007.



- HIBRAL, JASON. *Los animales son parte de la clase trabajadora. Un desafío a la Historia del Trabajo, y otros ensayos*. Ochodoscuatro Ediciones, 2016.
- KARESH, WILLIAM B., ANDY DOBSON, JAMES O. LLOYD-SMITH, JUAN LUBROTH, MATTHEW A. DIXON, MALCOLM BENNETT, STEPHEN ALDRICH, TODD HARRINGTON, PIERRE FORMENTY, ELIZABETH H. LOH, CATHERINE C. MACHALABA, MATHEW JASON THOMAS, DAVID L HEYMANN. "Ecology of zoonoses: natural and unnatural histories", en *The Lancet* 380, n.º 9857 (2012): 1936-1945. Disponible en: [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(12\)61678-X](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(12)61678-X) (consultado el 7 de junio de 2022).
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 2. El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)*. Buenos Aires: Paidós Ibérica, 1983.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 8. La transferencia (1960-1961)*. Trad.: E. Berenguer. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1991.
- LACAN, JACQUES. *Psicoanálisis, Radiofonía y Televisión*. Traducción y notas de Oscar Masotta y Orlando Gimeno-Grendi. Barcelona: Anagrama, 1993.
- LIDDEL, HENRY G. y SCOTT, ROBERT. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- MORSE, STEPHEN, JONNA A.K. MAZET, MARK WOOLHOUSE, COLIN R. PARRISH, DENNIS CARROLL, WILLIAM B. KARESH, CARLOS ZAMBRANA-TORRELIO, IAN LIPKIN, PETER DASZAK. "Prediction and prevention of the next pandemic zoonosis". en *The Lancet* 380, n.º 9857 (2012): 1956-1965.
- Disponible en: [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(12\)61684-5](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(12)61684-5) (consultado el 7 de junio de 2022).
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Humano, demasiado humano*, vol II. Traducción realizada por A. Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2007.
- NUSSBAUM, MARTHA C. "Beyond 'Compassion and Humanity' Justice for Nonhuman Animals". En Cass R. Sunstein and Martha C. Nussbaum (Ed.) *Animal Rights. Current Debates and New Directions*. Toronto: Oxford University Press, 2004.
- ORWELL, GEORGE. 1984. Traducción realizada por A. Schmidt. Santiago de Chile: Zig-zag, 2005.
- OVIDIO NASÓN, PUBLIO. *Metamorfosis*. Traducción de A. Pérez Vega. Alicante: Cervantes Virtual, 1983.
- SLOTERDIJK, PETER. *Fiscalidad voluntaria y responsabilidad ciudadana*. Traducción realizada por I. Reguera. Madrid: Siruela, 2014.
- SLOTERDIJK, PETER. *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Traducción realizada por J. Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2001.
- SÓFOCLES. *Tragedias*. Traducción realizada por A. Alamillo. Madrid: Gredos, 1981.
- WALLACE, ROB. *Big Farms Make Big Flu. Dispatches on Infectious Disease, Agribusiness, and the Nature of Science*. Nueva York: Monthly review press, 2016.
- WILLIAM, CARLOS WILLIAMS. "Landscape with the Fall of Icarus", junio 10, 2022. Disponible en: <https://poets.org/poem/landscape-fall-icarus> (consultado el 10 de junio de 2022).