

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°38. Año 14. Abril 2022-Julio 2022. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 69-80.

Pandemia (y rebelión) en la granja. Reflexiones sobre la renegación de la afrenta biológica del narcisismo humano universal y sus implicancias ecológicas

Pandemic (and rebellion) on the farm. Reflections on the disavowal of the biological blow of universal human narcissism and its ecological implications

Leandro Drivet*

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Centro de Investigación en Filosofía Política y Epistemología (CIFPE), Facultad de Ciencias de la Educación (FCEdu), Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER), Argentina.

leandrodrivet@gmail.com

Resumen

El preacuerdo del gobierno argentino con el Estado chino para ampliar la producción de carne porcina a escala mega-industrial en medio de una pandemia ocasionada por una zoonosis constituye la motivación inmediata de este trabajo. El sistema de producción que problematizaremos obedece en primera instancia a intereses financieros, pero aquí reflexionaremos sobre uno de los presupuestos culturales de largo plazo que dan forma a la disposición humana actualmente dominante ante la naturaleza: la renegación (o desmentida) de ésta. Primero, expondremos el sentido del concepto freudiano de “afrenta narcisista”, y en particular de la afrenta biológica humana. Luego, mostraremos la relación sistemática de esa idea con la noción de “desmentida”. Explicaremos con ello un rasgo singular del presente atravesado por la pandemia, así como por otros “riesgos” de nuestras sociedades en colapso ecológico. A continuación, argumentaremos que una de las fuentes de legitimación de la renegación mencionada sigue siendo el relato teológico de la soberanía humana. Otro modelo de relación con la naturaleza, sintetizado por Nietzsche, nos permitirá reorientar la crítica de la ideología ecocida hacia los fundamentos teológicos y económico-políticos que obstaculizan nuestra imprescindible alfabetización biológica, y cierran el camino a las conceptualizaciones que apuntan a una justicia ecológica.

Palabras clave: Renegación; Narcisismo; Capitalismo; Psicoanálisis; Ecología.

Abstract

The pre-agreement of the Argentine government with the Chinese State to expand pork production on a mega-industrial scale in the midst of a pandemic caused by a zoonosis constitutes the immediate motivation for this work. The production system that we will problematize obeys in the first instance to financial interests, but here we will reflect on one of the long-term cultural assumptions that shape the currently dominant human disposition towards nature: the disavowal (or denial) of it. First, we will expose the meaning of the Freudian concept of “narcissistic affront”, and in particular of the human biological affront. Then, we will show the systematic relationship of this idea with the notion of “disavowal”. In this way, we will explain a unique feature of the present that has been traversed by the pandemic, as well as other “risks” of our societies in ecological collapse. Next, we will argue that one of the sources of legitimation of the aforementioned denial continues to be the theological account of human sovereignty. Another model of relationship with nature, synthesized by Nietzsche, will allow us to reorient the critique of ecocidal ideology towards the theological and economic-political foundations that hinder our essential biological literacy, and close the way to conceptualizations that point to ecological justice.

Key Words: Disavowal; Narcissism; Capitalism; Psychoanalysis; Ecology.

* Licenciado en Comunicación Social (FCEdu, UNER) y Doctor en Ciencias Sociales (FCS, UBA). Investigador Asistente del CONICET y Docente en la FCEdu, UNER. Es miembro del Centro de Investigación en Filosofía Política y Epistemología y del Centro de Investigaciones Sociales y Políticas, ambos pertenecientes a la FCEdu, UNER. Integra el Grupo responsable del equipo de investigación PISAC-COVID-19 (PER, PD) “Efectos del aislamiento social preventivo en el ejercicio del derecho a la salud en las infancias argentinas”, seleccionado por el FONCyT, y el Proyecto Novel “Ensayos e historiales. Versiones de la grafía de la identidad en el programa humanista de Michel de Montaigne y la praxis analítica de Sigmund Freud” (FCEdu, UNER). Código ORCID: 0000-0002-7247-2627

Pandemia (y rebelión) en la granja. Reflexiones sobre la renegación de la afrenta biológica del narcisismo humano universal y sus implicancias ecológicas

Introducción

En medio de una pandemia ocasionada por una zoonosis, el gobierno argentino firmó un preacuerdo con el Estado chino para ampliar a escala industrial la producción de carne porcina en establecimientos de cría intensiva. Esta información, difundida a través de la Cancillería argentina en julio de 2020, constituyó la motivación inmediata de este trabajo.

Más allá de las determinaciones económicas y financieras inmediatas de ese proyecto, nos interesa aquí abordar algunas determinaciones históricas y culturales de largo plazo que dan forma a la disposición humana actualmente dominante ante la naturaleza. Para comprender la índole de esta relación, bastará mencionar que el 1° de agosto se ha establecido como fecha aproximada en la cual la demanda anual de la humanidad sobre la naturaleza excede lo que la Tierra es capaz de renovar en un año. A partir de ese día, vivimos agotando las reservas que financian el crédito ecológico que consumimos hasta el 31 de diciembre. Nuestra relación con la naturaleza está lejos de caracterizarse como equilibrada y amigable. Asumiendo que es un resultado histórico, y no un destino inevitable, argumentaremos que, para sostener un nivel de extracción destructiva en aumento, que requeriría en la actualidad de un planeta un 50% más grande y rico para sostener a largo plazo nuestros niveles de consumo, uno de los mecanismos ideológicos cruciales puestos en funcionamiento es el de la renegación o desmentida, orientado a invisibilizar la naturaleza, incluida la nuestra. Postularemos que este borramiento sólo puede lograrse construyendo un narcisismo capaz de enorgullecerse de la prescindencia física.

Nuestro abordaje epistemológico y metodológico es reflexivo, y se sustenta en una metodología cualitativa basada en la

hermenéutica crítica. Más concretamente, el análisis opera mediante una interrogación permanente y recíproca entre ciertos discursos socio-políticos específicos de la actualidad (sobre los criaderos y mataderos de cerdos en Argentina) y el análisis de las fuentes de los ideogramas que los constituyen y los determinan, a partir de herramientas teóricas provenientes del psicoanálisis y la teoría social crítica.

Teniendo en cuenta el encuadre contextual y metodológico explicitado, organizaremos nuestra exposición de la siguiente forma: en la sección primera (1), expondremos el sentido del concepto freudiano de “afrenta narcisista”, y en particular de la afrenta biológica humana, y mostraremos la relación sistemática de esa idea con la noción de “renegación” y con la del “beneficio de la enfermedad”. Demostraremos por qué las categorías freudianas escogidas y vinculadas son comparativamente más poderosas para iluminar la situación específica que nos sirve de disparador de nuestro análisis (el proyecto de instalación de criaderos de cerdos en la Argentina) que los conceptos de la “Sociología del riesgo”.

En la segunda sección (2), desarrollamos una objeción al planteo freudiano tomado como punto de partida a los fines de proporcionarle la historicidad y los matices socioculturales de los que carece. Con aportes de la literatura, la filosofía y la antropología, y recuperando fragmentos clave del “texto sagrado”, argumentamos que una de las fuentes de legitimación de la renegación de la naturaleza sigue siendo el relato teológico de la soberanía humana, vuelto realidad histórica a partir de la primera modernidad. Esto se vuelve nítido cuando mostramos el acuerdo entre el mito religioso y la filosofía cartesiana en un punto vinculado estrechamente con el tema específico que nos motiva: la matanza de animales.

Finalmente (3), sostenemos que, en lugar

de rechazar *in toto* a la filosofía de Occidente, otro modelo de relación con la naturaleza puede reconstruirse siguiendo la pista de Darwin, Nietzsche y Freud. La revalorización de la corporalidad en la que ellos convergen nos da herramientas paradójicas reflexivamente los fundamentos teológicos y económico-políticos en los que se funda la desmentida de la naturaleza. Además, nos obliga a preguntarnos por el déficit en la formación biológica que nos afecta en general, y especialmente a quienes nos dedicamos a las ciencias sociales y humanas: déficit que, a nuestro juicio, es causa y consecuencia al mismo tiempo de los problemas que abordamos.

1. Sobre la relación histórica y dinámica entre los conceptos de “afrenta narcisista”, “renegación” y “beneficio de la enfermedad”, y su vigencia

En un trabajo escrito a fines de 1916, titulado “Una dificultad del psicoanálisis”, Sigmund Freud (1999)¹ plantea que el amor propio de la humanidad [*Eigenliebe der Menschheit*] recibió tres graves afrentas [*Kränkungen*] de la investigación científica. La primera, llamada “cosmológica”, es atribuida a Nicolás Copérnico, aunque haya sido enunciada antes por los pitagóricos. Es el astrónomo prusiano quien logra que el heliocentrismo se imponga a partir del siglo XVI. La teoría geocéntrica representa ingenuamente el testimonio de nuestros sentidos, pero si su refutación resulta penosa e irritante, y no sólo sorprendente, es porque toca el núcleo del narcisismo: “...la posición central de la Tierra era para él [para el hombre] una garantía de su papel dominante en el universo y le parecía que armonizaba bien con su inclinación a sentirse el amo de este mundo” (Freud, 1999: 132).

La segunda herida del narcisismo “universal”, que nos interesa especialmente aquí, es biológica. Citamos extensamente a Freud:

En el curso de su desarrollo cultural, el hombre se erigió en el amo de sus semejantes animales. Mas no conforme con este predominio, empezó a interponer un abismo entre ellos y su propio ser. Los declaró carentes de razón y se atribuyó a sí mismo un alma inmortal, pretendiendo un elevado linaje divino que le permitió desgarrar su lazo de comunidad con el mundo animal. Cosa

notable: esa arrogancia es ajena al niño pequeño, así como al primitivo y al hombre primordial. Es el resultado de un desarrollo presuntuoso más tardío. Al primitivo, en el estadio del totemismo, no le escandalizaba hacer remontar su linaje a un ancestro animal. El mito, que contiene el precipitado de aquella antigua mentalidad, atribuye figura animal a los dioses, y el arte de las primeras edades los plasma con cabeza de animal.

El niño no siente diferencia alguna entre su propio ser y el del animal; no le asombra que los animales piensen y hablen en los cuentos; desplaza sobre el perro o el caballo un afecto de angustia que corresponde al padre humano, y ello sin intención de rebajar al padre. Sólo de adulto se enajena del animal hasta el punto de insultar a los seres humanos con el nombre de un animal.

Todos sabemos que fueron los estudios de Charles Darwin, de sus colaboradores y precursores, los que hace poco más de medio siglo pusieron término a esa arrogancia. El hombre no es nada diverso del animal, no es mejor que él; ha surgido del reino animal y es pariente próximo de algunas especies, más lejano de otras. Sus posteriores adquisiciones no lo capacitaron para borrar la semejanza dada tanto en el edificio de su cuerpo como en sus disposiciones anímicas. Pues bien; esta es la segunda afrenta, la *biológica*, al narcisismo humano (Freud, 1999: 132-133).

Se imponen aquí dos observaciones, de las que nos ocuparemos en esta sección y en la próxima, respectivamente. La primera, llama la atención sobre el carácter aparente de la novedad de las heridas narcisistas, o, dicho de otro modo, sobre la importancia de la repetición para el aprendizaje. La segunda, pone en duda la pretendida universalidad del narcisismo que, a juicio de Freud, fuera herido por Darwin.

Comencemos por el primer punto. La narración de estas humillaciones narcisistas es presentada por Freud como el trabajoso acceso a la consciencia de un saber que ha golpeado las puertas en más de una oportunidad. Además, esas conquistas epistémicas nunca están definitivamente logradas: basta pensar en la actualidad del terraplanismo y del creacionismo. En el intervalo entre el “primer” arribo de la noticia lesiva para el narcisismo establecido, y su reconocimiento más o menos generalizado, ocurre una y otra vez la desmentida o renegación [*Verleugnung*] que hace posible la convivencia de ideas contrarias en un yo escindido. Esta

¹Citamos la edición de las Obras completas de Sigmund Freud editadas por Amorrortu. Controlamos la traducción castellana con el texto en alemán (Freud, 1966) y con la traducción inglesa (Freud, 1955).

operación defensiva permite la coexistencia psíquica de una percepción angustiante (un saber inconveniente que activamente se olvida) y de un recuerdo adulterado (construido de acuerdo a las necesidades narcisistas) en función del cual se vive. Este último no frustra una expectativa que el reconocimiento de la noticia incómoda sepultaría. El falso “recuerdo” complaciente se aviene mejor con la preciada autoimagen previa y los propios intereses que se verían afectados con la aceptación de la verdad. La desmentida se pone en marcha con el objetivo de apaciguar la angustia, para mantener incólume el orgullo o el beneficio amenazados, ya los fines de restaurar la coherencia del mundo interno y de las teorías que “explican” el externo. Lo decisivo es que, a partir del descubrimiento de este mecanismo defensivo, la ignorancia puede distinguirse del des-conocimiento. Esto es más importante aún si se considera que lo que se desmiente suele incluir los resultados del obrar propio, que se enmascaran como un vivenciar pasivo. Como enseña Edipo (o su lectura freudiana –Freud, 1991: 271-272–) lo que se llama “destino” es la realización del deseo inconsciente. Se trata aquí de un rehusarse a extraer las consecuencias del verdadero sentido de un saber que se posee, y que orienta nuestro hacer. Joseph P. Stern sintetizó el problema y reconoció su importancia tal vez mejor que nadie, pensando en el colaboracionismo silencioso del pueblo alemán con la Shoá: “...no querer saber significa siempre que se sabe lo suficiente para saber que no se quiere saber” (en Toker & Epelbaum de Weinstein, 1999: 180). En este punto radica un factor determinante para comprender el problema ante el cual estamos hoy. Es cierto que, como señala Mike Davis (2020), el panorama de desastres actual es inquietantemente similar al de las epidemias del siglo XVII o a la pandemia de 1918. Seguimos siendo testigos de la dependencia de la sociedad de personal de la salud en posiciones heroicas, de la falta de camas e insumos en los hospitales y centros de atención, la búsqueda de máscaras y la sospecha generalizada de que hay poderes ocultos en acción. La peste estuvo precedida, como en Atenas en el siglo V a.C., y en Europa en el siglo XX, por la devastación territorial y social. Entonces, debido a las guerras: hoy, por la ocupación y explotación desenfrenada de la naturaleza con fines comerciales. Sin embargo, esta vez el código genético del virus fue secuenciado en enero de 2020, a pocas semanas de haberse aislado. Se discute, en todo caso, si China encubrió los contagios cuando aparecieron

y durante cuánto tiempo. Es decir, que pese a todo lo que ignoramos, a diferencia del periodo comprendido entre la peste de Atenas narrada por Tucídides (1989) y hasta poco antes de la gripe de 1918, el signo distintivo de la actitud contemporánea ante la enfermedad masiva potencialmente mortal radica en la desmentida, y ya no tanto en la ignorancia². Lo que aparece entre medio es la medicina moderna, algunas vacunas, la identificación de los microorganismos patógenos, y la capacidad de distinguir la intoxicación y el contagio. La renegación no concierne sólo a una percepción de un problema particular, sino que afecta la capacidad de fundar la realidad humana y de construir memorias comunes. Desde una perspectiva psicoanalítica, la desmentida se vincula estrechamente a la alucinación (y, conceptualmente, al lacaniano “repudio” o “forclusión” [Verwerfung]), en la medida en que retira los *sentidos* (corporales y semióticos) de la realidad mundana: los aspectos de la realidad que contradicen nuestros prejuicios no se perciben, o pierden significación. Por ejemplo: sabemos que el calentamiento global es una realidad, que los hielos permanentes se están derritiendo, que la técnica de la fractura hidráulica (o *fracking*) contamina irreparablemente millones de litros de agua dulce, pero actuamos como si esto no fuera cierto, como si pudiéramos “progresar” sin ocuparnos del tema.

Veamos, para ilustrar el poder heurístico de esta constelación de conceptos, el ejemplo del comunicado del 6 de julio del Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto, a través del cual se nos informaba de un “memorándum de entendimiento” próximo a firmarse entre la Cancillería de nuestro país y el gobierno de la República Popular de China, que pondría en marcha en la Argentina un plan de producción a gran escala de carne porcina en megafactorías para abastecer a China. Esto, en medio de una pandemia ocasionada por un virus animal que “saltó” a los humanos, después de la pandemia de la “gripe A” (H1N1) en 2009 (un virus proveniente de los cerdos hacinados en megacriaderos), a meses de la peste porcina africana que mató o condenó a la muerte a 150

²La situación es más grave especialmente entre la élite que toma las decisiones y se beneficia de ellas. Los detentores de la razón cínica no necesitan escindir el yo para engañarse a sí mismos. Sobre los cínicos no depositamos en este artículo esperanzas de cambio motivado en la reflexión. En cambio, nos interesan más aquí los casos en los que la desmentida es necesaria para soportar la incongruencia. En ellos aún hay espacio simbólico para la transformación.

millones de cerdos (un tercio del total de la producción), y a medio siglo del virus de la diarrea epidémica porcina identificada en China en 1971 (Davis, 2005 y 2020). No es difícil comprender por qué el preacuerdo referido desencadenó en nuestro país una ola de indignación y rebeldía. La declaración titulada “No queremos transformarnos en una factoría de cerdos para China, ni en una fábrica de nuevas pandemias” (Barruti et al, 2020) abrió el debate. La crítica hecha pública en ese documento, que cosechó medio millón de adhesiones en pocas semanas, no logró detener definitivamente el proyecto, pero fue un puntapié clave para la organización cívica que lo cuestiona. La crítica prosiguió en un reciente libro que sistematiza las severas objeciones dirigidas a ese proyecto y otros similares (Barruti et al, 2020a).

Es destacable que en el memorándum de *entendimiento* mencionado no participaron el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, ni el Ministerio de Salud: señal para identificarlo *sobre-entendido* y renegado: aquello de lo que ambas partes se han *des-entendido* de mutuo acuerdo. Quienes pretenden aportar a la construcción de un sistema productivo con justicia ecológica, compatible con el cuidado de la biodiversidad a largo plazo y con un desarrollo equitativo, se encuentran en la posición del médico Tomás Stockmann, el héroe de *Un enemigo del pueblo* (Ibsen, 2007). Éste denuncia la complicidad del poder político con un negocio turístico a punto de inaugurarse, que pondría en riesgo la salud de la comunidad. Si intercambiamos el foco de infección presente en aquella obra, y sustituimos la ficción del balneario contaminado por la historia de los megacriaderos y mataderos de cerdos, el conflicto entre los intereses económicos (prometidos) y la salud pública se organiza de modo análogo. En la obra teatral, la desmentida, que aparece expresamente en la boca del inescrupuloso alcalde (hermano del médico) opera impidiendo con éxito relativo que la verdad se traduzca en fuerza práctica, y contribuye a volver seductores los intereses económicos en juego, que nosotros llamamos, con Freud, “beneficios de la enfermedad”. Un breve diálogo entre los hermanos muestra, a un nivel de consciencia y pre-consciencia, la dinámica de la desmentida:

ALCALDE — Francamente, insisto en que no puedo convencerme de que el peligro sea tan grave.

DOCTOR STOCKMANN. — Sí, Pedro; estás convencido, no cabe la menor duda. (...) lo entiendes muy bien, Pedro; pero no quieres confesarlo. Fuiste tú quien hizo construir el balneario y la conducción de agua donde están, y hoy te empeñas en no reconocer tu error: lo he comprendido en seguida (Ibsen, 2007, Acto II: 30).

Con el nombre de “beneficio de la enfermedad”, Freud (quien se identificaba con el héroe de Ibsen) se refería a las satisfacciones que un sujeto obtiene de la enfermedad, y que son inseparables tanto del desencadenamiento de ésta, como de su perpetuación. Esos beneficios se ofrecen como “recompensas” menesterosas respecto de lo que privan, pero son tan satisfactorias que a menudo llegan a preferirse, a expensas de la cura. Para decirlo de una forma intuitiva: son una especie de soborno que la “enfermedad” paga al enfermo para no ser erradicada, y que suele mantener conforme al paciente en el estado de dependencia en el que se encuentra. Se trata de una noción descubierta en la clínica, pero que aquí consideramos extensible a cuestiones culturales y económico-políticas. Un caso reciente sintetiza la alianza retórica entre desmentida y la exhibición de los beneficios de la enfermedad: en una declaración que se hizo pública, el canciller Felipe Solá, refiriéndose al preacuerdo con China, llamó a las potenciales “megafactorías” de cerdos “subproductos positivos” de la pandemia (Solá, 2020). Por el contrario: sabemos que las pandemias son el subproducto negativo de los hacinamientos de animales y del contacto humano estrecho con ellos, tanto si consideramos ese problema desde una perspectiva reciente, preocupada por las inminentes pandemias (Davis, 2005, Wallace, 2016), como si adoptamos la mirada más abarcativa de la historia de la humanidad en relación a la domesticación y la crianza de animales para consumo (Diamond, 2016). Además, si tenemos en cuenta la opinión de los especialistas (Davis, 2005, Wallace, 2016) parece improbable que la cría intensiva de animales encerrados redunde en beneficios económicos y financieros prometidos para economía local. Y resulta imposible de creer que estas empresas compensarán la contaminación de las aguas y el aire. A lo anterior se añaden las degradantes condiciones laborales y sanitarias de los trabajadores que suelen desempeñarse en esos establecimientos, así como de la población en general que habite en las proximidades de las instalaciones, la destrucción de la

biodiversidad de los ambientes que se destina(rá) n a monocultivos, y otros tantos problemas estructuralmente añadidos a la explotación y el saqueo de recursos (actividades subordinadas al capital financiero) especialmente en los países dependientes³. Esos costos no se integran y difícilmente podrían integrarse a la contabilidad de estas megaempresas: si no se externalizaran, es decir, si no se *renegaran* al interior de las planillas contables de sumas y saldos, la rentabilidad desaparecería, o disminuiría al punto de convertir la empresa en inviable en las actuales condiciones de producción del mercado mundial (lo señala la Encíclica *Laudato si'* en su artículo 195 –Francisco, 2015). En aras de la ganancia contable, se nos invita a fingir que tales costos no existen, hasta el punto en que no necesitamos fingir, porque nos hemos creído el engaño y participamos “sinceramente” del simulacro. El silencioso pacto de des-entendimiento civil sería, de producirse, el correlato necesario del memorándum de entendimiento entre la burocracia y el capital. En un sentido amplio, no parece exagerado afirmar que el “fetichismo de la mercancía” depende de la renegación.

El Estado cumple en esta dinámica funciones claves que son recordadas no sólo por perspectivas radicales. En la Encíclica *Laudato si'. Sobre el cuidado de la casa común*, de 2015, el Papa Francisco señaló la obligación del Estado en la defensa y la promoción del “bien común” (Francisco, 2015, art. 157), al tiempo que reconoció que, por falta de decisión política, las Cumbres mundiales sobre el ambiente no habían alcanzado objetivos globales suficientes (Francisco, 2015, art. 166). La perspectiva

³“Malos olores constantes, afectación de la calidad y cantidad de agua, ruidos molestos, propagación de plagas como moscas y roedores, deterioro del paisaje y proliferación de distintas enfermedades respiratorias, gastrointestinales y psíquicas: desde Europa hasta Estados Unidos y América Latina esos son los principales conflictos que se instalan junto con estos negocios” (Barruti et al. 2020a: 32). Y poco más adelante, la lista de problemas se amplía: “Entre otros, cabe señalar: contaminación del suelo, aire, agua, desaparición de los polinizadores; enfermedades crónicas no transmisibles asociadas a la exposición ambiental aguda y crónica a los agrotóxicos; concentración, extranjerización y conflictos por la tierra; desplazamientos de campesinos y pueblos originarios, éxodo rural y hacinamiento urbano; desplazamiento de otros cultivos; degradación de la calidad de la alimentación, deforestación y destrucción de selvas y humedales; aumento de las emisiones de gases responsables de la crisis climática; degradación de los suelos y desertificación; expansión de malezas resistentes y tolerantes; pérdida de biodiversidad, sequías e inundaciones son algunas de las principales consecuencias esperables ante el avance de este megaproyecto” (Barruti et al, 2020: 36).

religiosa se orienta hacia la “contemplación” y el “cuidado” contra la “depredación” (Francisco, 2020): por eso, si bien contempla en su crítica la creciente jurisprudencia orientada a disminuir los efectos contaminantes de los emprendimientos empresariales, agrega que “el marco político e institucional no existe sólo para evitar malas prácticas, sino también para alentar las mejores prácticas, para estimular la creatividad que busca nuevos caminos, para facilitar las iniciativas personales y colectivas” (Francisco, 2015, art. 177: 136). Por otro lado, el texto observa que la existencia de leyes para la protección del ambiente suele ser insuficientes a los efectos de evitar los daños ambientales que siguen produciéndose y que los Estados avalan con su silencio (Francisco, 2015, art. 142). Esto hace más necesario reclamar acuerdos internacionales que se cumplan (Francisco, 2015, art. 173). En suma: si bien los Estados no deberían des-entenderse del cuidado de la “casa común”, lo hacen. Por eso el Papa destaca el papel clave de la sociedad civil en la previsión, en la vigilancia de la aplicación de las normas, en el control de la corrupción, y en las “acciones de control operativo sobre los *efectos emergentes no deseados* de los procesos productivos, e intervención oportuna ante *riesgos inciertos o potenciales*” (Francisco, 2015, art. 177: 136. *Cursivas nuestras*).

Al utilizar el concepto de “efectos no deseados” y al aludir a los “riesgos inciertos”, Francisco se apropia de términos oriundos de la “Sociología del riesgo” que rivalizan con las nociones que proponemos. En efecto, nuestra hipótesis de un *no-querer-saber* ganando históricamente terreno a la ignorancia, y de los “beneficios de la enfermedad” instalándose como el horizonte de las expectativas normalizadas, es generalizable a todo un abanico de problemas económico-políticos que la “Sociología del riesgo” considera auto-producidos por la modernidad (Beck, 1998, Beck, Giddens & Lash, 1997). Con la ventaja de que las categorías freudianas de la “desmentida”, del “deseo” y del “beneficio de la enfermedad”, se ofrecen como conceptos candidatos para rivalizar con la idea ingenua o anti-psicoanalítica del *riesgo* entendido como “... efecto no deseado” (o “reflexividad no buscada”) (Drivet, 2013). ¿Tan seguros están de lo que se desea y lo que se busca? El “efecto colateral” que según los teóricos del riesgo “...se está convirtiendo en el motor de la historia social” (Beck, Giddens & Lash, 1997: 217) es en cierta medida, desde nuestra perspectiva, el resultado

del retorno de lo reprimido/desmentido y, en parte, consecuencia de los buscados y bien tolerados “beneficios de la enfermedad”. La asociación entre la desmentida y los beneficios de la enfermedad contribuye a explicar por qué, como se ha dicho, hoy parece más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo. Afortunadamente, quienes sospechan de las promesas que vienen de la mano de un plan de hacinamiento, inmovilización, tratamiento regular con antibióticos, engorde y matanza de miles de cerdos al año, están menos solos que el doctor Stockmann. Si la sociedad civil tendrá o no la fuerza suficiente para poner límites firmes, y establecer condiciones y garantías exigentes a la revalorización del capital en cualquiera de sus formas, es una incógnita que, en el caso de las megafactorías de carne, está por conocerse.

2. La falsa universalidad del narcisismo herido

Pasemos ahora a la segunda observación anunciada más arriba en relación a la reflexión de Freud sobre nuestro narcisismo. De la lectura de la extensa cita es legítimo derivar la duda acerca de la “universalidad” del narcisismo ofendido al que se refiere el psicoanalista. La narrativa homogénea de la relación humana con los animales no hace justicia con todas las culturas. El amor propio herido es, en todo caso, más precisamente, el de parte significativa de la *civilización occidental*, educada o modelada por el periodo antropocéntrico de la filosofía griega y, especialmente, por la religión monoteísta: estos son dos de las fuentes que explican la “arrogancia” occidental, ajena a niños, “hombres primordiales” y sociedades “primitivas”. Por cuestiones de espacio, nos concentraremos en la segunda, que ofrece, magnificado y convertido en dogma sagrado, el sesgo ideológico que nos interesa. Tal vez sea menos casual de lo que parecía al comienzo de nuestro trabajo que el “Culto” auspicio con rango ministerial (“Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto”) las relaciones económicas como las que el preacuerdo con China aspira a concretar.

Los fundamentos simbólicos del *abismo* ontológico abierto entre el humano y los otros animales (al que se refiere Freud), y de la relación jerárquica que los conecta, están bastante claros en *nuestros* mitos:

En el mismo comienzo del Génesis está escrito que Dios creó al hombre para confiarle el

dominio sobre los pájaros, los peces y los animales. Claro que el Génesis fue escrito por un hombre y no por un caballo. No hay seguridad alguna de que Dios haya confiado efectivamente al hombre el dominio de otros seres. Más bien parece que el hombre inventó a Dios para convertir en sagrado el dominio sobre la vaca y el caballo, que había usurpado. Sí, el derecho a matar un ciervo o una vaca es lo único en lo que la humanidad coincide fraternalmente, incluso en medio de las guerras más sangrientas (Kundera, 2011: 298).

Así comienza Milan Kundera la segunda parte de “La sonrisa de *Karenin*”, el último capítulo de *La insoportable levedad del ser*. Kundera sugiere allí que el dominio sobre los otros animales confiado al hombre por Dios podría entenderse como una mera *cesión* circunstancial de la administración de los mismos, sobre la cual habría que rendir cuentas en el futuro, y no como una entrega definitiva e incondicional de la propiedad.⁴ En cambio, es Descartes quien habría dado el paso decisivo que hizo del humano el dueño y señor de la naturaleza. Nos inclinamos a pensar que, en este punto, el relato bíblico y la historia del cristianismo tienen demasiado en su contra en lo referente a la construcción de la arrogancia humana (hecha “a imagen y semejanza” de Dios: cf. *Gn* 1,26) y el desprecio de *este* mundo y del cuerpo (con su filogénesis) como para tornar verosímiles las interpretaciones benevolentes sobre sus enseñanzas, y para radicar una esperanza seria sobre sus bases ideológicas (tal la propuesta del Papa Francisco, 2015). Sin dar mayores explicaciones, el Papa Francisco (2020) afirma que esa acusación contra el cristianismo constituye “[u]na interpretación distorsionada de los textos bíblicos sobre la creación...”. Argumentaremos de modo sintético, en cambio, que lo ineludible para comprender la relación social dominante con la naturaleza en nuestra cultura es advertir la *continuidad* entre el llamado a “dominar” la tierra (*Gn* 1,28) del mito religioso triunfante, y su traducción moderna y racionalista, tal como aparece en Descartes⁵. El proceso de racionalización progresiva de la

⁴El argumento ha sido alegado recientemente en la Encíclica *audatos*, en la cual el Papa Francisco (2015, art. 232: 175) aborda la crisis ecológica y destaca la importancia de cuidarla “casa común que Dios nos ha prestado”.

⁵Contrariamente, la ruptura con la teología y con la teocracia por la que Descartes merece nuestra gratitud tiene que ver con la crítica del “principio de autoridad”. Lamentablemente, esta crítica quedó a mitad de camino en lo que concierne a los problemas aquí tratados.

actividad social avanzó en la restricción del mundo de los hablantes al círculo de los técnicos (varones, adultos, propietarios, blancos, etc.). En este sentido, el lugar de la Reforma religiosa en el proceso del desencantamiento del mundo ha sido analizado de modo clásico por Max Weber (1997), y no hará falta desarrollarlo aquí.

La concepción de naturaleza que subyace a la modernidad filosófica está dominada por su aspecto cuantitativo. Con excepción de la “cantidad” (una de las “cualidades” de la materia en la tradición aristotélica), todas las cualidades de la materia fueron invisibilizadas o desmentidas. La descualificación de la materia, su conversión en algo enteramente inerte y pasivo, fue un prerequisite para concebirla como *recurso*. Descartes es un símbolo y un portavoz de su época. A partir del siglo XVII, conocer se equipara con *medir* y *calcular*, al servicio de la *predicción* y el *dominio*. En la sexta parte de su *Discurso del método* (Descartes, 1987), el filósofo racionalista asocia *conocer* con *poder*, y valora por sobre todo al conocimiento en función de su *utilidad*. El objetivo expreso del conocer que funda es convertirnos en “dueños y señores de la naturaleza” (Descartes, 1987: 45), lo cual es, a su juicio, deseable, porque nos permitiría no sólo gozar de los frutos de la tierra sino, sobre todo, conservar la salud sin debilitarnos con la vejez. En suma: el racionalismo cartesiano no impide que la humanidad *crisiana* siga considerándose “la especie elegida”, que se arroga el derecho de someter y servirse del resto de la “creación”. Para ello, la naturaleza pasa de ser un *todo viviente*, a considerarse un mecanismo: un banco contable de recursos. La descomposición de la naturaleza con miras a una forma de control técnico es posibilitada por la mecánica de Galileo (contemporáneo de Descartes) en el marco del surgimiento de las nuevas manufacturas, a su vez dependiente de la descomposición racional del proceso artesanal del trabajo. Es propio de la época moderna concebir la materia según propiedades mecánicas; la idea moderna de materia es a menudo una forma de mecanicismo (Ferrater Mora, 1958), y de un mecanicismo inadecuado para pensar la totalidad del cuerpo. Descartes concibe al cuerpo como una máquina siguiendo los modelos de su época: se refiere al corazón afirmando que es una bomba aspirante-impelente, y distingue a los humanos de los (otros) animales, porque considera a estos últimos *autómatas mecánicos* carentes de razón. De entre los vivos, sólo los humanos albergan un alma inmortal. De aquí que Kundera (2011: 300)

escriba que

existe sin duda cierta profunda coincidencia en que haya sido precisamente él [Descartes] quien negó definitivamente que los animales tuvieran alma: el hombre es el dueño y señor mientras que el animal, dice Descartes, es sólo un autómat, una máquina viviente, *machina animata*. Si el animal se queja no se trata de un quejido, es el chirrido de un mecanismo que funciona mal. Cuando chirría la rueda de un carro, no significa que el eje sufra, sino que no está engrasado. Del mismo modo hemos de entender el llanto de un animal y no entristecernos cuando en un laboratorio experimentan con un perro y lo trocean vivo.

Esa noción de la animalidad (sin *ánima*), de los animales como máquinas productoras (de carne, de leche, de huevos, principalmente) puede brindarnos una pista acerca de la genealogía del núcleo teológico del racionalismo. Descartes no sólo se ve conducido a demostrar racionalmente la idea de Dios (*Res infinita*) en la tercera y en la quinta de las *Meditaciones* para restablecer la confianza epistémica en el mundo que lo rodea (Descartes, 2011). Tiene también para ello motivaciones morales y políticas, menos advertidas. Es conocido el Descartes que con el “*cogito ergo sum*” desmonta la clave de la obediencia y funda el saber y el poder en la propia consciencia. Menos citado, en cambio, es el impulso cartesiano al antropocentrismo teológico implicado en el mismo movimiento filosófico. En una carta a Arnault Et Morus del 21 de febrero de 1649, Descartes escribe que su opinión “...no es tan cruel con respecto a los animales, comparada con lo piadosa que es respecto de los hombres, liberados de las supersticiones de los pitagóricos, pues los absuelve de la sospecha de cometer una falta cada vez que comen o matan animales” (en Le Breton, 1995: 76). Leyendo este pasaje, David Le Breton observa que Descartes justifica las disecciones y vivisecciones de animales que él mismo había realizado para comprender mejor «la máquina del cuerpo», y también justifica el hecho de que el hombre utilice servilmente a los animales. Éste es el tipo de angustia que, tanto la atribución exclusiva de la *Res cogitans* a los hombres, como la demostración de la existencia de Dios, permiten calmar. La epístola demuestra hasta qué punto Descartes es consciente de las consecuencias éticas de sus postulados, y del alivio que éstos aportan a la mala consciencia soberana, apoyada en la teología, que él apenas

traduce en términos racionalistas. En otras palabras: la tesis que maquiniza a los animales le permite a la modernidad expiar “racionalmente” una culpa trágica: la de saber (consciente o inconscientemente) que debemos matar para vivir, aun cuando nos privemos de matar por el mero goce de hacerlo, sin miramiento alguno por la utilidad (Drivet, 2012; 2020). Esa “solución” cartesiana a la certeza humana del sabernos criminales calará hondo, al punto de considerarse durante siglos un principio indiscutible. El caso es que, durante la primera modernidad, el mito de la creación que arrojaba a la criatura elegida a dominar la tierra, se racionaliza y se convierte –comienza a convertirse– en realidad histórica.

Las reflexiones cartesianas expresadas por correspondencia se pueden leer paralelamente con el fragmento ya referido del Génesis, como si se trataran de dos versiones del mismo mito, dos respuestas arbitrarias o fantásticas a la misma angustia: la angustia del haber dado muerte. Claude Lévi-Strauss (2014: 183-184) facilita esta comparación:

No es de extrañar que matar seres vivos para alimentarse plantee a los humanos, sean conscientes o no, un problema filosófico que todas las sociedades han intentado resolver. El Antiguo Testamento hace de eso una consecuencia indirecta de la caída. En el Jardín del Edén, Adán y Eva se nutrían con frutas y semillas (Génesis I, 29). Recién a partir de Noé, el hombre se hizo carnívoro (IX, 3). Es significativo que esa ruptura entre el género humano y los demás animales anteceda inmediatamente la historia de la Torre de Babel, es decir, la separación de los hombres entre sí, como si fuera la consecuencia o un caso particular de la otra.

Kundera dirá que la relación del humano con los otros animales debe ser el criterio a partir del cual se mida la estatura moral de la civilización. La debacle fundamental del hombre, asegura el narrador, se deriva de su despiadada relación con aquellos que están a su merced. Para ilustrar la magnitud de la violencia que denuncia, Kundera contrasta la crianza de animales en pequeños establecimientos con la que tiene sitio en las grandes instalaciones. Teresa, la protagonista de la novela, mira pastar a las vacas en el prado: quisiera ponerles nombre a todas, pero no puede, porque son demasiadas. Tenían nombre hace cuarenta años, recuerda (en 1984); ya no, desde que viven hacinadas en los establos diminutos de una gigantesca cooperativa en la que fueron

transformadas en *machina eanimatae*: “El mundo –sentencia Kundera, ante ese escenario tan actual– le ha dado la razón a Descartes” (Kundera, 2011: 300).

Uno no puede sino pensar que esta reflexión está asociada a un personaje que mira pastar a las vacas en el prado de una cooperativa. ¿Qué decir ante un recinto enteramente artificial, perteneciente a gobiernos o grandes capitales, en el que malviven trabajadores humanos y miles de animales hacinados e inmovilizados en diminutas jaulas, desarrollando cuerpos enfermos y multiplicando microorganismos patógenos, progresivamente resistentes a los fármacos disponibles y potencialmente transmisibles entre especies? Se trata de la ruptura más radical hasta hoy con las formas de vida de las que dependemos, de la construcción de un abismo que rompe incluso con toda idea de “domesticación”. Puesto que, como nos recuerda Florencia Abadi (2018) en su ensayo sobre el narcisismo, volviendo sobre el encuentro del zorro con el Principito, la domesticación supone la construcción de un lazo. En el otro extremo de la amistad cultivada entre zorro y príncipe, en los megamataderos de hoy los cerdos son máquinas indiferenciadas de producción de carne y grasa.

3. Conclusiones: crítica del culpable analfabetismo biológico

Ante esa espeluznante cara de la humanidad que, en lugar de reconocer, desconoce para dominar y matar sin remordimiento ni límite, y mientras acaricia a su perra agonizante, la protagonista de la novela de Kundera (2011: 303) asocia otra imagen:

Nietzsche sale de su hotel en Turín. Ve frente a él a un caballo y al cochero que lo castiga con el látigo. Nietzsche va hacia el caballo y, ante los ojos del cochero, se abraza a su cuello y llora.

Esto sucedió en 1889, cuando Nietzsche se había alejado ya de la gente. Dicho de otro modo: fue precisamente entonces cuando apareció su enfermedad mental. Pero precisamente por eso me parece que su gesto tiene un sentido más amplio. Nietzsche fue a pedirle disculpas al caballo por Descartes. Su locura (es decir, la ruptura con la humanidad) empieza en el momento en que llora por el caballo.

Y ése es el Nietzsche al que yo quiero, igual que quiero a Teresa, sobre cuyas rodillas descansa la cabeza de un perro mortalmente enfermo. Los veo a los dos juntos: ambos se apartan de la carretera por la que la humanidad, “dueña y señora de la naturaleza”, marcha hacia adelante.

Pese a que Kundera carga exclusivamente las espaldas de Descartes, no puede ser casual que la contrafigura de la subjetividad soberana esté condensada en un episodio biográfico del autor de *El anticristo*. Es Nietzsche quien expresa en *La ciencia jovial* que “Los animales de sacrificio piensan acerca del sacrificio y la víctima de modo diferente al de los espectadores: pero desde siempre no se les ha dejado decir nada” (Nietzsche, 2001: 254). El estrechamiento de la comunidad de diálogo al mundo de algunos sapiens (y ni siquiera de los antropoides en general, como el término “antropoceno” sugiere) no se vería conmovido significativamente sino hasta que la crisis ecológica resquebrajara la gigantesca desmentida de los lazos de interdependencia con todas las formas vivientes. La cosmovisión sapiens-céntrica (de claro sesgo patriarcal) y mecanicista que hizo posible considerar *racional* el tratamiento de la naturaleza (incluido el hombre) como un *recurso*, y por lo tanto como materia disponible para la explotación, comenzó a agrietarse definitivamente hace alrededor de medio siglo. Los balances de sumas y saldos con que se computan las catástrofes ambientales des-conocen todo aquello que no es ni puede ser un capital, porque no todo es amortizable o reemplazable: la Tierra, por ejemplo. Al menos hasta el momento. Y en el caso de que la migración a otro astro fuera posible, permanecería vigente la cuestión acerca de la corrección normativa de los actos que convirtieron en inviable a este planeta, y que si no son detenidos devorarán cualquier otro.

La pregunta que reabren Darwin, Nietzsche y Freud, contra Descartes y la moral occidental y cristiana que lo precede y lo prosigue, es acerca de los criterios que deben orientar las pretensiones de una justicia ecológica, y sobre los obstáculos que esa meta enfrenta. La desmentida biológica es, creemos, uno de esos obstáculos. La pequeña contribución a la que aspiramos aquí para concluir consiste en señalar que el eje que conecta a los pensadores de ese otro Occidente es la revalorización del cuerpo, aún inacabada. Con sus límites y aspectos sombríos, que no deben a

su vez re-negarse, el pensamiento de Nietzsche es una fuente que ofrece posibilidades para recrear un materialismo capaz de tratar a la naturaleza (de la que formamos parte) como si fuera algo más que un depósito de recursos entregados a la voluntad humana. El Nietzsche tardío se pregunta con laconismo “...si la filosofía no ha sido hasta el momento, en general, más que una interpretación y un *malentendido del cuerpo*” (Nietzsche, 2001:64). Esta crítica está lejos de ser marginal en su pensamiento (Jara, 1998). Peter Sloterdijk (2000) afirma que el desenmascaramiento del cristianismo como un movimiento del resentimiento es nada en la obra nietzscheana si se lo compara con el descubrimiento de la corporalidad del pensamiento. Y el redescubrimiento de la corporalidad nos conecta con la desmentida de la naturaleza. ¿No somos nosotros víctimas y responsables de un alarmante y culpable analfabetismo biológico? Que la biología suela asociarse erróneamente al determinismo simple, a una forma torpe de mecanicismo, como contracara de la tesis de la “excepción humana” (Schaeffer, 2009), especialmente por parte de discursos que provienen de las ciencias sociales y las humanidades, ya no puede considerarse mera e inocente ignorancia: es una prueba de esa profunda desmentida que es causa y consecuencia de los problemas que abordamos. Se repiten aún entre nosotros, de mil maneras y con sofisticados discursos, los mismos presupuestos tajantes y absolutos que eximen de pensar: “los animales tienen instintos, nosotros, en cambio, razón, pulsiones”; “los humanos actuamos (*praxis*), los animales se comportan (*behavior*)”; “los animales reaccionan, nosotros respondemos”; etc. La salida a este maniqueísmo no puede ser tampoco la renegación de la singularidad del lenguaje humano, y de su asombrosa capacidad para abrir mundos (visibles e invisibles). Las diferencias entre especies existen, así como las semejanzas (De Waal, 2006 y 2016), pero el estatuto de una justa comparación no debe abandonarse a simplificaciones brutales que se explican fundamentalmente como pretendidas legitimaciones de la depredación.

Como miembros de las tradiciones culturales a las que pertenecemos, y especialmente como partes de la comunidad de las ciencias sociales y del humanismo, debemos trabajar para tender puentes con las ciencias naturales (en particular con la Biología) que eviten la consolidación de “dos culturas”⁶(Snow,

⁶Adapto y utilizo para mis fines la tesis de C. P. Snow, quien en su *Rede Lecture* de 1959 advertía la consolidación de dos culturas recíprocamente ignorantes una de la otra al interior de la sociedad: la cultura literaria y la científica.

1959) progresivamente separadas una de otra a fuerza de ignorancia recíproca. De Darwin y la corriente del pensamiento que fundó podríamos (re)aprender con placer y utilidad lo que una zoonosis enseña hoy con impiedad: el parentesco que nos conecta a diferentes formas de vida, las similitudes entre especies, y la interdependencia de la amplia comunidad de mortales a la que pertenecemos. Ni la historia de la humanidad, ni las determinaciones de las enfermedades masivas mortales, se entienden con independencia de una historia de largo plazo que incorpore la dimensión del cuerpo, de la geografía y de nuestra relación con los otros animales (Diamond, 2016). Esos aprendizajes podrían acercarnos a la pregunta del propio Darwin (2004) acerca de los criterios de semejanza más allá de nuestra especie, para fundar una ética que abarque a todos los seres vivientes. Para incredulidad del sapiens-andro-centrismo vigente, los humanos no somos sólo víctimas receptoras de las zoonosis que ahora se convierten en pesadilla, sino también peligrosos propagadores de microorganismos letales para otras especies (Negrey et al, 2019). Aún más: por razones históricas (esto es: modificables) somos el agente y el huésped del patógeno más mortal para la biodiversidad global: el capital (la religión del dinero, al decir de Benjamin (1991). Éste ocupa el verdadero centro en el que algunos humanos creen ver, desgraciados Narcisos, su propia imagen idealizada. El largo camino que tenemos por delante para salir de esta enfermedad parasitaria (universal) sistemáticamente endulzada con la seducción de los “beneficios” (privados) requiere del aprendizaje de amplios saberes que han sido históricamente desmentidos, y de la crítica (teórica y práctica) de innumerables prejuicios profundamente arraigados.

Referencias bibliográficas

ABADI, F. (2018). *El sacrificio de Narciso*. Lugar editorial: Hecho Atómico ediciones.

AAVV. (2020). No queremos transformarnos en una factoría de cerdos para China, ni en una fábrica de nuevas pandemias. <http://accionesbiodiversidad.org/archivos/305>

BARRUTI, S., BONOMO, I., COLOMBO, R., FILARDI, M., FOLGUERA, G., SVAMPA, M., VIALE, E. (2020a). 10 MITOS Y VERDADES DE LAS MEGAFABRILAS DE CERDO que buscan instalar en Argentina. Mónadanomada. https://drive.google.com/file/d/1VX-hjkTEXu8U_EIEU3-WFHIVmF1oG/view

BECK, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.

BECK, U., GIDDENS, A. & LASH, S. (1997). *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social mundial*. Madrid: Alianza.

BENJAMIN, W. (1991). *Kapitalismus als Religion*. En W. Benjamin. *Gesammelte Schriften*, vol. VI. (págs. 100-103). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

DARWIN, C. (2004). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Moore y A. Desmond (eds). NY, Penguin.

DAVIS, M. (2005). *The Monster at Our Door. The Global Threat of Avian Flu*. New York: The New Press.

_____ (2020). *The Monster Enters. Covid-19, Avian Flu and the Plagues of Capitalism*. New York/London: OR Books.

DE WAAL, F. (2006). *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Tusquets.

_____ (2016). *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* Barcelona: Tusquets.

DESCARTES, R. (1987). *Discurso del método. Dióptrica, Meteoros y Geometría*. Madrid: Alfaguara.

_____ (2011). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza.

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

DRIVET, L. (2012) “La tragedia del nacimiento. Culpa y redención del humano”. Publicación en las Memorias de “VI jornadas Internacionales Nietzsche y II Jornadas Internacionales Derrida. Cuestiones biopolíticas: vida, sobrevivencia, muerte” (pp. 103-113), realizadas del 18 al 20 de octubre de 2012 en la ciudad de Buenos Aires. Compilado por Mónica B. Cragnolini y Noelia Billi.

_____ (2013) “Nietzsche, Freud y la sociedad del riesgo. Reflexividad, cuerpo e inconsciente”. *Revista Reflexiones*, 92 (2): pp. 141-153. Disponible en: http://www.reflexiones.fcs.ucr.ac.cr/images/edicion_92_2_A/11-DRIVET.pdf

_____ (2020) “Sobre la muerte que damos. Materialismo, humanismo y violencia”. *RELACES* N° 32, Año 12, pp. 11-23. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/9/8>

El libro del pueblo de Dios. La Biblia. (1992). Buenos Aires: Ediciones Paulinas.

FERRATER MORA, F. (1958). *Diccionario de Filosofía*, 1958. Buenos Aires: Sudamericana.

FREUD, S. (1955). “A Difficulty in the Path of Psycho-Analysis”. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XVII (1917-1919): An Infantile Neurosis and*

- Other Works (págs. 135-144). London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis.
- _____ (1966). Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. Gesammelte Werke. Zwölfter Band. Werke aus den Jahren 1917-1920 (págs. 3-12). Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- _____ (1991) *La interpretación de los sueños [1900]*. En S. Freud, Obras Completas, Tomo IV. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1999). *Una dificultad del psicoanálisis [1917]*. En S. Freud, Obras Completas, Tomo XVII (págs. 125-136). Buenos Aires: Amorrortu.
- IBSEN, H. (2007). *Un enemigo del pueblo*. Buenos Aires: Losada.
- JARA, J. (1998). *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Anthropos y Universidad de Valparaíso.
- KUNDERA, M. (2011). *La insoportable levedad del ser*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- LE BRETON, D. (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2014). *Somos todos caníbales*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- JACOB D. NEGREY, RACHNA B. REDDY, ERIK J. SCULLY, SARAH PHILLIPS-GARCIA, LEAH A. OWENS, KEVIN E. LANGERGRABER, JOHN C. MITANI, MELISSA EMERY THOMPSON, RICHARD W. WRANGHAM, MARTIN N. MULLER, EMILY OTALI, ZARIN MACHANDA, DAVID HYEROBA, KRISTINE A. GRINDLE, TRESSA E. PAPPAS, ANN C. PALMENBERG, JAMES E. GERN & TONY L. GOLDBERG (2019). "Simultaneous outbreaks of respiratory disease in wild chimpanzees caused by distinct viruses of human origin". *Emerging Microbes & Infections*, 8:1, páginas 139-149. DOI: [10.1080/22221751.2018.1563456](https://doi.org/10.1080/22221751.2018.1563456)
- NIETZSCHE, F. (2001). *La ciencia jovial [La gaya scienza]*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- PAPA FRANCISCO (2015). Laudato si'. Sobre el cuidado de la casa común. http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- _____ (2020) Catequesis - "Curar el mundo": 7. Cuidado de la casa común y actitud contemplativa. AUDIENCIA GENERAL. Patio de San Dámaso. Miércoles, 16 de septiembre. https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2020/documents/papa-francesco_20200916_udienza-generale.html
- SCHAEFFER, J. M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: FCE.
- SLOTTERDIJK, P. (2000). *El pensador en escena*. Valencia: Pre-textos.
- SNOW, C. P. (1959). *The two cultures and the scientific revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SOLÁ, F. (2020). Video disponible en el Facebook de *Malcomidos*: <https://www.facebook.com/watch/?v=807775213293096>. Consultado el 04/02/2020.
- TOKER, E. & EPELBAUM DE WEINSTEIN, A. (1999). *Seis millones de veces uno. El Holocausto*. Ministerio del Interior, Argentina.
- TUCÍDIDES (1989). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Madrid: Alianza.
- WALLACE, R. (2016). *Big Farms Make Big Flu. Dispatches on Infectious Disease, Agribusiness, and the Nature of Science*. New York: Monthlyreviewpress.
- WEBER, M. (1997). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: FCE.

Citado. DRIVET, Leandro (2022) "Pandemia (y rebelión) en la granja. Reflexiones sobre la renegación de la afrenta biológica del narcisismo humano universal y sus implicancias ecológicas" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°38. Año 14. Abril 2022-Julio 2022. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 69-80. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/38>

Plazos. Recibido: 06/02/2021. Aceptado: 19/10/2021