

Humanización inhumana. El hombre, la bestia y el asesino

INHUMAN HUMANIZATION: THE MAN, THE BEAST AND THE MURDERER

Ricardo Quiroz-Rodríguez*

Resumen: Se analizan las causas y visiones biocientíficas, psicosociales y antropofilosóficas de la alteración al medio y la vida misma del planeta por la mano humana. Se estudian aspectos clave del impacto, absorción y desontologización de lo no-humano por el medio-humano en tópicos como el consumo, la identidad social y la civilización. El alcance de la investigación radica en proponer una visión ontófaga del hombre actual para explicar su crueldad en el actuar, que se ha encaminado a una forma de vida inhumana.

Palabras clave: filosofía y ética; comportamiento; especie humana; sistema social; civilización

Abstract: The article focuses on analyzing the bio-scientific, psycho-social and anthropo-philosophical causes and visions of the alteration of the environment and the life itself of the planet by human hands. This analysis is developed through key aspects in the study of the impact, absorption and desontologization of the non-human by the human environment on topics such as consumption, social identity and civilization. The scope of the research lies in proposing an ontophagous vision of modern man, to explain the cruelty in the actions of humanity, which has headed towards an inhuman way of life.

Keywords: philosophy and ethics; behavior; human beings; social systems; civilization

* Universidad Autónoma del Estado de México, México
Correo-e: itaka_sab@hotmail.com
Recibido: 27 de marzo de 2023
Aprobado: 25 de octubre de 2024



Dicen que de todos los animales de la creación,
el hombre es el único que bebe sin tener sed,
come sin tener hambre
y habla sin tener nada que decir.¹

En los estudios eruditos la sabiduría popular poco tiene de relevante, no obstante, se descubre un problema escasamente analizado en nuestra época tras el epígrafe de este texto: la humanización inhumana, entendida a partir de ahora como el proceso de acoplamiento y apropiamiento de la realidad a la adaptación racional-bioexistente del ser civilizado. La razón se devela por sí misma, pues la diferenciación desmedida de la especie a lo largo de la historia ha fracturado el ambiente natural entre las formas de vida del planeta, alterando el entorno debido al impacto del desarrollo humano. A fin de comprender cómo la humanización ha sido un proceso de rectificación cruel para el ecosistema de la vida no humana es necesario describir tres imágenes capitales por medio de las cuales el ser civilizado ha evolucionado dañinamente del ‘hombre biológico’ a la ‘bestia inhumana’, y de esta al asesino ‘bioexistente’ del medio. El objetivo fundamental de este análisis es comprender ampliamente la particularidad que nos vuelve seres humanizantes con el entorno, y descifrar con ello el *modus operandi* del *Homo Sapiens*, por el que dicha supremacía de género ha llevado a la disgregación y reposicionamiento de los otros 8.7 millones de especies existentes en el mundo, algo sin potestad de realidad.

Con la intención de dimensionar la relevancia del acto humano es necesario distinguir entre la humanidad biológica, social y cultural, y así poder analizar las imágenes antropológicas del hombre, la bestia, y el asesino que han imperado de modo perturbador a lo largo de la historia de

la especiación. Para cumplir estos fines con claridad, dividimos el presente trabajo en tres tópicos, la humanidad con respecto a la figura de la naturaleza, la bestialidad y el asesinato.

EL HOMBRE

Desde comienzos de la segunda mitad del siglo XIX, Darwin daba por sentado que los procesos de territorialización de las especies implicaban una relación simbiótica con el medio circundante que posibilitaba el desarrollo y la reproducción de la vida;² sin embargo, en la década de los años cincuenta del siglo pasado este proceso de evolución se deformó drásticamente en una selección articulada, cuya consecuencia inmediata fue la domesticación masiva para consumo, el cautiverio animal desmedido y el asesinato grotesco de especies con fines capitalistas.

El interés de nuestra época en la defensa de los no humanos ha sido desarrollado principalmente por Val Plumwood, Peter Singer, Carol J. Adams, John Gray y Ludwig Schmidt. El argumento del abuso semántico de lo humano a lo largo del tiempo ha propiciado que autoras como Angelica Velasco Sesma en *La ética animal. ¿Una cuestión feminista?* (2017) rectifiquen la lectura evolutiva del animal mediante un ecosistema ético basado en la desontologización de la carne.³

2 Véase el capítulo 4 de *El origen de las especies* (2008), “La selección natural o la supervivencia de los más aptos”, sobre el principio de divergencia y su relación con la acumulación de variaciones y las condiciones del territorio en la economía de la naturaleza.

3 Al respecto, Plumwood, Adams, Velasco y Waibingler siguen la misma tendencia epistemológica al redefinir el ámbito utilitarista del ser del animal; no obstante, la práctica masiva del cautiverio tuvo su auge a partir de 1874 con el surgimiento de la cerca de metal, que redefinió los procesos ontológicos del animal de consumo como propiamente humano (Flórez-Malagón, 2008). Al igual que la diferencia cultural entre territorios, la creciente desproporción natural entre animal y hombre se ha justificado al identificar el proceso del consumo de la carne como un acto de ‘crisis identitaria’ en las culturas post industriales (Wilson, 1991). Para el caso de oriente, el concepto de carne se ha definido en

1 Frase recuperada del álbum *Finisterra*, de la banda española Mägo de Oz, grabado en 2000, atribuida tanto a John Steinbeck como a Mark Twain. Se podría pensar que las expresiones populares carecen de importancia para la ciencia, sin embargo, baste recordar las reflexiones de Samuel Rogers en *Human Life: A Poem* (1819).

Este remedio contrasocial emerge de la necesidad de redefinir lo humano como propiamente integrante de un mundo. A pesar de los esfuerzos, la capitalización del animal ha triunfado bajo la premisa etológica de que “la forma más eficaz de garantizar que los humanos no se preocupen por la vida de los animales es transformar a los sujetos no humanos en objetos no humanos” (Donovan y Adams, 2007: 23).

Si buscamos los antecedentes de este utilitarismo ontológico de lo no humano llevado a la creciente economía del consumo nos encontramos con que fue Edward O. Price (1984) quien develó de manera científica tal abuso contra los animales mediante la utilidad biológica con la cual han sido provistos para su proceso alimenticio. De ahí que, para el investigador, domesticar significa que “los animales se adaptan al hombre y al medio ambiente cautivo” (Price, 1884:60) [La traducción es mía]. Actualmente, esto se ha denominado HAR (la relación humano-animal) por sus siglas en inglés. S. Waibingler, Boivin, Pedersen *et al.* han descifrado que este “proceso dinámico” es capaz de alterar genéticamente el comportamiento de los animales hacia los seres humanos (2006: 189).

Esta alteración artificial no solo ha conducido a un comportamiento de rechazo o afinidad de los animales cautivos hacia el hombre, sino que ha evolucionado de forma negativa en una nueva consideración sociogenética inusual: la adaptación del hombre por el hombre. De alguna forma las facetas del *Homo Sacer*, *Faber*, *Videns*, *Sapiens* han ejercido una racionalidad colonizadora hacia los animales y el propio ser humano, que cada vez se vuelve más insensible.

Las repercusiones de esta anomalía sociocultural permiten establecer que el hombre se adapta al hombre y no al medio, pues lo humano en sí mismo representa un ambiente autosustentable

un sentido más amplio al de occidente, en tanto no solo se reduce al músculo, sino a cualquier tejido animal, como lo muestran los estudios de Rui Liu, Lujuan Xing, Guanghong Zhou *et al.* (2017).

en este proceso genésico. Agamben, a partir del principio de autorreconocimiento, establece la cualidad pensante no como una especificidad antropogénica sino ontogenésica, debido a que: “el hombre es el animal que debe reconocerse a sí mismo como humano para ser humano” (2004: 26) [La traducción es mía]. No obstante, el reconocimiento de sí no es una propiedad exclusiva suya. A nivel de la psicología del comportamiento, los animales también son capaces de manifestar diferenciación instintiva cuando se hallan frente a un ser humano. Por ejemplo, se ha comprobado la competencia de algunos primates, como los chimpancés, para formar medios comunicativos e instrumentarios que se han dado por sentado como exclusivos de nuestro género. Los estudios de José Carlos Fajardo (1992) muestran, con evidencia fiable y siguiendo a Gordon G. Gallup Jr., James R. Anderson, Daniel J. Shillito y D. D. Cummins, que la significación del autorreconocimiento, la noción de la muerte y la aptitud instrumentaria han sido desarrolladas en gran medida por los chimpancés, en tanto la creación de estratos sociales⁴ les ha permitido un mayor control semántico del medio.⁵

Este descubrimiento filosófico-socrático de lo que Gilbert Simondon denomina humanismo de la diferenciación antropológica, basado en “una doctrina de acuerdo con la cual el hombre es una realidad que no es comparable en nada a ninguna otra que se encuentre en la naturaleza” (2004: 37) [La traducción es mía], ha significado la prueba más eficiente del avance progresivo del despojo humanitario llevado a cabo desde el surgimiento de la cultura. Dicho desarrollo

4 Remítase a la idea de la reconstitución del reconocimiento más que de la conciencia, como lo denomina Gallup Jr. con respecto a los chimpancés, a partir del desplazamiento del medio de interacción originario con el artificial humano (1979).

5 Peláez del Hierro (1982) establece tres condicionantes para las relaciones sociales de cada especie según su desarrollo: interacción, relación y estructura. Si bien el animal alcanza los dos primeros en niveles considerables, con respecto a la estructura, el manejo significativo de la comunicación, el lenguaje y el adiestramiento instrumental en clases permiten a los póngidos diferenciarse de los homínidos.

civilizatorio fundado en el ecosistema del hombre es identificado por Lewis Mumford como un exagerado desentendimiento de la especie *Sapiens* para con lo no humano (1992).⁶ Hablar entonces de un agente civilizante en la cultura implica analizar la premisa sentada por Yuval Noah Harari, en su obra *Sapiens; de animales a dioses*, de que el *Homo Sapiens* se ha acostumbrado tanto a ser la única especie humana que es difícil para nosotros concebir ninguna otra posibilidad. En otras palabras, visto desde un horizonte significativo más amplio, debe hablarse de un proceso humanizante antes que civilizatorio; en esto radica la propuesta, pues mientras la humanidad implica control y selección, la civilización conlleva desarrollo y progreso. El argumento es que nuestra especie ha intentado, con mayor entusiasmo en el último siglo, hacer retrobiología de la vida, capturar los mecanismos, fuentes, cuerpos, elementos y estructuras de lo no humano para configurar el desarrollo y la perpetuidad del sistema humano que, en cierta medida, es patológico y criminal porque altera radicalmente los hábitats. Es decir, si damos por sentado que hemos desatado una degradación biológica de lo no humano a lo largo de la historia, entonces se puede afirmar que el hombre biocoloniza el mundo mediante su identidad cultural. Lo anterior ha sido constatado con mayor fuerza por autores como Lévinas, que proponen la constitución de la identidad por medio de la alteridad.⁷

6 En este desplazamiento de lo natural y orgánico, la técnica y maquinaria industrial no solo reemplazaron artificialmente el medio ambiente de la naturaleza, sino que construyeron un reajuste funcional de la condición humana (Mumford, 1992).

7 En *Feminism and the Mastery of Nature* (1993), Val Plumwood muestra un ecosistema fundamentado en la desontologización de la carne. El trabajo de Peter Singer, *Liberación animal* (2014), concibe a los animales como portadores de significado y, por tanto, de reconocimiento. Por su parte, Tom Regan, en *The Case for Animal Rights* (2004), establece los principios de crueldad-bondad y la teoría del valor inherente para describir los derechos de los animales como una condición del acto humano fundamentado en un contractualismo natural de la moralidad.

Si la comprensión de lo humano depende actualmente de la ligadura entre el elemento biológico, psicológico y sociocultural del hombre es debido al desarrollo antropocéntrico que han tenido las sociedades. Pensemos en el auge del Antropoceno, explicado por Paul Crutzen, y en la noosfera, concepto en el que profundizan Vladimir Vernadsky, Pierre Teilhard de Chardin y Edouard Le Roy. Dichos aportes han permitido ver que la historia del mundo es la del hombre, y dentro de ella todo lo no humano ha fungido enteramente como recurso natural de explotación para sus fines. Ahora bien, el problema de la humanización como medio ambiente colonizador es que las sociedades llamadas civilizadas desfragmentan el valor en sí mismo que representan las especies no humanas del planeta. El conflicto radica en que el sujeto y la persona se han apoderado de los usos del ser, su significado y lugar; de esta manera, el primer poder de nuestro género no es hacer sino ser, dotar de utilidad a las cosas y los ambientes con un propósito claramente egoísta: preservar la vida humana.

En este sentido, al tratar de definir lo humano como raíz-especie del género *Homo* debemos acudir a los hallazgos de Armand de Quatrefages (1879: 15), pues el elemento del medio dominante, o la 'mente animal', como la llama el biólogo francés, es una potestad que nos diferencia de los cuerpos inanimados y los seres organizados. Si la vida en su relación con la fuerza biológica del hombre es el único medio que podemos modificar, las capas agregadas de la cultura, el lenguaje, la moral y, en suma, el sustrato civilizatorio, proveen la primigenia cualidad de lo humano mediante el control del medio; es decir, el hombre es el único ser entre los organizados capaz de agregar, modificar y transmitir su fuerza biológica al medio que le circunda.

El aporte más significativo de los análisis causales de ese equilibrio entre los reinos o ámbitos de organicidad biológica de De Quatrefages se haya en las siguientes proposiciones, pocas veces desarrolladas:

1.º El hombre tiene la percepción de un bien y mal moral independientemente del bienestar o el sufrimiento. 2.º El hombre cree en un ser superior que puede ejercer una influencia sobre su destino. 3.º El hombre cree en la prolongación de su existencia después de la muerte (1879: 22) [La traducción es mía] (1879: 22).

Es evidente un comportamiento artificial repetitivo en estas sentencias, basado en el acomodamiento del ser humano al medio ambiente mediante la moralidad, la religión y la trascendencia. La primera imagen que resalta en los orígenes de la vida racional pertenece a la construcción del hombre biológico, cuyo surgimiento se ha establecido a partir de las variaciones filogenéticas entre los póngidos y los homínidos. Dicha diferenciación de la variabilidad antropogenética entre ambas especies puede ser reducida a dos características fundamentales: el bipedismo y la estructura craneo-dental de las clases *Homo*.⁸ Sin lugar a dudas, buscar el constructo gnosceológico que dio vida al hombre pensante-racional es como pretender encontrar genéticamente el gen humano de Richard Dawkins. Comprender el término ‘hombre’ en su sentido orgánico remite a la búsqueda eficiente de su comportamiento primitivo por medio de la comprensión físico-conductual de la mentalidad humana, su capacidad para decodificar el medio y la cognición actitudinal del reconocimiento abstracto, como puede verse en los estudios de Louise Barrett (2011).

Amén de lo anterior, debemos precisar la estrecha relación entre el surgimiento moral de la diferencia y el agente humano dentro del ser animal del hombre, que facilita una propuesta

epistemológica enfocada en la causa principal de su establecimiento como ser biofísico que nace del desconocimiento del medio ambiente⁹ como su naturaleza explícita. En otras palabras, los actos valorativos de bien y mal emergen de la capacidad para controlar el medio ambiente que es en sí mismo el ser humano. Esta consciencia ensambladora de la realidad prueba, como Bertossa y Ferrari indican, que “el saber del ser nace de la experiencia de lo desconocido que somos: no ser esto o aquello, neuronas, alma o algoritmo, sino solo ser” (2010: 277). Esta cualidad de designificarse para combinar la naturalidad biológica y la condición humana provee la justificación del hallazgo de la humanidad en el hombre, puesto que la desconexión entre el ámbito de los fenómenos orgánicos simples, como comer, caminar y respirar, además de la percepción cultural de la moralidad, constituyen la propia consciencia de lo que no somos. A este reseteo de la habilidad funcional del medio circundante, Lorite Mena lo denomina bioecologismo, donde: “el organismo debe aprender a hacer funcionalmente algo para lo que no está preparado; o más bien, en este momento biecológico preciso, debe des-aprender, despojarse de esquemas de comportamiento ineficaces en el nuevo entorno” (2010: 27).

La justificación de la existencia alrededor del ser vivo deliberadamente sin causa, como apunta De Quatrefages (1879), se ajusta al acondicionamiento del medio biológico y natural mediante los denominados ‘bio-significados’ (Bertossa y Ferrari, 2010), que hallan un argumento genésico en Boncinelli: “las condiciones iniciales de cada organismo viviente hacen de él un organismo viviente sin ambigüedades” (2015: 155). Dicho de otra forma, lo que la biología y la genética han descubierto en su despliegue histórico es que el genoma humano depende de la capacidad

8 Al respecto, véase Dart (1925). Los estudios fósiles del *Homo Rhodesiensis*, cuya estructura craneal oscila entre 1280 y 1325 cm³, demuestran la distancia intermedia de la capacidad cerebral existente entre el *Australopithecus* y algunos póngidos, como el chimpancé y el gorila. Esta característica fundamental es el origen del *Homo Sapiens*, al igual que la dimensión dental de los maxilares de las clases *Homo*, como lo han propuesto de forma innovadora otros estudios del *Australopithecus Sediba* (Berger, De Ruiter, Churchill et al., 2010; Thomas, 1998).

9 Es fundamental recordar, como hace J. Lorite (2010), que Uexküll entendía como ‘entorno vital’ el facilitador del mundo signifiante entre el organismo y el medio circundante, lo que en términos más específicos refleja una degradación entre entornos que ha llevado a la pérdida de lo natural debido a la expansión del hábitat humano (Tønnessen, 2009).

del ADN para adaptarse, desarrollarse y sintetizarse en el medio circundante. De ahí la idea inicial de Mumford (1992), de que la vida no se da sino en un ambiente vivo. Si miramos unos cientos de miles de años a través de los ojos de la física y la astronomía podemos percatarnos de que el acondicionamiento biológico de los organismos debido a las condiciones iniciales y las causas fisiobiológicas de los seres que habitan el planeta Tierra han evolucionado gracias a las condiciones del entorno, tal como la naturaleza de una estrella determina si puede albergar o inhibir la vida (Gribbin, 1995: 91).

Sabemos, por Linneo y los descubrimientos de su taxonomía creados a partir del método de nombrar genéricamente a los seres, la cualidad específica y la variabilidad de la diferencia entre las especies, que los denominados reinos mineral, vegetal y animal son producto del avance en las ciencias naturales, la biología y la botánica alcanzado por los naturalistas del siglo XVIII.

No obstante, “que los minerales crecen, los vegetales crecen y viven; y los animales crecen, viven y sienten” (Linneo, 1887: 10) es una consideración epistemológica desarrollada de manera compleja en el análisis técnico de la vida por la ciencia botánica. Lo anterior permite al ser humano pertenecer al ambiente conectivo junto con las plantas y los animales; tener la capacidad de la nominación, clasificación y reacomodamiento específico de las especies, además de lo que Darwin denominó selección natural. Sin embargo, a esta teoría de la clasificación taxonómica de las especies le falta el análisis agregado por la ciencia moderna de que la recolección de la información biológica del medio juega un papel constitutivo en la práctica contemporánea, por no decir histórica, por la cual la humanidad ha llenado la laguna natural de la evolución, ejerciendo una clasificación aislada de su género como un entorno artificial capaz de proveer las mismas leyes universales dadas por la naturaleza, en la misma proporción y medida, para desglosar un medio ambiente o circundante y

producir las condiciones primigenias y extendidas de la vida.

Si el hombre ha surgido de lo que podemos denominar condiciones emergentes indeterminadas, la idea de ir en busca de los “precursores de la vida” propuestos por John Gribbin (1995: 174) suena como una tarea por demás imposible para cualquiera. Este acondicionamiento del universo para producir al hombre biológicamente desarrollado es una teoría resultante del trabajo sugerente de John Burdon Sanderson Haldane con las moléculas orgánicas, lo que más tarde Aleksandr Oparín, en una revolución científica muy criticada, denominó ‘coacervados’. Ya sea el ser humano un organismo (máquina) de supervivencia, como se describe en la obra de Dawkins (2009), o un homínido evolucionado, como proponen los evolucionistas, lo cierto es que nos enfrentamos a un individuo que biológicamente se ha adaptado a su medio humano, y orgánicamente ha desplazado el papel integral de los cuerpos inanimados y los seres organizados al humanizar lo inhumanizable.

La coacción a nivel celular del hombre primitivo por parte del medio ambiente le ha brindado, en los 2.3 millones de años en los que han existido las clases *Homo*, una estructura interna indiscutible de forma unitaria. El término ‘hombre’ como ser biológico u organismo vivo, tal como se ha tratado en páginas anteriores, despierta un debate muy bien conocido por los especialistas; además, el origen específico del género representa un reto interminable para los eruditos. Este análisis deja claro que a nivel biológico existe una forma de selección y explotación de la vida por medio de la vida. El modelo humano es la forma en que las sociedades intentan hacer retrobiología de las especies, con el fin de emplearlas para mejorar, de alguna manera, su propia existencia. Sea cual fuere la capacidad humana definitiva para reformar las condiciones naturales de lo que le rodea, es evidente que el hombre está orgánicamente condicionado para adaptar a las otras especies y al entorno con tal de alcanzar

sus objetivos: humanizar la vida mediante la moralidad, apropiarse de los entornos (terrenal y espacial) gracias a su capacidad pensante, dada por un principio superior físico-teológico, y procurar su trascendencia o permanencia.

LA BESTIA

Sabemos, como se ha hecho hincapié, que en 1758 Carlos Linneo estableció el término *Homo*¹⁰ para referirse a un ser vivo pensante y organizado, a diferencia de Hermann Joseph Muller, quien lo identificó enteramente como *Sapiens*.

A pesar del recorrido evolutivo de la clase humana, conserva desde antaño un salvajismo cultural para con el planeta y la variedad de especies albergadas en él: “Los seres humanos están fuertemente predispuestos a responder con odio irrazonable a las amenazas exteriores y a incrementar su hostilidad lo suficiente como para dominar la fuente de la amenaza con un margen respetablemente amplio de seguridad” (Willson, 1991: 171).

Justificamos, entonces, de modo ingenioso, el acto mismo de la dominancia en su sentido más antisocrático (*enkrateia*) posible. Con ello, marginamos las capacidades orgánicas de las especies animales y vegetales, además de tergiversar la realidad en su sentido plenamente humanizado, con el único fin de ser siempre lo que somos, antes que lo otro sea lo que es. En otras palabras, la imagen psicosocial del hombre en tanto bestia inhumana surge de una raíz racionalista basada en un evolucionismo inverosímil, en donde se encuentra lejos de servir a la naturaleza, pues es ella quien está a su disposición para permitirle pervivir.¹¹

10 Al respecto, véase la diferencia entre ‘class of people’ y ‘single thing’, en referencia al heterogenerismo de naturaleza de la clase *Homo Sapiens* (Ghiselin, 1974; Madrid Vera, 1990). Con respecto a la genealogía del término *Homo*-humano, es indispensable el trabajo de Coppens (2013).

11 Véase la sentencia de Alexander Pope, donde describe a un ser devorador del paisaje: “Cuando el hombre dice: he aquí

A fin de comprender las razones de esta anomalía cultural de superioridad y práctica cruel contra el entorno, debemos proceder con cautela. La inclinación cuasi natural del ser humano para construir explicaciones de causa ha sido, en general, el fundamento devorador de las ‘sociedades del destrozo’, como las denominamos aquí. Dichos grupos se justifican primordialmente en el aparato teológico-científico, que ha fungido un papel fundamental en su determinación identitaria, para construir mentalidades de ‘humanos sin humanidad’. En este sentido, partamos del hecho fundamental, de que “nuestro conocimiento de una cosa, está en proporción con nuestro conocimiento de sus causas” (McKinney, 1907) [La traducción es nuestra], como se empieza a creer a principios del siglo XX. Para explicar qué ha provocado el apropiamiento cruel de la realidad, es necesario definir al hombre con respecto al grado inhumano de su acoplamiento con el medio circundante y la brutalidad por medio de la cual se ha apropiado de la vida. Por humano se entiende todo aquello propio de la naturaleza y condición del ser pensante, si bien lo inhumano se vuelve un asunto más complejo. La cuestión consiste en desarrollar la pregunta sentada por Lyotard “¿y si, por una parte, los humanos, en el sentido del humanismo, se encuentran obligados a llegar a ser inhumanos? ¿Y si, por la otra, lo propio del hombre fuera estar habitado por lo inhumano?” (1988: 13).

Dicha consideración, analizada desde el sistema de desarrollo generado por la supervivencia, propuesto por Lyotard (1988), arroja una respuesta poco evidente: existe la necesidad de perpetuar, aún en el desastre de la muerte del planeta, la ‘organización pensante’ que nos caracteriza. A diferencia de lo anterior, el problema de lo inhumano nace en el momento justo en que las sociedades y la mentalidad del aseguramiento, como demuestra la teoría del biocologismo-preservación desarrollada por de Lorite Mena

cómo todo se hizo para servirme a mí: ‘he aquí el hombre, dice el ansarón, que sirve para mi regalo’ (1821:36).

(2010) y Lyotard (1988) buscan, de modo eficiente en el tiempo, conservar el paquete (aun sin la corporalidad) genético-racional en cualquier medio ambiente que posibilite la vida humana. Por nuestra parte, consideramos que es ahí donde emerge lo no humano, en la medida en que representa la composición primigenia del ser pensante para ‘forzar’ su pervivencia por encima de la capacidad natural del entorno que lo condiciona. Esta ruptura entre la civilización y el mundo natural es histórica, originaria y sagrada, inherente al propio origen de nuestra especie. El conflicto yace en la constitución del hombre capitalizado con una metalidad depredadora, que como Pachón Soto indica: “se lanzará a la conquista del mundo, de su entorno y de la naturaleza que lo vivifica” (2010: 137).

Con respecto a la crueldad, su forma más ilustrativa fue representada a comienzos de 1751 por William Hogarth en la serie de grabados *The Four Stages of Cruelty*, si bien es un asunto sobre el que se ha debatido desde la Antigüedad. Philip P. Hallie (1969: 5) la entiende mediante la muerte de las fatalidades humanas. En esencia, la psicología del homínido *Sapiens* en su devenir evolutivo ha derivado en un comportamiento forzado por medio del cual despoja activamente a los demás seres y al medio de su condición vital. Es así como el proceso de hominización descrito por Wright (2006) significó antropologización y civilización para la especie, es decir, se naturalizó el derecho al despojo ecológico. Vivimos en una era donde la necesidad de un *ethos* global se vuelve indispensable, y la generación de una cultura sustentable se debe convertir en la prioridad de cada sociedad.

El devenir del hombre implicó la creación de una tipología del ser cruel dentro de una sociedad torturadora justificante de su pervivencia a expensas de la de comunidades ecológicas más complejas (Leibold, Holyoak, Mouquet *et al.*, 2004: 602). Este desplazamiento de las condiciones preconcepcionales de un organismo ha sido alterado por los sustratos sociales enfocados en

la crueldad para el desarrollo industrial, capital y mercantil poco humano. Lo anterior ha provocado una degeneración asintomática del sujeto social; en donde el individuo es el pilar fundamental de la falta de integración con el medio vital que lo soporta.

Los aportes filosóficos de Riechmann sobre los estragos del proceso civilizatorio en el creciente siglo refuerzan lo sustentado por Laura Segato, pues confirman que: “somos el único animal que puede torturar a otros seres vivos [...] somos el animal que mató y que puede dejar de matar” (2017: 168). El hecho es que nuestra cultura de dominancia, crueldad e hipocresía nos ha hecho desplazar o dejar sin hábitat a miles de especies en el planeta. Esta lucha de lo que consideramos un organismo humano, con un gen tan egoísta como para facilitar la violencia hacia el medio ambiente, es poca cosa al lado del superorganismo con gen altruista propuesto por Morton Wheeler a comienzos del siglo XX y desarrollado más tarde por Bert Holldobler y Edward O. Wilson (2009). Dicho grado de deformidad bestiaría junto con las prácticas de la económica desmedida¹² han convertido la adaptabilidad en una herramienta útil para las sociedades de la catástrofe, que cultivan sin ninguna moral el maltrato a los animales,¹³ la deforestación masiva, el desollamiento de especies detrás del lujo de las pieles (Vander Velen, 2019), la excesiva contaminación de CO₂, las prácticas de tortura llevadas a cabo por el poder gobernante (Hernández González 2010; Ciges Aparicio, 1986; Gutiérrez Cipriano, 2018), la violencia contra nosotros mismos mediante la discriminación y el repudio, además de la creciente marea de refugiados en el mundo (Weiwei, 2017).

12 Baste recordar la evanescencia de la modernidad y lo moderno como estructura capital del materialismo histórico en las sociedades sistémicas y su teoría del valor sobre el trabajo y la vida. Remítase para ello a Berman (1998).

13 Los trabajos de Capó Martí e Ibañez Talegón (2006) presentan una reflexión fresca sobre la escasa legislación en el ámbito de los derechos animales y la crueldad científica hacia los mismos

La consciencia de la diferenciación, propuesta por Agamben (2004) y seguida parcialmente por Bertosa y Ferrari (2010), plantea si justificar la devoración de los paisajes, los animales y el planeta, como denunciaba Alexander Pope (1821), es relevante a partir de la referencia reflexiva de la vida humana, o no, como analiza Ursula Wolf (2014).¹⁴ Si bien los rasgos sociales no son exclusivos del ser humano, e incluso sus interrelaciones resultan más compactas y fracturantes que en la mayoría de los organismos organizados, como los primates, sus procesos de cooperación especiaria (Aruguete, 1994; Axelrod y Hamilton, 1981) nos confirman que puede describirse como una bestia inhumana por elección, debido a que es “verdugo y sepulcro abierto de la mitad de cuanto respira, es matador de los demás seres, y traidor hasta contra sí mismo: enemigo de la naturaleza” (Pope, 1821: 42). Si bien en un sentido literario el ser humano es un agente de variación ecológica transitoria, desde el punto de vista científico la psicología humana de la capacidad relacionante de nuestra subjetividad construye las bases para la falta de integración en un entorno saludable para la evolución colectiva de las cosas. La ferviente defensora del impacto social del medio ambiente raciopensante, Della-rosa Cummins (2001), ha detectado una atrofia en el comportamiento basada en la tesis de que el entorno social forma las funciones permisivas en la mente humana, desarrollada por la evolución en el ambiente físico de las funciones básicas. Esto significa que los individuos dominantes protegen y procuran los intereses propios de su desarrollo, y al verse amenazados o violentados por la colección de normas y estructuras que median ese ambiente social lo inhiben, prohíben o castigan.¹⁵

14 El principio transversal de la propuesta de Wolf es obrar de acuerdo con el grado de daño causado por una acción; dicha máxima moral aparece en Michel Onfray con la ética solar y el mandato hedonista: “hacer gozar sin sufrir ni hacer sufrir” (2006).

15 Véase el capítulo 3: “The impact of the social environment on the evolution of mind”, de Cummins (2001).

El nuevo comportamiento inhumano descrito como la capacidad de desentendimiento del sujeto social para con el planeta nos hace creer que no son los dioses quienes caminan sobre la Tierra, tal como Samuel Rogers plasmaba en su poema *Human Life*, sino el ser que debía admirar las esferas terrenales y celestes, que pretende andar sobre los cielos para transferir su sistema pensante y su colección de funciones cognitivas al universo por su incansable miedo a desaparecer.

La tarea radica en consolidar un *pathos* universal y constituir lo que denomino ‘sociedades planetarias’, enfocadas en el cultivo no de un tipo social o comunidad sino de la terrenalidad-Tierra que llamamos hogar y nos identifica como humanidad. Necesitamos, como Leonardo Boff establece, una “política colectiva de salvación terrenal” (2002 :108).

Nuestra capacidad feroz para la destrucción de los ecosistemas y el desentendimiento cruel del valor vital del medio han producido sociológicamente sacrificios carnívoros de la propia especie. Sin lugar a dudas, la humanización inhumana del *Homo*, en su devenir hombre, ha propiciado un entorno factible para la desintegración del respeto a las especies no humanas, mientras su faceta biopsicosocial lo ha convertido, sin reparos, en una bestia racional de hominización desmedida, pues pretende que el planeta se adapte a sus necesidades evanescentes, transformando lo humano en una cuestión de asesinato y rectificación de la vida orgánica. En su faceta bestiaría, el hombre responde a sus condicionamientos biológicos, pero como organismo reaccionario es su capacidad de anular la conciencia la que lo vuelve conquistador del cosmos.

EL ASESINO

El primer antecedente histórico que puede interpretarse como un acto intencional de muerte se encuentra en la década de 1970 en España, con el

descubrimiento formal de Trinidad Torres (2006) de los huesos de Atapuerca. De los 7000 restos fósiles hallados hasta el momento, es el cráneo 17 el que muestra lesiones provocadas con alevosía sobre un colectivo de las clases *Homo*, que fue enterrado en dicho yacimiento y representada, como Martínez Mendizábal, Pantoja Pérez y Sala Burgos señalan “la evidencia más antigua de comportamiento funerario” (2015: 349). Sin embargo, la hipótesis de que hace más de 450 mil años el antecesor del *Homo Sapiens* haya ejecutado un asesinato está lejos de ser preciso, pues en el reino de las condiciones naturales de la vida primitiva, la cultura no apareció sino hasta la época tangible mesopotámica, más exactamente con las primeras civilizaciones de las cuales tenemos antecedentes históricos palpables, los sumerios.¹⁶

Si bien la ciencia y la ubican los principios de la vida hace poco más de 13 mil millones de años, cifra incomprensible ya para la psique humana, no solamente las diferencias encontradas por De Quatrefages, las craneodentales establecidas por la ciencia dura y las hipótesis de la bioarqueología nos posibilitan comprender la particularidad de nuestra humanidad. M. Brent postula, en referencia al avance humano y cultural: “lo que hay verdaderamente de distintivo en el hombre respecto a los seres vivientes que la naturaleza ha producido es que construye sepulturas y que a ellas consagra sus sentimientos, sus ideas y su capacidad creadora” (1976: 12-13). Aunque la hipótesis de que el antecesor de la Sima de los huesos corresponda a un patrón de mortalidad catastrófico en vez de atricional, lo cierto es que, históricamente, desde la creación del primer panteón romano en el siglo 27 a. C., con Marco Vipsanio Agripa, la forma social por la cual el ser humano busca trascender la muerte tiene una explicación propia de los rasgos culturales para

los cuales fue formada la *paideia* social y su psique colectiva por los sabios griegos y la filosofía; difuminar, contrario a la modernidad, la línea tan delgada existente entre la vida y la muerte.

Dicho lo anterior, para comprender al ser que quiere trascender y en este afán se vuelve un asesino humanizado del planeta, es menester apuntar que dicho impulso surge de las ciencias humanas y sociales, a diferencia de los rasgos filoantropogenéticos determinados por las ciencias naturales y exactas. G. Schimmel descifra este querer ser como una propiedad ontológica de la vida humana, pues: “al estar de paso, intentamos que nuestra existencia trascienda, negándonos a aceptar la ausencia de sentido; en tanto seres finitos tratamos desesperadamente de trascender nuestra finitud” (1996: 44-46). Semejante ímpetu se ha visto, en la mayoría de los casos, como una propiedad de la condición humana en dos sentidos: primero, a principios del siglo XX, Waldo consideró que: “el hombre está llamado a domesticar y ordenar el caos” (1946: 27). Así, orden y domesticación significaban procesos de explicación científica de las leyes físicas que permitían el desarrollo de las capacidades culturales de cada micro interacción social y macro entorno cultural. Pero dicha forma de acoplamiento de las denominadas sociedades civilizadas mediante la técnica científica procreó un tipo de dominancia centrada en la permanencia del paquete cognitivo-funcional del hombre, así como la preservación de un ambiente social normativo que clasifica lo útil para la vida humana y posteroga de forma funcional la estructura cognitiva de la realidad. Segundo: Mijaíl Málishev apunta: “lo que más nos impide disfrutar de la vida es la lucha por su conservación” (2007: 356-358). Existe muy poca preocupación de la antropología filosófica y social por significar constantemente la vida a partir de la actualidad humana. Para las humanidades, el aspecto más relevante del hombre no es su constructo biológico sino su carácter socio-ontológico para autoconvencerse de que su existencia tiene un significado más amplio y

16 Si bien no fue la primera civilización según el consenso de los especialistas, su actividad agrícola, organización económica y territorial la convirtieron en el antecedente más dinámico de las actuales sociedades (Lara Peinado, 1989).

universal en todos los sistemas posibles donde la vida orgánica sea susceptible.

Esta lucha del hombre (Graf Dürckheim, 1982: 13) implica una transferencia nuclear de cómo el ser primitivo, el homínido precario, se ha adaptado a su condición. Dicha capacidad de tornar lo no humano en humano-cruel en nuestra época conlleva un asesinato socio-ontológico del entorno y la vida. Es menester acudir a los estudios de Segato para evidenciar este carácter anómalo en la psicología del organismo; si partimos de su tesis de que las enseñanzas psicopatológicas de la crueldad son “todos los actos y prácticas que enseñan, habitan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas” (2018: 11), nuestra actualidad se identifica con creces como una sociedad ontológicamente criminal. Un asesino es aquel que mata para desontologizar funcionalmente el mundo en el que vivimos.

La división tan marcada entre la vida y la muerte para prolongar el estatus especionario tiene mucho que ver con el desarrollo de las ciencias encaminadas a inmortalizar el paquete humano (Bostrom, 2003). La nueva inteligencia artificial de la humanidad, propuesta por Marvin Minsky (1986), tiene la clara noción de que el constructo humano está constituido, como en una computadora, por un paquete cognitivo-funcional posible de ser transferido a nivel de la conciencia en un repositorio que nos permita alcanzar de forma efectiva la inmortalidad (Hayles, 1999).¹⁷ Esta nueva corriente bostromiana del llamado transhumanismo o poshumanismo, defendido también por David Pearce (2012), plantea un nuevo reto ante sociedades sintéticas capaces de abandonar las condiciones naturales primigenias de la existencia humana con el único fin de alterar de forma imprecisa las dimensiones

de la vida. Lo que caracteriza primordialmente la faceta criminal de la humanidad es su sentido de supervivencia cultural, práctica que funciona destruyendo otras formas de vida desde su interior. Para combatir este mecanismo de asesinato es necesario ecolocalizar la subjetividad. La intención del hombre conlleva una evidente depredación de la alteridad, un crimen biológico, mas la forma de contener dicho abuso radica en una educación psicogoga de los fines. La tarea consiste en alfabetizar ambientalmente la mentalidad de coexistencia.

En 1955, Lewis Mumford publica *The Human Prospect*. Tras la primera revolución ambiental, en 1962, Rachel Carson muestra su preocupación por lo que Van Rensselaer Potter (1971) vaticinó en su tiempo: “la preservación o destrucción del ecosistema de la tierra y su gente está claramente en las manos de la especie humana” (1971) [La traducción es mía]. La delgada línea entre trascender y transgredir es un tema muy discutido por Stephen Lilley (2013), pero argumentado de mejor manera y desde un ámbito más amplio a partir de la antropología filosófica de Rafael Alvira Domínguez (2020). Recordemos que la adaptabilidad que separa al ser humano de otras especies tiene que ver más con el origen de la interioridad que con el hallazgo evolutivo de su especie.

Hoy, matar significa despojar de su ser más natural y envolvente a la vida multifacética que habita el universo. Conlleva impedir a las cosas ser lo que son, humanizar obliga a todo ser organizado, inanimado o extraño a pervivir en relación con el medio circundante que representa el hombre.

CONCLUSIONES

En los últimos años el 75 % de la superficie terrestre se ha alterado por procesos acumulativos de la mano humanizadora sobre el medio, alterando

17 La idea del cambio de paradigma de la definición de ‘persona humana’ mediante la ingeniería genética aporta marcos jurídicos complejos para la regulación de la vida; no obstante, el transhumanismo permite expandir de modo muy flexible la significación del tipo humano poshumano. (Franco, 2017).

los ecosistemas y degradando la biodiversidad (IPBES, 2019).

A pesar del esfuerzo para sintetizar todos los caracteres asociados al hombre racional-pensante, es evidente la imposibilidad de dicha pretensión, por lo que nuestra diferenciación antropológica, simplificada por De Quatrefages: la moralidad, la religión y la trascendencia, han fungido como principales elementos para la comprensión de la particularidad de nuestra especie. Los hallazgos en el campo de la ciencia nos permitieron observar la tipología biológica específica de las clases *Homo*, mientras el desarrollo de la conciencia y los comportamientos psicosociales acercaron dicha especificidad a un género más parecido a un poshumano en el ámbito de la bestialidad por su capacidad deliberada para la crueldad y la violencia.

Si bien el hombre, en su ambiente social, desarrolló cuadros de comportamiento valorativo o deontológico, como la moral y la distinción entre el bien y el mal, su evolución genética lo llevó a creer en un ser superior y a justificar la dominancia de la especie más apta en su aspecto racional en cuanto a las funciones orgánicas de los seres vivos no racionales y no humanos. Dicha psicología evolutiva determinó sus cualidades bestiaras primigenias, enfocadas en la disgregación y el reposicionamiento de cerca de 8.7 millones de especies en el mundo. Con ello, podemos sustentar que la finalidad ontogénica del ser humano es inhibir la capacidad vital de los seres, absorberla, procesarla y moldear la realidad para trascender.

El resultado de esta investigación ha procesado los datos fundamentales sobre el hombre en tres aspectos: lo biocientífico, lo psicosocial, y lo antropofilosófico con el objetivo de comprender la particularidad histórica que nos ha vuelto, a lo largo del tiempo, seres humanizantes inhumanizados, en tanto se ha descubierto que nuestra raza ha logrado adaptarse a la ecomorfología de lo humano, sustituyendo el medio no humano. Las implicaciones de la anomalía estructurada de

las clases *Homo Sapiens* tienen que ver con la reestructuración de su esencia devoradora debido a que la condición de su aparecer en el mundo está determinada por la ontofagia de las cosas, es decir, lo que nos vuelve peligrosos es que las sociedades se apropien unilateralmente de los usos del ser.

El asesinato llevado a cabo por la humanización como instrumento para realizar lo real-humano en un planeta sin eventos unidimensionales, pues todo lo ocurrido en la Tierra ha sido multifacético, se ha manifestado mediante su antroposofía, saberse hombre le ha dado el poder para matar y desontologizar. Desde la hoja del árbol hasta la piedra de las montañas, todo lo que nos rodea habla de un entorno con derecho a ser-presencia; sin embargo, lo más inhumano en el hombre es él mismo, su presencia de ser, de ahí que nuestra propuesta radique en constituir sociedades planetarias y una política cultural de protección a lo no-humano, pues nos hallamos frente a un ser que ha perdido de vista todo lo terrestre.

Atendiendo a la vieja sentencia germana sobre la pena de muerte: “el hombre que turbe la paz con sus grandes crímenes puede ser decapitado como enemigo público” (Mittermaier, 1873: 8), entonces, asesinemos el ser del criminal que ha humanizado el universo. Ante el silencio de las piedras, los mares, el aire, los animales y, en suma, la vida dada, lo único que resta es la conclusión lacónica de un aforismo vivencial que pueda destruir lo inhumano por lo no humano, que logre derribar la *hybris* humanizada que desfragmenta para que el único sonido sea el ser de vivencias que Mijaíl Málishev ha suscrito con demasía, un ser viviente que dice: “Soy casi nadie, y ese casi es todo lo que tengo.”

REFERENCIAS

- Agamben, Giorgio (2004), *The Open: Man and Animal*, California, Stanford University Press.
- Alvira Domínguez, Rafel (2020), "Sobre el origen del ser humano", *Naturaleza y Libertad. Revista de Estudios Interdisciplinarios*, núm. 13, pp. 23-34.
- Aruguete, Mara (1994), "Cognition, tradition, and the explanation of *Social behavior in non-human primates*, edited by F. D. Burton. Lewinston, NY, Edwin Mellen, 1992, Xiii + 283 pp.", *American Journal of Primatology*, vol. 33, núm. 1, pp. 71-74.
- Axelrod, Robert y William D. Hamilton (1981), "The Evolutions of Cooperation", *Science*, vol. 211, núm. 4489, pp. 1390-1396.
- Barret, Louise (2011), *Beyond The Brain: How Body and Environment Shape Animal and Human Minds*, Princeton, Princeton University Press.
- Berger, Lee R., Darryl J. de Ruiter, Steven E. Churchill et al. (2010), "*Australopithecus sediba*: A New Species of Homo-Like Australopith from South Africa", *Science*, vol. 328, núm. 5975, pp. 195-204.
- Berman, Marshal (1998), *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Madrid, Siglo XXI.
- Bertossa, Franco y Roberto Ferrari (2010), *La mirada sin ojo. Experimentos sobre la mente consciente. Entre ciencia y meditación*, Santiago de Chile, JC Sáez Editor.
- Boff, Leonardo (2002), *El cuidado esencial: ética de lo humano, compasión por la Tierra*, Madrid, Trotta.
- Boncinelli, Edoardo (2015), *Vida*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Bostrom, Nick (2003), "Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective", *The Journal of Value Inquiry*, vol. 37, núm. 4, pp. 493-506.
- Brent, Madison (1976), *Sentido y existencia. Homenaje a Paul Ricoeur*, Navarra, Editorial Verbo Divino.
- Capó Martí, Miguel Andrés y Miguel Ibañez Talegón (2006), "Maltrato y crueldad en animals", *Profesión Veterinaria*, vol. 16, núm. 64, pp. 14-18.
- Ciges Aparicio, Manuel (1986), *El libro de la crueldad. Del cuartel y de la guerra*, Alicante, Instituto de Estudios Juan Gil Albert.
- Coopens, Yves (2013), "Hominid evolution and the emergence of the Genus *Homo*", *Scripta Varia*, núm. 121, pp. 1-15.
- Dart, Raymond A. (1925), "*Australopithecus africanus* The Man-Ape of South Africa", *Nature*, vol. 115, núm. 2884, pp. 195-199.
- Darwin, Charles (2008), *El origen de las especies*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Dawkins, Richard (2009), *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*, Barcelona, Salvat.
- Dellarosa Cummins, Denise (2001), "The impact of the social environment of the evolution of mind", en Harmon R. Holcomb III (ed.), *Conceptual Challenges in Evolutionary Psychology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 85-118.
- De Quatrefages, Armand (1879), *The Human Species*, Londres, C. Kegan Paul.
- Torres Pérez Hidalgo, Trinidad José (2006), "Datación por racemización de aminoácidos del yacimiento de *Equus caballus eadensis* Torres, 1970 de la Ría de Ea (Vizcaya)", *Sautuola: Revista del Instituto de Prehistoria y Arqueología*, vol. 12, pp. 112-119.
- Donovan, Josephine, y Carol Adams (eds.) (2007), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Nueva York, Columbia University Press.
- Emerson, Ralph Waldo (1946), *Hombres simbólicos*, Buenos Aires, Tor.
- Fajardo, José Carlos (1992), "El lenguaje en los animales superiores", *Cuaderno Gris*, núm. 6, pp. 30-46.
- Flórez-Malagón, Alberto G. (ed.) (2008), *El poder de la carne*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Franco, Alexandra (2017), "Simposium Article: Transhuman Babies and Human Pariahs: Genetic Engineering, Transhumanism, society and the Law", *Children's Legal Rights Journal*, vol. 37, núm. 2.
- Gallup Jr., Gordon G. (1979), "Self-Awareness in Primates: The sense of identify distinguishes man from most but perhaps not all other forms of life", *American Scientist*, vol. 67, núm. 4, pp. 417-421.
- Ghiselin, Michael T. (1974), "A Radical Solution to the Species Problem", *Systematic Zoology*, vol. 23, núm. 4, pp. 536-544.
- Graf Dürkheim, Karlfried (1982), *El hombre y su doble origen*, Buenos Aires, Editorial Cuatro vientos.
- Gribbin, John (1995), *Génesis. Los orígenes del hombre y del Universo*, Barcelona, Salvat.
- Gutiérrez Martínez, Cipriano (2018), *Crueldades del poder. Violencia, pobreza y desolación a través del periodismo gráfico del siglo XX*, México, Palabra de Clío.
- Hallie, Philip Paul (1969), *The Paradox of Cruelty*, Middletown, Wesleyan University Press.
- Hayles, N. Katherine (1999), *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago, University of Chicago Press.
- Hernández González, Normando (2010), *El arte de la tortura. Memorias de un ex prisionero de conciencia cubano*, Madrid, Editorial Hispano Cubana.
- Holldobler, Bert, Edward O. Wilson (2009), *The Superorganism: The Beauty Elegance and Strangeness of Insect Societies*, Nueva York, WW Norton.
- Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES) (2019), *Summary for policymakers of the global assessment report on biodiversity and ecosystem services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*, Bonn, Alemania, IPBES Secretariat.
- Lara Peinado, Federico (1989), *La civilización sumeria*, Madrid, Cambio 16.
- Leibold, M. A., M. Holyoak, N. Mouquet et al. "The metacommunity concept: a framework for multi-scale community ecology", *Ecology Letters*, vol.7, núm. 7, pp. 601-613.
- Linneo, Carlos (1887), *Fundamentos botánicos que en forma de aforismos exponen la teoría de la ciencia botánica*, México, Oficina de la Secretaría de Fomento.
- Liu, Riu, Lujuan Xing, Guanghong Zhou et al. (2017), "What is meat in China?", *Animal Frontiers*, vol. 7, núm. 4, pp. 53-56.

- Lorite Mena, José (2010), *El animal paradójico: fundamentos de antropología filosófica*, Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia.
- Lyotard, Jean-François (1988), *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Buenos Aires, Manantial.
- Madrid Vera, Juan (1990), "La especie de Ray a Darwin", *Ciencias*, núm. 19, pp.3-9.
- Málishhev, Mijaíl (2007), "Vivir vivenciando el tiempo", *Ciencia Ergo Sum*, vol. 14, núm. 3, pp. 356-358.
- Martínez Mendizábal, Ignacio, Ana Pantoja Pérez, Nohemi Sala Burgos (2015), "Yacimiento de la Sima de los Huesos de la Sierra de Atapuerca", *Enseñanza de las Ciencias de la Tierra*, vol. 23, núm. 3, pp. 347-349.
- McKinney, Samuel Biggar Giffen (1907), *The Origin and Nature of Man*, Edimburgo, Oliphant, Anderson y Ferrier.
- Minsky, Marvin Lee (1986), *La sociedad de la mente: La inteligencia humana a la luz de la inteligencia artificial*, Buenos Aires, Galápagos.
- Mittermaier, Carl Joseph Anton (1873), *La pena de muerte considerada según las investigaciones de la ciencia, los progresos de la legislación y los resultados de la experiencia*, México, J. Rivera hijo & comp.
- Mumford, Lewis (1992), *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza.
- Onfray, Michel (2006), *El deseo de ser un volcán: diario hedonista*, Buenos Aires, Perfil Libros.
- Pachón Soto, Damián (2010), "Crítica y redefinición de la categoría progreso. Hacia una 'forma-vida-orgánica'", *Ciencia Política*, vol. 5, núm. 9, pp. 131-154.
- Pearce, David (2012), "The Biointelligence Explosion. How Recursively Self-Improving Organic Robots will Modify their Own Source Code and Bootstrap Our Way to Full Spectrum Superintelligence", en Amnon H. Eden, James H. Moor, Johnny H. Søraker et al. (eds.), *Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment*, Berlín/Heilderborg, Springer.
- Peláez del Hierro, Fernando (1982), "Estructura social y conductas de salud en dos especies de babuinos", *Estudios de Psicología*, núm. 10, pp.34-52.
- Plumwood, Val (1993), *Feminism and the Mastery of Nature*, Londres/Nueva York, Taylor & Francis.
- Pope, Alexander (1821), "Epístola tercera. De la naturaleza y estado del hombre con respecto a la sociedad", en *Ensayo sobre el hombre*, Madrid, Imprenta Nacional, pp. 34-52.
- Potter, Van Rensselaer (1971), *Bioethics. Bridge to the Future*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Price, Edward O. (1984), "Behavioral Aspects of Animal Domestication", *The Quarterly Review of Biology*, vol. 59, núm. 1, pp. 1-32.
- Regan, Tom (2004), *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press.
- Riechmann, Jorge (2017), "El primate que puede dejar de torturar y matar. Sobre civilización, descivilización y barbarie", *Bajo Palabra*, núm. 15, pp. 165-181.
- Schimmel, Géraldine (1996), "¿Quiénes somos?", *El Correo de la UNESCO*, vol. 49, pp. 44-46.
- Segato, Rita (2018), *Contra-pedagogías de la crueldad*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Simondon, Gilbert (2011), *Two Lessons on Animal and Man*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Singer, Peter (2014), *Liberación animal*, Barcelona, Taurus.
- Thomas, Herbert (1998), *Nuestros orígenes: el hombre antes del hombre*, Barcelona, Ediciones B.
- Vander Velden, Felipe (2019), "Preciosa naturaleza: los animales como joyas y ornamento en el tráfico de fauna silvestre", *Tabula Rasa*, núm. 32, pp. 127-156.
- Velasco Sesma, Angélica (2017), *La ética animal ¿una cuestión feminista?*, Valencia, Càtedra/Universitat de València.
- Waiblinger Susanne, Xavier Boivin, Vivi Pedersen et al. (2006), "Assessing the human-animal relationship in farmed species: A critical review", *Applied Animal Behaviour Science*, vol. 101, núm. 3-4, pp. 185-242.
- Weiwei, Ai. (dir.) (2017), *Human Flow*, cinta cinematográfica, Estados Unidos, 24 Media Production Company/AC Films/Ai Weiwei Studio/Ginger Ink and Halliday Finch/Green Channel/High Light Films/Human Flow/Maysara Films/Optical Group Film & TV Productions, Participant Media Redrum Production, Ret Film.
- Willson, Edward O. (1991), *Sobre la naturaleza humana*, México, FCE.
- Wolf, Ursula (2014), *Ética de la relación entre humanos y animales*, Madrid, Plaza y Janés.
- Wright, Ronald (2006), *Breve historia del progreso: Hemos aprendido las lecciones del pasado?*, Barcelona, Tendencias.

RICARDO QUIROZ RODRÍGUEZ. Estudió la Licenciatura en Filosofía y la Maestría en Humanidades en la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMÉX), México. Ha fungido como profesor interino de la Facultad de Humanidades de la UAE-MÉX. Ha publicado artículos en *La Rueda de Ixión*, y participó en libro *El Hombre, ser de vivencias e ideales: trazos alrededor de la obra de Mijaíl Malishev*.