

# Introducción al pensamiento de Edgar Morin desde la perspectiva ambiental

Recibido para evaluación: 15 de Mayo de 2003  
Aceptación: 20 de Junio de 2003  
Recibido versión final: 26 de Julio de 2003

Jorge Echeverri González<sup>1</sup>

## RESUMEN

Introducción al pensamiento de Edgar Morin desde la perspectiva ambiental, utilizando sus libros *El paradigma perdido: La naturaleza del hombre, El Hombre y la Muerte* y *Mis demonios*. Se presenta su hipótesis de la necesidad de un nuevo paradigma para las ciencias basada en una nueva concepción de la vida, de la naturaleza y del hombre.

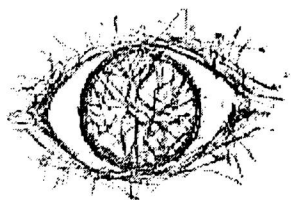
**PALABRAS CLAVE:** Edgar Morin, Pensamiento Ambiental

## ABSTRACT

Introduction to the thought of Edgar Morin from the environmental perspective, using their books *Le Paradigme Perdu: La Nature Humaine, L'Homme et la Mort* and *Mes Démons*. Their hypothesis of the necessity of a new paradigm is presented for the sciences based on a new conception of the life, of the nature and of the man.

**KEY WORDS:** Edgar Morin, Environmental thought.

1. Magíster en Investigación y  
Docencia Universitaria  
Investigador del Instituto de  
Estudios Ambientales- IDEA  
Profesor Maestría en Habitat y  
Maestría en Medio Ambiente y  
Desarrollo  
Universidad Nacional de Colombia,  
Sede Manizales



## 1. INTRODUCCIÓN

Edgar Morin, cual nuevo Descartes, pretende emprender la monumental tarea de reformar el pensamiento, no solo su pensamiento, sino todo el pensamiento de occidente, propósito que aparece continuamente en su obra hasta culminar en los cuatro volúmenes de *El Método*. En esta tarea Morin no se encuentra sólo, podemos decir más bien que sintetiza el espíritu de su época, del siglo XX en ebullición, siglo del desencanto del racionalismo, de ese racionalismo instrumental y cientificista que determinó el pensamiento de la modernidad. En este artículo trato de presentar una introducción a su pensamiento, de la mano de su biografía intelectual y desde la perspectiva del pensamiento ambiental. Me baso principalmente en *El paradigma perdido*: La naturaleza del hombre en donde ya esboza, según sus mismas palabras, los temas que luego desarrolla in extenso en *El Método*, con algunas referencias tomadas de *El Hombre y la Muerte* y *Mis demonios*, dejando el terreno desbrozado para entrar en la monumental síntesis que significa *El Método*.

## 2. TRAS LAS HUELLAS DE UN PARADIGMA PERDIDO

Como idea rectora para introducirnos en su pensamiento, Morin postula la caducidad de la organización paradigmática del pensamiento que ha configurado las ciencias del hombre en la modernidad, organización paradigmática constituida por conceptos fundamentales, categorías maestras y las relaciones lógicas entre esos conceptos y tales categorías. «He definido la noción de «paradigma» de un modo a la vez semántico, lógico e ideo-lógico: un paradigma está constituido por conceptos fundamentales y categorías maestras de la inteligibilidad, al mismo tiempo que por las relaciones lógicas (conjunción, disyunción, implicación u otras) entre estos conceptos y categorías. Así los paradigmas organizan y controlan de modo oculto todas las observaciones, todos los enunciados, todas las teorías que obedecen a su imperio» (Morin, 1955, nota 67). Un paradigma configura una época y orienta el pensamiento. Pero llega el momento en que el paradigma deja de ser guía y se convierte en obstáculo, momento en el cual se necesitan mentes lúcidas que nos permitan ver las limitaciones y cambiar de rumbo. Tal fue la tarea de Descartes que en su momento orientó el pensamiento de occidente y es la tarea que ha tratado de realizar Edgar Morin.

El punto de partida de Morin son las que él llama «mis preguntas adolescentes, las preguntas llamadas filosóficas o éticas, las del hombre, la vida, el hombre y la vida en el mundo, las de quienes somos, de dónde venimos, a dónde vamos, las de los orígenes, el devenir, el sentido y el sin sentido» (Morin, 1995). Aunque estas han sido sus preocupaciones de siempre, a estas alturas de su reflexión le preocupan cómo «se inhiben, se reprimen, se asfixian y se ridiculizan» «estas cuestiones ingenuas, banales, evidentes, que solemos plantearnos entre los siete y los diecisiete años en cuanto entramos en las universidades y las doctrinas». Al final de la cuarta década del siglo XX, Morin entonces, se cuestiona la situación de las ciencias del hombre y empieza a buscar su confirmación en la biología.

En el prólogo de *El Paradigma Perdido* nos dice: «Es sabido que la teoría dominante sobre el hombre se funda, no solamente sobre la separación, sino sobre la oposición entre las nociones de hombre y de animal, de cultura y de naturaleza. Todo lo que no encaja en este paradigma viene condenado como biologismo, naturalismo, evolucionismo.» Pero aunque nunca consideró «al hombre como una entidad cerrada, separada, radicalmente extraña a la naturaleza» se duele de haber dejado dormir tanto tiempo las preguntas fundamentales. Cuando vuelve a preguntarse en la década del 60: «¿qué somos? ¿Qué es el hombre en el mundo?» encuentra que está encerrado en el «ghetto de las ciencias humanas». Necesitó las sacudidas del 68 para encontrar nuevos caminos. Las sacudidas, además de la dimensión política, vienen de enfrentarse a los siguientes campos de conocimiento del hombre, en disciplinas nuevas que no siempre coinciden con las ciencias ni humanas ni naturales, según los esquemas tradicionales y que con frecuencia se enfrentan a problemas fronterizos, a saber: La cibernética, la teoría general de sistemas, la informática, la teoría de los autómatas auto-reproductores de von Neumann, los conceptos de auto-organización, la revolución biológica y la problemática ecológica.

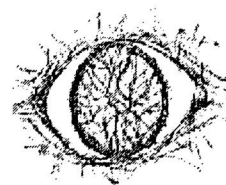
Morin siente que se asfixia en una atmósfera caduca, que el pensamiento de su época no le permite darse respuestas a sus preguntas fundamentales, que necesita aires nuevos que le oxigenen su pensamiento. En este proceso viaja a Estados Unidos y entra en contacto con la revolución cultural de la juventud californiana, en el momento de la explosión del movimiento hippy. Regresa a su París natal por el oriente, lo que le permite entrar en contacto con diferentes pueblos, hasta sentir que «cada cultura del mundo, cada etnia, tenía algo específicamente querible» (Morin, 1995) si bien, esta afirmación de 1971 la matiza 24 años más tarde: «poco después, entre las personas más amables, más dulces, más agradables que nunca haya conocido, los camboyanos, se inició una guerra que transformaría, por fin, a una parte de ellos, en dementes de inaudita ferocidad. Así pues, debo complejizar mis palabras y decir que toda etnia tiene algo de específicamente querible y de potencialmente horrible» (Morin, 1995, nota 64). Es un viaje que le permite percibir que el mundo es más que su Europa mediterránea y que el hombre es más complejo de lo que ha pretendido la racionalidad de occidente.

Dos epigramas colocados por Morin al principio de su libro y de su primer capítulo, nos empiezan a dar las claves. El primero es de Jean-Jacques Rousseau: *Veo a un animal más débil que unos, menos ágil que otros; pero en conjunto, el mejor organizado de todos*. El segundo es de Serge Moscovici: *Todo nos incita a abandonar de una vez la visión de una naturaleza no humana y de un hombre no natural*. Con esos dos epígrafes nos introduce en el sentido de sus tesis: la organización prima sobre la fortaleza y la agilidad, primero, y luego, la unidad, la continuidad de la naturaleza en la vida y en la vida humana.

Morin inicia con una crítica radical al sistema de conocimiento moderno, establecido en estratos separados y aislados que supuestamente corresponden con los estratos de la realidad: el estrato físico-químico, el estrato vida-naturaleza y el estrato hombre-cultura. En esta separación «la vida parecía ignorar la materia, la sociedad los fenómenos superiores y el hombre parecía ignorar la vida». La biología se había confinado en una concepción de la vida cerrada sobre el organismo, la antropología se refugiaba en la concepción insular del hombre y ambas ignoran la materia físico-química. El nuevo sentido no es el de estratos, por lo menos no separados, el nuevo sentido que imprime Morin es el de unidad y continuidad, en donde un «estrato» es asumido totalmente por el otro en su emergencia, es decir, nuevas presencias sin abandonar las anteriores.

Aunque desde Darwin admitimos nuestro lazo común con los primates, los hombres «nos hemos alejado de nuestro árbol genealógico y hemos construido, al margen de la naturaleza, el reino independiente de la cultura». «Desde Descartes pensamos contra natura, seguros de que nuestra misión consiste en dominarla, someterla y conquistarla». Según Morin, el pensamiento occidental, de la mano del cristianismo, le permite al hombre refugiarse en una visión religiosa del mundo, desde la cual pretende escaparse del destino de los seres vivos que es la muerte, una muerte que no termina de aceptar del todo y que enmascara con sus ansias de inmortalidad. La introducción del humanismo no cambia esa visión pues su filosofía sostiene la idea «de un hombre cuya vida sobrenatural le permite escapar a este destino: el hombre es sujeto en un mundo de objetos y soberano en un mundo de sujetos». Como un paréntesis Morin aprovecha para afirmar que a pesar de su prédica humanística, el *homo sapiens* nunca ha dejado de negarle tal calidad de sujeto soberano a muchos de sus congéneres. El concepto de muerte como parte de la vida, sin escapes ni agarres destino: el hombre es sujeto en un mundo de objetos y soberano en un mundo de sujetos». Como un paréntesis Morin aprovecha para afirmar que a pesar de su prédica humanística, el *homo sapiens* nunca ha dejado de negarle tal calidad de sujeto soberano a muchos de sus congéneres. El concepto de muerte como parte de la vida, sin escapes ni agarres a un poder heterónomo, permite insertar al hombre en la vida y a la vida en la naturaleza, con lo cual se abre el camino a una nueva concepción antropológica: «... una concepción antropológica que reservaba su parte a los dos aspectos olvidados de la antropología y que el problema de la muerte ponía de relieve: por una parte la realidad biológica del ser humano que es mortal como todos los seres vivos; por otra parte, la realidad humana del mito y de lo imaginario que esbozan, por todas partes, una vida más allá de la muerte» (Morin, 1995, p. 35).

En este panorama aparece el problema de la naturaleza y de la relación del hombre con la naturaleza. Desde el principio, vale decir, desde el Génesis, el ser humano se ha considerado exiliado de la naturaleza, expulsado de su paraíso, idea que va a prevalecer a través de los siglos



hasta tomar nueva forma en la modernidad, como puede verse por ejemplo en Rousseau. Es así cómo «la idea de naturaleza humana iba a terminar perdiendo su núcleo» hasta considerar que «no es más que una materia prima maleable a la que sólo pueden dar forma la cultura o la historia». La naturaleza humana no es, entonces, la base sobre la que se sustenta el hombre sino un «residuo amorfo, monótono e informe». Y aquí Morin se pregunta: «¿Pero acaso la naturaleza no lleva en su seno un principio de variedad, tal como lo testimonian los millones de especies vivas? ¿Acaso no alberga un principio de transformación? ¿Acaso no lleva implícita la evolución que ha conducido hasta el hombre? ¿Privaremos a la naturaleza de toda cualidad biológica?».

Según Morin, se hubiera podido esperar que la aplicación al estudio del hombre de los métodos cuantitativos y los modos de objetivación de las ciencias naturales rompiera la insularidad humanística. Pero la teoría no cambió a pesar de algunas tentativas de Marx, Engels y Freud para anclar las ciencias del hombre sobre una base natural. Marx había dicho que «la naturaleza es el objeto inmediato de la ciencia que trata del hombre, pues el hombre es naturaleza» y en los manuscritos de 1844 enunciaba que las ciencias naturales acabarían englobando la ciencia del hombre, al tiempo que las ciencias del hombre englobarían las ciencias naturales: «El marxismo es para mí, apertura y no cerrazón. En vez de ver en él una teoría reductora que explicaba toda la historia humana por la lucha de clases y el desarrollo de las fuerzas productivas, veía la verdadera ciencia multidimensional articulando mutuamente las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre. El marxismo me incitaba al saber total, es decir al conocimiento del todo como todo, permitiendo integrar el conocimiento de las distintas partes que constituyen ese todo. Esta visión satisfacía naturalmente mi deseo de abarcarlo todo. Pero por aquel entonces el marxismo era ignorado en la universidad. Como las disciplinas estaban separadas, me era preciso llegar por mi mismo a articular los segmentos inconexos de las ciencias humanas.» (Morin, 1996, p. 29) Engels por su parte se esforzó en integrar al hombre en la dialéctica de la naturaleza y Freud buscaba en el organismo humano y encontraba en el sexo, el origen de los problemas de la psique del hombre.

Estos intentos no fructificaron y se eliminaron del pensamiento posterior, al considerarlos errores de juventud de estos pensadores. Y el antropologismo, a pesar de utilizar los métodos de las ciencias naturales, «define al hombre por oposición al animal, la cultura por oposición a la naturaleza, el reino humano, síntesis de orden y libertad, se opone tanto a los desórdenes naturales como a los ciegos mecanismos del instinto», configurando a la oposición naturaleza/cultura como el paradigma de todo su pensamiento. En contra de esto, Morin considera que el hombre no está constituido por dos estratos, uno bionatural y otro psicosocial, que no hay murallas que separen la parte animal de la parte humana y postula: «Cada hombre es una totalidad bio-psico-sociológica». No puede haber una explicación del hombre que solo haga referencia a su parte natural y de ahí la incapacidad para dar respuesta a la pregunta: ¿de dónde surge la cultura?



Tras estas reflexiones aparece su pronunciamiento de la caducidad del paradigma del pensamiento moderno y su propuesta de un nuevo paradigma: «pienso que la realidad humana es cien por ciento biológica y cien por ciento cultural. Si hacemos una consideración desde el punto de vista de la evolución, de la historia, tanto lo humano como la cultura son una emergencia» y «la emergencia es un producto global que tiene cualidades y propiedades nuevas que no se encuentran en las partes que constituyen el todo.» (Morin, 1997, p.99) «No se pudo aislar al ser humano en el sentido social, de lo que tiene de ser biológico. Hay que pensar que la biología se refiere al cuerpo y la psique a la cabeza, pero la cabeza es una cosa biológica. El cerebro confiere el habla y el hablar es también biológico; su separación es una mutilación del conocimiento. Un conocimiento únicamente biológico es incapaz de tomar los rasgos mentales, físicos, propiamente humanos» (Morin, 1997, p. 105).

### 3. PRIMEROS INTENTOS DE DILUCIDACIÓN: CAMBIA LA NOCIÓN DE VIDA

En las décadas del 50 y 60, Morin encuentra que aparecen una serie de brechas en el seno de cada paradigma cerrado, y se empiezan a establecer interconexiones, aperturas y nuevas explicaciones. Morin lo plantea en cuatro apartes: La lógica de lo vivo, y las revelaciones ecológica,

etológica y biosociológica. La teoría de la información y la cibernética aplicadas no sólo a las máquinas artificiales sino también a los organismos biológicos y a los fenómenos psicológicos y sociológicos y la biología molecular inician el camino. El descubrimiento del código genético permite a la biología ramificarse hacia abajo, hacia la estructura química. Pero al tiempo, la dinámica biológica de la auto organización le obligan a ramificarse hacia arriba, pues esta dinámica es desconocida en el campo de la química. El descubrimiento de que en los códigos genéticos intervienen «naciones tales como información, código, mensaje, programa, comunicación, inhibición, represión, expresión y control, entre otras», naciones todas el campo de la cibernética, permiten identificar a las células como sistemas autorregulados y autocontrolados. El salto epistemológico que se da desde esta perspectiva, reside en que esas naciones se consideraban elementos indisolubles de la complejidad psicosocial. Por tanto toda la organización psicosocial tiene su punto de partida en la misma fuente de la vida: «la célula parece una compleja sociedad de moléculas regidas por un gobierno». Esta totalidad organizada no es reductible a sus elementos constitutivos cumpliéndose aquí el principio de los sistemas de que el todo es mayor que la suma de las partes, en contravía de la lógica tradicional: «... descubrí la revolución biológica que había provocado el descubrimiento por Crick y Watson, de la estructura en doble hélice del código genético en el ADN. Pero, mientras la mayoría de los biólogos veía en esta revolución el triunfo del reduccionismo, porque mostraba que la materia viva sólo era materia físico química y que no existía, por lo tanto, sustancia viva, yo veía, gracias a mi segunda entrada en las ciencias, que el problema clave de la vida era el de la originalidad de la organización viviente con respecto a las organizaciones meramente físico-químicas.» (Morin, 1995, p. 39). Una nueva visión desde el mismo bagaje de información científica.



Así pues, los avances de la biología le permiten a Morin enrutar el nuevo paradigma por tres caminos relacionados:

1. inserta en la *physis* el fenómeno de la vida y el espíritu
2. establece un principio general de organización para fenómenos tan disímiles como la máquina, la sociedad y el hombre
3. la biocibernética se aleja de la física clásica, pues esta ciencia, en su momento de mayor complejidad no consigue enunciar más que el principio de desorganización (entropía, segundo principio de la termodinámica).

Como consecuencia debe revisarse el mismo concepto de la vida. El fenómeno de la vida es un continuo en el proceso evolutivo del universo. No es un componente aparte de la materia sino uno de sus momentos. La vida y el espíritu no son fenómenos externos que han venido de fuera, sino su propio desarrollo. En ese sentido se debe revisar el dualismo que la modernidad tornó en dilema entre la materia y el espíritu: "... no hay materia, hay *physis*, un modo en el cual nacen las cosas. En el siglo pasado la *physis* sólo se podía ver como materia, una cierta substancialidad; hoy se ve como energía, incluso en casos en los que la energía no se substancializa sino que se comprime y/o moviliza la materia..." (Morin, 1997, p. 107). Morin reseña la paradoja que surge de esta reflexión: si la entropía nos conduce a considerar la tendencia de la materia al desorden molecular, la vida, por el contrario nos obliga a mirar la organización y la complejidad creciente, proceso que denomina negentropía.

La paradoja aumenta cuando se comparan las organizaciones artificiales como las máquinas, con la organización viva. Los elementos de las máquinas son mucho más confiables uno por uno que los elementos de la vida: los elementos de la vida son inestables y frágiles, las moléculas se degradan, las células se degeneran. Sin embargo la máquina artificial en su conjunto es poco confiable pues basta la falla de uno de sus elementos para que se anule, en tanto que la vida sigue su complejificación así uno de sus elementos pueda fallar, por su capacidad de auto repararse. Concluye Morin que aún en sus primeros pasos, la revolución biológica ha reducido a astillas el viejo paradigma, aunque aún no se haya constituido uno nuevo. Sin embargo la noción de vida se ha modificado radicalmente al relacionarse con las ideas de auto-organización y de complejidad. «La lectura del manuscrito de Jacques Monod [se refiere a *El azar y la necesidad*] me había hecho descubrir el papel del azar en el nacimiento y la evolución de los seres vivos. Aunque Monod tendiera a hipostasiar el azar, no dejaba de ser cierto que éste debía incluirse en una concepción de la vida. Tampoco podía excluirse el desorden: Schrödinger se había preguntado, en *What is life*, por qué el ser vivo, en vez de sucumbir al desorden en virtud del segundo principio de la termodinámica,

conseguía mantener su organización. Algo más tarde la lectura de von Neumann me mostraba que la organización viviente tenía la propiedad de mantenerse y desarrollarse no sólo a pesar, sino también con el desorden, utilizando las degradaciones moleculares o celulares para autorregenerarse".

#### 4. LA NATURALEZA ES UN ORGANISMO GLOBAL

Si la teoría biológica le permite a Morin introducir una nueva noción de vida, la teoría ecológica le induce a cambiar la noción de naturaleza. La contribución básica de la ecología es la consideración de que «la comunidad de seres vivos (biocenosis) que ocupan un espacio o nicho geofísico (biótopo) constituyen junto con él una unidad global o ecosistema». Aquí también, a pesar de las aleatoriedades e incertidumbres aparece la autoorganización. El ecosistema obedece a conceptos de equilibrio, asociaciones, jerarquías y conflictos que parecían ser exclusivos de las sociedades humanas. «No es ningún delirio romántico -dice Morin- considerar a la naturaleza como un organismo global» lo que rompe la concepción biológica anterior (naturaleza como selección de sistemas vivos) así como la mirada que las ciencias humanas hacían de ella al considerarla algo amorfo y desordenado, para empezar a considerarla como una totalidad compleja.

En la vida se cumple el principio de *order from noise*, orden en el desorden, orden en la dispersión, derivado de la autoorganización: «cierto desorden, en ciertas condiciones, podría producir organización. Eso es lo que me confirmó la lectura de los artículos de Prigogin sobre la constitución de las *estructuras disipativas* en condiciones termodinámicas alejadas del equilibrio» (Morin, 1995, p. 40). Una nueva mirada que implica un cambio en la percepción, en la epistemología, donde ya no es absoluta la relación causa/efecto, ni funcionan las lógicas del análisis y la deducción. También se transforma el concepto de relación entre el ser vivo y su medio. En el paradigma anterior, el ser vivo evolucionaba en el seno de la naturaleza de la cual extraía la energía. En la nueva visión, el ser vivo se alimenta, además de energía, de entropía negativa, es decir, de organización compleja y de información: «el ecosistema es coorganizador y coprogramador del sistema vivo que engloba».

En la revelación etológica, Morin continúa presentando cómo las barreras se caen. Ahora es la idea de animal la que cambia. Si «el comportamiento animal es organizado y organizador», si los animales «se comunican, es decir, se expresan en forma de determinados comportamientos específicos recibidos e interpretados como mensajes, el campo de lo simbólico y lo ritual ya está en germen en su actitud. Si la organización social<sup>2</sup> no es una excepción en el mundo animal, ni exclusiva del hombre, sino «un fenómeno extraordinariamente extendido en la naturaleza<sup>3</sup>, el paradigma cerrado del antropologismo sufre un golpe mortal. Y de ahí se deriva que debemos cambiar nuestra idea del mono y nuestra idea del hombre. Al desarrollo de la primera dedica Morin los últimos dos capítulos de la primera parte de *El Paradigma Perdido*.

#### 5. NUEVA IDEA DE MONO

El primer aspecto es que los monos (babuinos, macacos, chimpancés) tienen comportamientos más allá de la simple horda y que se han observado como «organizaciones sociales con diferenciación interna, intercomunicaciones, reglas, normas y prohibiciones», organizaciones que varían según la especie y el medio ambiente y que manifiestan comportamientos de poder, desigualdades y moviidades sociales. Aunque esté escasamente desarrollada la familia, en contrapartida surgen individualidades con roles sociales, manifestándose los rasgos de complejidad que se han considerado característica de las sociedades humanas. Las relaciones están gobernadas por los principios de cooperación/solidaridad y de competición/antagonismo. Incluso Morin concluye de los estudios de monos que entre ellos ya existe un despertar de la evolución sociocultural. Entre los macacos se han encontrado innovaciones que se introducen en los grupos. Los chimpancés son afectivos, emotivos y lúdicos, incluida la aparición de instrumentación rítmica y danza en brotes de especie de «carnavales».

Y este desarrollo va unido al desarrollo de la inteligencia, si se entiende por tal el comportamiento como adaptación de condiciones de vida y solución de problemas. Incluso algunos

2. Cita Morin: «...la sociedad humana aparece como una variante prodigiosamente desarrollada del fenómeno social natural y la sociología -ciencia humana- pierde su insularidad para convertirse en la cima más elevada de la sociología general -ciencia natural (Moscovici, *La sociedad contra natura*, París, 1972)».

3. Morin (1997, p. 107) dice: «...no hay en la physis únicamente energía, también tenemos la idea del mundo de la información, donde existe la posibilidad de tener memoria y que esta memoria transmita algunas instrucciones haciendo posible transmitir, por ejemplo, información genética o códigos que contienen letras de un alfabeto.»

adquieren rudimentos del lenguaje. Cita el caso de un experimento en el que «el joven chimpancé poseía dos cualidades que se creían sólidamente vinculadas a la cultura e inteligencia humanas, la conciencia de su propia identidad y el ejercicio de la computación. La conclusión que Morin deriva de Moscovici es que así como ya nos acostumbramos a que nuestra anatomía y fisiología descienden del mono, «lo mismo sucede con nuestro cuerpo social». Para Morin, el utillaje, la caza, el lenguaje y la cultura aparecen en el proceso de hominización en época anterior al nacimiento de la especie propiamente humana de *sapiens*. Desde antiguo hay presencia de lo que en otra parte Leroi-Gourham llamó la protocultura.



Morin concluye con este párrafo la primera parte del ensayo: « la cuestión del origen del hombre y de la cultura [...] es un problema de inmenso alcance teórico múltiple y general. Es el nudo gordiano que asegura la soldadura epistemológica entre naturaleza-cultura, entre animal-hombre. Es el sitio justo donde debemos buscar los cimientos de la antropología.» En este contexto se entiende entonces el epígrafe citado de Moscovici.

## 6. NUEVA IDEA DEL HOMBRE

Con tales herramientas conceptuales y desde esas conclusiones, Morin pasa a esbozar la nueva idea de hombre en la segunda parte que tiene por título La Hominización. Este proceso es largo y complejo y se pierde en las nebulosas de lo incierto: «donde aparecía el *homo sapiens* desprendiéndose de la naturaleza mediante un salto majestuoso para producir con su hermosa inteligencia la técnica, el lenguaje, la sociedad y la cultura, vemos ahora, por el contrario, que la naturaleza, la sociedad, la inteligencia, la técnica, el lenguaje, la sociedad y la cultura colaboran durante algunos millones de años en la coproducción del *homo sapiens*.» La aparición del hombre no es por tanto un asunto solo de desarrollo cerebral ni de la dialéctica pie-mano-cerebro. «Es un proceso de complejificación multidimensional que se desarrolla en función de un principio de autoorganización o autoproducción» en el cual juega papel importante la solución a los retos de la adaptación al ambiente. Las presiones ecológicas y demográficas exilian a grupos de primates de sus condiciones de equilibrio y en la lucha por la supervivencia grupos enteros perecen y algunos mutantes sobreviven: «La hominización tiene sus orígenes en la conjunción de una desgracia ecológica, una desviación genética y una disidencia sociológica, o en otros términos, a causa de una modificación en la autorreproducción del ecosistema (bosque que se convierte en sabana), una modificación en la autorreproducción genética de un primate evolucionado (mutación) y una modificación en el curso de una autorreproducción sociológica, consistente en la escisión de un grupo juvenil para fundar una colonia extraterritorial.» El *homo sapiens* es el desarrollo de un anormal, rechazado, aventurero y rebelde. Tal vez eso explique su acción simultánea como *homo demens*.

En el nuevo ecosistema sólo pudo sobrevivir el grupo que logró responder a los estímulos adversos del medio con la respuesta de la caza. Es así como el cazador se convierte en hombre y no al revés como se había pensado. Y la caza de aquí en adelante no solo altera la relación del incipiente hombre con su medio, sino también la relación de macho a macho, de macho a hembra, de adulto a joven. También se desarrolla la capacidad simbólica, pues sólo sobreviven los habilitados para interpretar los ténues y sutiles estímulos sensoriales del nuevo medio hostil. Estos estímulos «se convierten en señales, indicios, mensajes, y aquel que apenas era capaz de reconocer ya puede conocer. La competencia con el gran carnívoro le desarrolla las capacidades estratégicas, la tenacidad, atención, trampa y acecho, que lo llevan a organizarse cada vez más para la caza en compañía, costumbre que ya se ha observado aún en los cazadores animales. Sólo falta que aparezca el fuego (700 u 800 mil años antes de nuestra era) para que el mosaico de factores conduzcan al establecimiento definitivo del *homo sapiens*, que ya puede dormir más tranquilo y le da seguridad y refugio: «quizá el fuego haya incluso favorecido el incremento y la libertad de los sueños...»

La organización colectiva de la caza y las tensiones, conflictos y aperturas que genera, permiten, «la aparición de una sociedad cuya complejidad implica la existencia de una cultura en su seno y que precede a *sapiens*.» En ella aparecen conductas de solidaridad y de cooperación, inclusive más marcadas que las de agresividad. En la etapa de cazador el hombre no es esencialmente

agresivo, pues caza por necesidad. En cambio genera organizaciones colectivas, desarrollo de estrategias y reglas de distribución del botín. La relación de hombre a hombre en el peligro conducen a un tipo de confraternidad viril que produce amistades más allá del período juvenil que de alguna manera controlan la intolerancia de los primates, aunque al tiempo aparecen diferencias de clase.

## 7. APOORTE AL PENSAMIENTO AMBIENTAL

Morin, de manera sostenida y coherente, es uno de los pioneros en la crítica a la racionalidad instrumental que ha determinado una particular visión del mundo: el mundo dividido en dicotomías irreconciliables: hombre/naturaleza, espíritu/materia, mente/cuerpo, racionalidad/sensibilidad... Desde su perspectiva, se abre paso a la posibilidad de una nueva mirada, un "retorno a una concepción del mundo fundada en un proceso de auto-organización de la *physis*" (Leff, 2002, p. 22) que unifica lo dividido, le asigna al hombre un puesto en, dentro de la naturaleza y no fuera, y permite mirar problemas fronterizos y transversales, que antes eran considerados como «objeto» de estudio por ciencias aisladas en sus estancos particulares, o que simplemente no se planteaban. Hombre y mundo que dan razón mutuamente el uno del otro, y que permite salirnos de los ghettos en que nos había encerrado el paradigma de la modernidad. Empiezan a ser claves un conjunto de categorías como la diferencia, la diversidad, el respeto, la colaboración y el cuidado. Una naturaleza que es humana y un hombre que es natural deben buscar el equilibrio del mundo en que están. Somos polvo de las estrellas pero un polvo que ha asumido las emergencias del desenvolvimiento de ese magma cósmico que circula por el único mundo posible, el mundo presente. El hombre no puede arrojarse en sucesos heterónomos, debe asumir su puesto sin abandonar la herencia. Su realidad actual es más que la suma de sus partes, es una nueva integración que no puede mutilarse. Y su proceso es el mismo proceso de todo el universo, de la vida, es un proceso de neguentropía continua, de autoorganización, de autopoiesis. Sólo la mirada a la complejidad puede darnos razón del sentido de la naturaleza, de la vida y del hombre, no como objetos aislados y diferentes, sino como un todo integrado e integrador que encuentra sentido en sus relaciones. El pensamiento de Morin nos permite superar la perspectiva ecológica para asumir la dimensión ambiental.

## 8. BIBLIOGRAFÍA

Morin, E., 1996. El paradigma Perdido. Ensayo de bioantropología. Barcelona: Kairós, 5ª ed.  
Título original: Le paradigme perdu: la nature humaine. 1ª ed. 1973.

Morin, E., 1995. Mis demonios. Barcelona, Ed. Kairós.

Morin, E., 1998. El pensamiento complejo. Entrevista realizada en Santafé de Bogotá el 5 de marzo de 1997 por Fabio Giraldo Isaza y José Malaver. Revista Ensayo & Error, Santafé de Bogotá, año 3, # 4, abril de 1998, pgs. 96-113

Leff, E., 2002. Prólogo a Angel M., Augusto, El retorno de Ícaro, la razón de la vida.  
Bogotá: coedición ASOCARS, IDEA, PNUMA y PNUD.

