

La sociedad moderna: del individuo a la humanidad «globalizada»

Por Julio Silva-Colmenares,
acápite del libro en preparación (título provisional) *Desarrollo, libertad y felicidad*.

Durante miles y miles de años el desarrollo del género humano estuvo confiado a la espontaneidad y en muchos casos al azar. Hacia finales del siglo 20 se llegó a más de 6.000 millones de seres humanos sobre la tierra, con una sextuplicación de la población mundial en doscientos años, pero más por una impresionante capacidad de adaptación para sobrevivir que merced a una búsqueda deliberada. Trascurrida una cuarta parte del siglo 21, hay 2.200 millones de personas más. Apenas hace un poco más de 300 años se estudia con cierto rigor científico el comportamiento de la sociedad, desde los aspectos más materiales, como la utilización de la naturaleza para satisfacer necesidades, hasta los asuntos más refinados e intrincados de la vida espiritual. Y sólo en el siglo 20 se hizo consciente la idea de que es necesario «construir» el futuro, pero ya no como producto de un instinto individual sino de un proceso social, cuyos resultados no están predeterminados.

Por eso, al tiempo que avanza el conocimiento científico sobre la sociedad, la naturaleza y el pensamiento, también entendemos que el desarrollo, en su compleja realidad, no es lineal ni el futuro es predecible, pues está signado de incertidumbre y desorden. Como dice Edgar Morin en un texto muy conocido, todavía no hemos incorporado a la vida cotidiana el mensaje de Eurípides, que tiene 25 siglos, de que “*lo esperado a veces no se cumple y hay que esperar lo inesperado*”. Durante el siglo 20 aprendimos que la historia humana “ha sido y sigue siendo una aventura desconocida. (...) A través de la historia, ha habido determinaciones económicas, sociológicas, entre otras, pero están en relación inestable e incierta con accidentes y riesgos innumbrables que hacen bifurcar o desviar su curso”¹.

En sentido similar se pronuncia Samir Amin, cuando dice que “Ni la historia social ni las historias individuales están «programadas». La libertad se define precisamente por este conflicto de lógicas, que permite elegir entre diferentes alternativas posibles”. Samir Amin no acepta la tesis de Max Weber de que “el protestantismo da lugar al capitalismo”, pues es determinismo. No es ésta –dice– “mi lectura del proceso histórico, en el que veo más bien una transformación concomitante, por etapas, de la cultura, la economía (...) y la política (...)”². Ya antes Marx había tenido una «lectura» similar, lo que permite desvirtuar la concepción determinista que algunos le imputan.

En apoyo de la idea que tenemos de *desarrollo* como un proceso de avance en la humanización, lo que desborda por completo el terreno de lo económico, sin negar su decisiva importancia, es oportuno recordar –otra vez con Edgar Morin–, que “la hominización es una aventura de millones de años”, a través de la cual el “homínido se humaniza”. Para entender la dialéctica del desarrollo, hay que tener en cuenta que el ser humano, como lo sintetiza Morin, “lleva en sí de manera bipolarizada los caracteres antagónicos: *sapiens* y *demens* (racional y delirante), *faber* y *ludens* (trabajador y lúdico),

¹ Morin Edgar, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* Unesco, París, 1999. Reedición del ministerio de Educación Nacional de Colombia, Bogotá, 2000, p. 59.

² Amin Samir, *Los fantasmas del capitalismo*. Áncora Editores, Bogotá, 1999, p. 60 y 69.

empiricus y *consumans* (económico y dilapidador) y *prosaicus* y *poeticus* (prosaico y poético)”³.

En complemento, “otra definición del hombre –en palabras de Erich Fromm– sería *Homo esperans*, el que espera, (pues) esperar es una condición esencial del ser hombre”. Como aclara a continuación, el ser humano puede tener muy diversas cualidades y todas son diferentes *posibilidades* de ser. “En efecto -precisa-, todas están dentro de cada uno de nosotros. Percatarse plenamente de la propia humanidad significa percatarse de que, como dijo Terencio, “*Homo sum; humaninil a me alienum puto*” (Hombre soy, y nada humano me es ajeno)”. Según Fromm, hay que destacar que “tal vez la definición más significativa de la especie humana la haya dado Marx, quien definió al hombre como “actividad libre y consciente”⁴. Y como dijo Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, lo que caracteriza a la nueva concepción materialista es ver a “la sociedad *humana* o la humanidad socializada” en lugar de la «sociedad civil» que veía el viejo materialismo⁵.

Si algo distingue a la sociedad moderna, o a la modernidad, como le gusta decir a algunos, es el ascenso en la humanización, con base en seres humanos autónomos y responsables. No es cierto que hayamos llegado al «fin de la historia», retomando al Hegel reaccionario de la *idea absoluta* y la «sociedad civil» y desestimando al Hegel progresista de la dialéctica idealista. Como plantea Samir Amin, si la “modernidad significa que los seres humanos hacen su propia historia, está lejos de haber sido superada”, por lo que quienes reivindican el «fracaso» de la modernidad no tienen “fundamento analítico alguno”⁶. Incluso en la sociedad moderna cualquier reflexión filosófica, política o sociológica debe tener en cuenta las condiciones materiales del desarrollo. Esta forma compleja de acercarnos a la realidad la llamo «pragmatismo dialéctico».

La búsqueda de una nueva sociedad, en donde puedan contrarrestarse los efectos negativos del capitalismo con los avances en la humanización, se remonta a antes del siglo 20. Basta recordar que la sociedad «soñada» por Marx, como interpreta su legado el citado Samir Amin, no era el capitalismo sin capitalistas, como se pretendía construir en la desaparecida Unión Soviética, “sino, ante todo, un tipo diferente de civilización humana. No creo que invocar la creación de un nuevo ser humano sea un lema vacío”. Pero como recalca a continuación, tampoco esta nueva sociedad, en donde los factores culturales, en su más amplia acepción, toman el lugar de los económicos, “es el fin de la historia”. Como planteaba este destacado científico social egipcio, quien fue director del Foro del Tercer Mundo en la Universidad de las Naciones Unidas en Senegal, si bien “el capitalismo socializa el proceso de producción”, no es capaz de avanzar en la “transformación del sistema político, ideológico y social en una democracia emancipada de la alienación del mercado”⁷.

Nuestra propuesta de sustituir la idea estrecha, que está detrás de la expresión «modelo económico», por la concepción más integral de «modo de desarrollo», coincide con lo que muchos describen como tener una visión, panorama o paisaje más amplio de la sociedad moderna. Como dijo el analista Germán Rey en la presentación del libro *Lo público: una pregunta desde la sociedad civil*, “No es que se hayan abandonado las preocupaciones de

³ Edgar Morin. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Unesco, París, 1999. Reedición del Ministerio de Educación Nacional de Colombia, Bogotá, 2000, pp. 35-38, 41-43.

⁴ Erich Fromm, *La revolución de la esperanza*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 2000, pp. 65-67).

⁵ C. Marx y F. Engels. Obras escogidas. Tomo I. Tesis sobre Feuerbach, Progreso, Moscú, 1973, p. 9.

⁶ Samir Amin, *Los fantasmas del capitalismo*. Áncora Editores, Bogotá, 1999. pp. 112-117.

⁷ Samir Amin, *Los fantasmas del capitalismo*. Áncora Editores, Bogotá, 1999. p. 72-78 y 98.

las organizaciones civiles por la pobreza o el análisis de las desigualdades sino que estos problemas se inscriben hoy en otro paisaje que reúne la productividad económica con la equidad social, las variaciones de la economía con el fortalecimiento de las instituciones sociales y políticas, el desafío de la redistribución con las exigencias identitarias del reconocimiento. De esa manera la pobreza deja de pertenecer únicamente al mundo de las necesidades o de las satisfacciones, para entrar también a los territorios de las exclusiones y las inclusiones sociales, que van desde los desequilibrios de oportunidades hasta la precariedad del trabajo, desde las restricciones de género hasta las barreras de la participación social, desde el desenganche de la sociedad de la información hasta el desconocimiento de la diversidad cultural”⁸.

Por tanto, es no sólo oportuno sino imprescindible insistir en la formulación de teorías y estrategias propias, lo que no significa renunciar al acervo científico universal. Sin negar la historia de la humanidad --el tránsito de unas etapas o formaciones socioeconómicas a otras--, la obligación es insertarse en el proceso de la humanización, entendido como la búsqueda y encuentro de los valores supremos del ser humano, esto es, la satisfacción creciente de sus necesidades materiales, sociales y espirituales, y sus aspiraciones, en un mundo en donde impere una nueva ética social en todos los ámbitos de la vida ciudadana e institucional.

Y cuando hablamos de satisfacción de necesidades y aspiraciones, hay que recalcar que, aunque distintas escuelas económicas han querido olvidar o incluso negar la idea que Smith tenía de la riqueza, ésta se mantiene incólume casi dos siglos y medio después de haber sido escrita en el primer párrafo de la *Introducción* al libro sobre la riqueza de las naciones: “El trabajo anual de cada nación es el fondo del que se deriva todo el suministro de *cosas necesarias y convenientes para la vida* que la nación consume anualmente, y que consisten siempre en el producto inmediato de ese trabajo, o en lo que se compra con dicho producto a otras naciones”. Idea que reitera más adelante: “...la riqueza de las naciones no consiste en las riquezas del dinero que no se pueden consumir sino en los bienes de consumo que se reproducen anualmente gracias al trabajo de la sociedad...”⁹. Hoy podría ampliarse esa idea a todos los bienes y servicios que son producto del trabajo humano, al tiempo que hemos querido resaltar la expresión *cosas necesarias y convenientes para la vida* [que no está en cursiva en el texto original], pues se relaciona con nuestro concepto de desarrollo.

Hoy, la riqueza debe entenderse como el conjunto de bienes y servicios, tangibles e intangibles, de que dispone una sociedad para desarrollarse en armonía, lo que incluye la cultura como parte esencial de esa riqueza. Entendida la riqueza así, es más importante su expresión cualitativa que cuantitativa, o sea, es más importante conocer *en qué* se manifiesta que *cuánto suma en dinero*. Y la prosperidad puede definirse por la participación que tengan los miembros de una sociedad en el disfrute de la riqueza social para satisfacer sus necesidades. En este marco, la historia no es algo distinto a la construcción cotidiana de la sociedad humana, y la sociedad humana se realiza a través de la satisfacción creciente, pero no lineal, de las necesidades espirituales, sociales y materiales. En otras palabras, la medida de la prosperidad está dada por la participación de todos en los asuntos que generan bien-estar o felicidad, según la idea que queremos expresar en estas páginas. Diciéndolo en términos económicos, la prosperidad implica la

⁸La revista de El Espectador, 15 de julio de 2001, p. 47.

⁹ Smith Adam, *La riqueza de las naciones*, Alianza Editorial, cuarta reimpresión 2007, Madrid, pp. 27 y 658.

distribución democrática y equitativa del excedente generado. Por tanto, la prosperidad o felicidad social supone también el disfrute de la libertad.

Para entender mejor las ideas complejas de prosperidad y riqueza social hay que recordar que la ciencia económica no tiene como propósito fundamental los cálculos econométricos o los resultados de las matemáticas financieras, aunque éstas son herramientas a su servicio, sino una finalidad que es más difícil de alcanzar y que no siempre se puede medir en términos aritméticos: la libertad y la felicidad de las personas, su realización en el marco de lo que podría llamarse una nueva ética social. Similar idea crítica está detrás de las palabras de Edgar Morin cuando dice que la “economía, por ejemplo, que es la ciencia social matemáticamente más avanzada, es la ciencia social y humanamente más atrasada, porque se ha abstraído de las condiciones sociales, históricas, políticas, psicológicas y ecológicas inseparables de las actividades económicas”¹⁰.

Es decir, hay una ética social que, además de normas y deberes, tiene valores y responsabilidades por el bien de todos. Y en la sociedad del siglo 21 esa ética social tiene como principios complementarios la productividad, la solidaridad, la participación y otros similares. Aunque muchos no lo entienden así, el crecimiento económico es efímero y deleznable si no se comparte la riqueza creada para el beneficio equitativo de la colectividad, pues el desarrollo humano integral es condición del crecimiento económico sostenido.

Para afianzar esa idea hay que recordar que muchos teóricos y políticos privilegian, tanto en la teoría como en la práctica, el crecimiento económico y el mercado y desconocen o minimizan el papel del Estado y de la solidaridad social en la vida de la sociedad, partiendo del supuesto de que el mercado es el mejor medio para asignar los recursos y que el crecimiento económico es suficiente para el mejoramiento de las condiciones del bien-vivir o bien-estar. Pero crece el número de quienes pensamos que entre Estado y mercado no existe una contradicción insoluble sino dialéctica, esto es, que se soluciona en el proceso de desarrollo, pues en su mayoría son diferencias que pueden armonizarse y funciones que deben complementarse. Al tiempo de que Estado, mercado y solidaridad no son excluyentes sino complementarios, aunque debe entenderse que puedan sufrir transformaciones esenciales.

Sobre esa base, un enfoque pragmático pero dialéctico de la historia reciente enseña que la «estadolatría» con «mercadofobia» no es la solución, como tampoco lo es la «mercadolatría» con «estadofobia», pues ninguna de las dos concepciones ha permitido avanzar hacia la solidaridad social que sustenta el desarrollo humano. La consunción del «modelo» impuesto por la extinguida Unión Soviética, que representaría la primera de estas concepciones [«estadolatría» con «mercadofobia», esto es, la adoración sacramental del Estado, con un odio visceral a todo lo que significa el mercado], pero la rápida obsolescencia del «modelo» recomendado por el Consenso de Washington, que representaría la segunda [«mercadolatría» con «estadofobia», o sea, creer en el mercado como si fuese la personalización de la racionalidad, negándole todo poder al Estado, excepto como salvador de última instancia del gran capital], confirmarían que el fundamentalismo sólo lleva a «callejones sin salida».

¹⁰Morin Edgar, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Unesco, París, 1999. Reedición de Ministerio de Educación Nacional de Colombia, Bogotá, 2000, p. 32.

De esta manera, se necesita un esfuerzo sinérgico pues la historia comprueba que, si bien el mercado es el escenario adecuado para garantizarle al individuo el ejercicio de una parte de sus opciones, casi nunca la «mano invisible» de la competencia logra hacer la mejor asignación de los recursos, pues la fuerza de quienes ocupan posiciones dominantes produce efectos perversos que son a veces bastante visibles. Por tanto, el Estado tiene la responsabilidad ineludible de ser el «cerebro ecuánime» que establece reglas del juego transparentes y orienta y regula la actividad económica, sin pretender reemplazar al mercado, como fue la tendencia teórica y práctica durante el siglo 20. Y al mercado y al Estado hemos de añadir el «corazón altruista» de la solidaridad social, para crear mecanismos de compensación que permitan reducir de manera sustancial los factores que excluyen a la mayoría de la población de los beneficios del progreso. Sobre este «trípode» descansa la concepción de un modo de desarrollo humano, como nuevo paradigma¹¹.

De otro lado, parecería que una parte del paradigma es buscar la identidad en la diversidad. La sociedad humana, por su propia naturaleza, debe ser global, pero cada ser humano es un individuo irrepetible. O diciéndolo de otra manera, lo esencial de la civilización humana es la tendencia hacia la globalización, con una afirmación de la individualidad. La globalización puede homogeneizar *con qué vivir* pero no *cómo vivir*, o sea el modo de pensar, sentir y actuar. Pero este proceso no es producto súbito de los lustros finales del siglo 20. Puede decirse que su marcha se aceleró desde finales del siglo 15, cuando los grandes descubrimientos geográficos posibilitaron el tránsito de los mercados locales a los nacionales y mundiales, con el consiguiente paso de las ciudades-Estado al Estado-nación, y se aceleró con el Renacimiento, cuando las concepciones humanistas sustituyeron a las teológicas en el fundamento del pensamiento. La expansión y profundización del capitalismo desde el siglo 16 impulsaron el proceso de «mundialización».

Incluso hay pensadores que llevan el inicio de la globalización hacia periodos muy anteriores. Santiago Posteguillo, escritor español de novelas históricas, en una entrevista para el periódico *El Comercio* de Lima, a la pregunta de si la conquista de la Galia [los territorios actuales de Francia, Bélgica, parte de Suiza y Alemania] por Julio Cèsar ¿fue el inicio de lo que consideramos Europa?, contestó: “Sin duda. Y no sólo de Europa, sino de lo que es Occidente. Por eso es tan transformadora y clave la figura de Julio Cèsar. El creó Occidente, lo que no es poco. Es el segundo gran globalizador del mundo, después de Alejandro Magno”¹².

En otras palabras, es evidente el avance hacia un mundo cada vez más homogéneo en lo material pero más heterogéneo en lo espiritual. La producción y el consumo se uniforman, pero los grupos humanos se diversifican. Dos peligros acechan en ese proceso; por la homogeneidad el mundo se va «uniformizando», desapareciendo las diferencias, lo que puede llevar a un empobrecimiento cultural; por la heterogeneidad aumenta el racismo, la xenofobia, el nacionalismo, la intolerancia, el fundamentalismo. Estas son ideas subyacentes en nuestra propuesta de elaborar la categoría sociopolítica y económica de *modo de desarrollo*.

¹¹Sobre estas ideas puede verse una reflexión más amplia en la parte 4 *Estado, mercado y solidaridad social: «trípode» del nuevo modo de desarrollo*, del libro 2 de nuestra trilogía, titulado *Nuevo modo de desarrollo: Una utopía posible*, Ediciones Aurora-Universidad Autónoma de Colombia, Bogotá, 2013, 296 pp.

¹² “Julio Cèsar fue un gran globalizador del mundo”. Entrevista de Enrique Planas, publicada por *El Tiempo*, 18 de enero de 2026, p. 2.10.

En ese sentido, se entiende la globalización como el tránsito progresivo pero cada vez más acelerado hacia una sociedad mundial, planetaria, que integra, en contradicción dialéctica, lo local, lo nacional y lo internacional, tránsito que está determinado por el desarrollo e introducción de la revolución científico-técnica a la producción, distribución y consumo, ya sea de bienes o de servicios, en especial cuando la nueva fase de la revolución industrial está transformando de manera esencial la forma de hacer las cosas.

Si partimos de esta concepción, la globalización no puede verse, como dice el escritor Víctor Paz Otero, sólo como un “engendro diabólico y siniestro creado por los capitalistas y los neoliberales del mundo”, o “una pelea entre buenos y malos, entre Dios y el diablo, entre el bien y el mal”, o reducirse a un “miserable y mezquino teoricismo económico”. Ese mismo escritor había dicho un poco antes que la globalización, “el único evento auténtica y visceralmente revolucionario acaecido en la estructura del lenguaje histórico, (...) entre cuyos apologistas auténticos hay que incluir a Marx, instaura un horizonte de inéditas y revolucionarias perspectivas para redefinir de una vez y para siempre la relación del hombre con el proceso histórico. (...)”¹³.

Pero como dijimos antes, no es un proceso súbito. Como ya lo señaló el *Manifiesto comunista* –publicado por primera vez en Londres en 1848–, “La gran industria ha creado el mercado mundial, ya preparado por el descubrimiento de América. (...) Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía dio un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. Con gran sentimiento de los reaccionarios, ha quitado a la industria su base nacional. Las antiguas industrias (...) son suplantadas por nuevas industrias, (...) que ya no emplean materias primas indígenas, sino materias primas venidas de las más lejanas regiones del mundo, y cuyos productos no sólo se consumen en el propio país, sino en todas partes del globo. (...) En lugar de las antiguas necesidades, satisfechas con productos nacionales, surgen necesidades nuevas, que reclaman para su satisfacción productos de los países más apartados y de los climas más diversos (...) En lugar del antiguo aislamiento de las regiones y naciones que se bastaban a sí mismas, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones. Y esto se refiere tanto a la producción material, como a la producción intelectual. (...)”¹⁴.

Quizá uno de los principales aportes del *Manifiesto* consistió en la descripción de la revolución industrial y lo que ello significó como desarrollo de las fuerzas productivas y avance hacia un mercado mundial, proceso que aún continúa y cuya marcha se ha acelerado, con cambios impensables hace siglo y medio. Así mismo, al analizar la globalización y la nueva etapa de la revolución industrial como procesos simultáneos y complementarios, interesa tener en cuenta, siguiendo la dialéctica materialista sustentada por Carlos Marx, que la ciencia y la tecnología transforman la ideología [cambios en el modo de producir y consumir modifican la forma de pensar los seres humanos], pero a su vez los cambios en la ideología transforman la ciencia y la tecnología [nuevos modos de pensar modifican las necesidades materiales, sociales y espirituales y la manera de satisfacerlas]. En la etapa actual de la revolución científico-técnica esta interrelación es un acontecimiento diario, casi doméstico, con una velocidad de cambio imprevista hace un par de lustros. En esta relación dialéctica se encuentra buena parte de la explicación de lo

¹³ El Espectador, 4 de febrero de 2001, p. 15A.

¹⁴ Marx C. y Engels F. *Manifiesto del Partido Comunista*, en Marx C. y Engels F., *Obras escogidas*, tomo I, Progreso, Moscú, 1973, pp.112 y 114.

que ocurre en la sociedad contemporánea, marcada por la incertidumbre y el desequilibrio permanente, con mucho optimismo en algunos aspectos y gran pesimismo en otros.

La ideología, la forma de pensar, y la ciencia y la tecnología, la forma de hacer, cada vez están más juntas y caminan de la mano. Pero ni la ciencia y la tecnología es lo único que mueve al mundo, ni la ideología ha muerto, como lo pregonaba cierto discurso que pretende tener de su lado la verdad. La verdad está en la realidad y en la realidad ciencia y tecnología e ideología se inter-influyen, en contradicción dialéctica, y actúan de consuno, transformando a velocidades impresionantes las formas de pensar y de hacer.

La fase actual de la revolución industrial, como ya se dijo, es una fuerza progresista, de empuje en el proceso de apropiación y transformación de la naturaleza, en su forma más integral y sostenible, para satisfacer las necesidades materiales, sociales y espirituales de los seres humanos y sus aspiraciones. Hoy, la incorporación acelerada de la informática y la telecomunicación en todos los ámbitos de la vida ha «roto» concepciones espacio-temporales milenarias, reduciendo el tiempo y eliminando en la práctica la distancia, categoría propia de la geografía, ya sea en lo más simple y cotidiano o en lo más complejo y esporádico, ocurra en el hogar o en las grandes organizaciones; se acercan la producción y el consumo mundiales, no tanto en el espacio como en el tiempo. Como se dice ahora, el tiempo es más corto y el espacio más pequeño; a esos dos fenómenos se les llama «aceleración de la historia» y «aldea mundial».

Como dice Edgar Morin, cuando “se trata de arte, música, literatura y pensamiento, la mundialización cultural no es homogeneizante”, aunque está creándose lo que llama “un caldo de cultura planetaria”, con “aportes originales de múltiples culturas” y que como característica que debe extenderse hacia el siglo 21 “sería un triunfo para los humanos”. En la complejidad planetaria, continúa diciendo Edgar Morin, “*individuo ↔ sociedad ↔ especie* son no solamente inseparables sino coproductores el uno del otro. Cada uno de estos términos es a la vez medio y fin de los otros. No se puede absolutizar a ninguno y hacer de uno solo el fin supremo de la tríada; ésta es, en sí misma, de manera rotativa, su propio fin”. Por tanto, estamos ante la “continuación de la hominización¹⁵ en humanización, vía ascenso a la ciudadanía terrestre”. En apoyo de nuestra propuesta de un nuevo modo de desarrollo que tiene como finalidad avanzar en el proceso de humanización, podemos decir con Morin que de la “especie humana, sin dejar de ser la instancia *biológico-reproductora* del ser humano”, nace la “Humanidad, como conciencia común y solidaridad planetaria del género humano. (...) La Humanidad, de ahora en adelante, tiene que ser una noción ética: ella es lo que debe ser realiza por todos y en todo por cada uno”¹⁶.

Este proceso, que lleva siglos y cuyo transcurso se ha reseñado de manera sucinta en los párrafos anteriores, indica que a medida que el ser humano, como individualidad finita, se perfecciona, por los avances del pensamiento y la ciencia, la humanidad, como ficción infinita, asume esos avances y se hace más global, más universal. La sociedad moderna es muestra de la relación dialéctica entre el individuo y la humanidad «globalizada».

¹⁵ Aclaración de Julio Silva-Colmenares: El *Diccionario de las Academias de la Lengua (vigésima segunda edición)*, define homínido como “individuo perteneciente al orden de los Primates superiores, cuya especie superviviente es la humana”.

¹⁶ Morin Edgar, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Unesco, París, 1999. Reedición de ministerio de Educación Nacional de Colombia, Bogotá, 2000, p. 76-79 y 85-86.