

La unidad y diversidad del hombre en la antropología compleja de Edgar Morin

Unity and the diversity of man in the complex anthropology of Edgar Morin

José Luis Solana Ruiz

Becario del Ministerio de Educación y Ciencia. Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política. Universidad de Granada.

RESUMEN

Este artículo acomete la labor de sintetizar y exponer el pensamiento de Edgar Morin sobre la cuestión de la unidad/diversidad humanas. Morin reivindica, contra el racismo y el humanismo idealista, la unidad biológica de la especie humana. Intenta concebir la unidad y diversidad, así como lo biológico y lo cultural del hombre, no ya de manera separada y excluyente, sino en sus interrelaciones complejas. Contra el fundamentalismo occidentalocéntrico homogeneizante, aboga por un reconocimiento crítico de los valores de las otras culturas y por el respeto hacia ellas. La constitución real y efectiva de una humanidad planetaria debería suponer al mismo tiempo la plena y conjunta realización de la unidad y de la diversidad humanas.

ABSTRACT

This article tackles the problem of the synthesis and presentation of Edgar Morin's thoughts on the question of human unity/diversity. Morin vindicates, opposing racism and idealistic humanism, the biological unity of the human species. He tries to conceive of unity and diversity, as well as man's biological and cultural dimensions, by focusing on their complex interrelations, rather than separating and excluding them. Against western-centered, homogenizing fundamentalism, he advocates critical recognition of and respect for other cultures' values. The real and effective constitution of a planetary humanity should suppose at once the full and combined accomplishment of human unity *and* diversity.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

antropología compleja | Edgar Morin | unidad y diversidad humana | bioculturalidad | pluralismo cultural | complex anthropology | human unity and diversity | bio-culturality | cultural pluralism

Con el resurgir, por un lado, de los prejuicios racistas, integristas y fundamentalistas y, por otro, con la acentuación de los procesos de deshumanización y de destrucción de las riquezas ecológicas y culturales del planeta, vuelve a resultar necesario reflexionar sobre la clásica cuestión de la unidad y diversidad del género humano (Daraki 1984). En este sentido, creo que el pensador francés Edgar Morin ha desarrollado, a lo largo de su extensa obra, interesantes reflexiones al respecto, algunas de las cuales expondré a continuación.

Unidad biológica de la especie humana y crítica al humanismo idealista

La biología ha puesto de manifiesto cómo todas las poblaciones humanas descienden de un mismo grupo inicial (monofiletismo), poseen un origen común. A partir de esta unidad originaria, se produjo una diáspora y un proceso de diferenciación y de enfrentamiento entre culturas. La noción de hombre pasó de este modo (según Morin 1982: 188-189) a depender de un «doble conocimiento»: por un lado, existe un «saber natural», un «reconocimiento espontáneo», de la pertenencia del otro, del extranjero, a la misma especie que yo; por otro, se le niega al otro el calificativo de hombre, reservándolo sólo para los miembros del grupo y, en casos de conflicto y enemistad, el otro es calificado de «perro», «cerdo», etc., insultos que pretenden reducirlo al estado animal y excluirlo de la humanidad --reducido a animal, se

justifica que sea tratado como tal--. La unidad de la especie humana ha sido continuamente cuestionada a lo largo de la historia por el etnocentrismo, el sociocentrismo y el racismo. Frente a estas tendencias, el humanismo ha afirmado la idea de la unidad del hombre y ha considerado al hombre como un ser superior, digno de honra y respeto y poseedor de un elenco de derechos (derechos humanos) inalienables. Las ideas humanistas de unidad del hombre y de derechos humanos, en tanto que suponen una defensa de la igualdad y de la libertad de todos los hombres y en tanto que han servido de fundamento para diversas reivindicaciones y luchas emancipatorias (abolición de la esclavitud, emancipación del proletariado, liberación de los pueblos colonizados, etc.), son elogiadas y han resultado positivas.

Ahora bien, la idea humanista de la unidad del hombre es, según Morin, criticable, entre otras razones, porque no ofrece «un fundamento bioantropológico de la unidad humana» (Morin 1982: 191).

El humanismo considera que, por esencia, el hombre no pertenece a la naturaleza; lleva a cabo una «divinización del hombre», lo separa de la naturaleza y lo concibe como un sujeto absoluto en una naturaleza, mero universo de objetos, que ha de ser conquistada y dominada. Lleva a cabo esta escisión porque es deudor del paradigma disyuntor que separa y opone el *anthropos* biológico del *anthropos* cultural. El humanismo idealista funda al hombre aislándolo de la naturaleza; no funda la unidad del hombre en la idea de naturaleza humana, en la unidad biológica de la especie *homo*, sino que la postula por derecho y de modo ideal. La idea de la unidad del hombre postulada por el humanismo es una noción ideal, constituye «una tentativa abstracta y jurídico-moral para fundar la unidad del hombre al margen de toda consideración biológica, es decir, de la idea de *naturaleza humana*» (Morin 1982: 190).

Al prescindir de la idea de naturaleza humana, la idea humanista de unidad del hombre adolece de «una especie de vacuidad física y biológica» (Morin 1982: 190). Al ser biológicamente vacío, el humanismo rellena su concepto de hombre con la imagen y el prototipo de hombre preponderante en el Occidente moderno, produciéndose así «la identificación de la idea del hombre con el concepto supuestamente racional del hombre blanco, procedente del mundo occidental, técnico, adulto, masculino; de suerte que el «primitivo», el no industrial, el joven, la mujer, etc., figuraban como tipos inacabados, no consumados, imperfectos, pervertidos o decadentes de la humanidad» (Morin 1982: 190). De este modo, la supuesta unidad e igualdad de los hombres termina autodestruyéndose y la imagen de hombre concretizada sirve a la explotación y al dominio de unos pueblos sobre otros, de unos hombres sobre otros u otras (mujeres).

Según Morin, al humanismo idealista le subyace el temor a que la biología pudiese, como pretende el racismo biologicista, revelar diferencias jerarquizantes entre los hombres y las «razas». Este temor inconsciente --e infundado-- le conduciría a rechazar la dimensión biológica y a afirmar que el hombre es esencial y fundamentalmente cultura y que mediante ésta se superan las posibles diferencias biológicas y se establece la igualdad de todos los hombres sujetos de derechos humanos. Sin embargo, según Morin, contrariamente a lo que puedan creer el humanismo idealista y el racismo biologicista --inconscientemente el primero y con pretensiones científicas el segundo--, lo que la biología moderna pone de manifiesto y proclama es la unidad biológica (no sólo morfológica, anatómica y fisiológica, sino también genética, cerebral y psicoafectiva) de la especie humana (1). Es, pues, posible dar «un fundamento bioantropológico de la unidad humana». No se puede prescindir de la idea de naturaleza humana, es decir, de la idea de «unidad biológica de la especie humana».

Unidad y universales antropológicos del «sistema homo»

Si bien la idea de la unidad del hombre podría, como hemos visto en el punto anterior, ser establecida a partir de las «invariantes» biológicas (genéticas, anatómicas, fisiológicas, etc.), sin embargo, Morin (1982: 212) opina que los universales antropológicos no son sólo biológicos en el sentido estrecho, reduccionista y biologicista del término, sino bioculturales, y que esta unidad biocultural no puede

separarse de la diversidad y de la variabilidad. Lo biológico y lo sociocultural del hombre no deben concebirse como dos dimensiones separadas o meramente yuxtapuestas. Morin se opone a toda construcción reduccionista del concepto de hombre edificada unidimensionalmente desde una sola perspectiva, sea ésta culturalista o biologicista. El hombre no es biológico por un lado (dimensión que es disciplinariamente remitida para su estudio a la biología) y cultural por otro (dimensión remitida a las ciencias humanas), de manera yuxtapuesta y alternativa, sino que constituye un «sistema global» («sistema global *homo*»), una «unidad compleja organizada», constituido por un conjunto de interacciones e interdependencias entre múltiples y diversos factores bio-psico-sociales. El hombre, pues, ha de definirse de manera «total», es decir «bio-psico-social», puesto que es el resultado de permanentes interacciones de este tipo (Morin 1982: 212).

El concepto de «hombre» no remite a esencia *fija* e inmutable alguna, sino que es el resultado de la «organización *dinámica*» de estas interacciones, por lo que serán estas interacciones, esta organización, lo que hay que concebir y explicar. El núcleo de los universales antropológicos se sitúa en el nivel de una «estructura compleja organizadora y transformadora» que concierne a «la interrelación entre el sistema genético, el sistema cerebral y el sistema sociocultural» (Morin 1974: 818). Cada uno de estos sistemas remite e interactúa con el otro, de aquí que los universales sean «a la vez bio-psico-ántropo-sociológicos» (Morin 1974: 818).

Por otra parte, la universalidad no reside en la identidad de los rasgos empíricos (fenoménicos) que aparecen en las más diversas sociedades, sino que reside en «los principios organizacionales [generativos] primeros» que, junto con la influencia del medio (natural o sociocultural) y de las diversas circunstancias aleatorias, rigen, actualizan y transforman los rasgos eventualmente diferentes que se dan entre sociedades e individuos: «Los universales son «competencias» y no «actuaciones». Los universales son principios generativos de naturaleza organizacional que comandan y controlan la diversidad fenoménica» (Morin 1974: 818).

Como he dicho, para Morin los universales antropológicos no son sólo biológicos sino «a la vez bio-psico-ántropo-sociológicos», por lo que para captarlos no basta con conjuntar interdisciplinariamente diversas disciplinas (biología, psicología, antropología, sociología, etc.) desconectadas entre sí, sino que es necesario elaborar un auténtico saber transdisciplinar. La especialización y separación disciplinar de las ciencias y de los saberes, al hacer imposible la existencia de un «saber antropológico reunido», han dado lugar a la descomposición y fragmentación del concepto de hombre, contribuyendo así a la ocultación de la identidad del hombre. Ahora bien, desde 1970 es posible, gracias al grado de conocimientos alcanzado, «poner las bases de una antropología fundamental» (Morin 1993: 71), antropología que sería el campo de estudio propio de los universales antropológicos y que nos permitiría mostrar y fundamentar la unidad del hombre. Pero esta antropología fundamental no puede construirse dentro del mismo paradigma simplificador que, precisamente, ha hecho inviable hasta ahora su surgimiento. La antropología fundamental sólo podrá edificarse en el seno de un paradigma de la complejidad: «La antropología [fundamental], ciencia multidimensional (articulando en su interior lo biológico, lo sociológico, lo económico, lo histórico, lo psicológico) que revelará la unidad/ diversidad compleja del hombre, sólo podrá edificarse realmente en correlación con la reunión de las disciplinas citadas [biología, psicología, sociología, historia, etc.], separadas y compartimentadas todavía, y esa reunión exige el paso del pensamiento reductor, mutilador, aislante, catalogante, abstractificante, al pensamiento complejo» (Morin 1993: 71). La transdisciplinariedad sólo podrá comenzar a gestarse previa elaboración de una teoría compleja de la autoorganización, es decir, de una teoría de la autoorganización que vaya paralelamente acompañada de un cambio paradigmático, del paso de un paradigma de la simplicidad a un paradigma de la complejidad (Morin 1977: 22-23). El desarrollo de esta teoría y de este nuevo paradigma constituye el núcleo de la obra moriniana y, además de en diversos artículos y en otras obras, va adquiriendo forma y desarrollo en su obra *El método* (1977, 1980a, 1986, 1991), de la que se han publicado varios volúmenes y de la que aún quedan varios por aparecer.

Unidad/diversidad: la complejidad de la *unitas multiplex*

Morin opina que la unidad no puede separarse de la diversidad y de la variabilidad ya que: «lo característico de la organización del sistema *homo* (especie/individuo/ sociedad) es que puede generar -- por sus características fundamentales y, por tanto, «invariantes»-- grandes variedades de comportamientos, de estrategias y de relaciones sociales» (Morin 1982: 212). Por esto: «La idea de los universales sólo tiene sentido e interés cuando la invariabilidad está asociada a la variabilidad, en una relación de tipo generativo/fenoménico o competencia/ actuación (...)» (Morin 1982: 212).

Ante la problemática de la unidad/diversidad humanas se han dado dos posturas enfrentadas --pero, como veremos a continuación, paradigmáticamente confluyentes-- que no son válidas y que, por tanto, han de ser rechazadas y superadas (Morin 1973: 236; 1982: 191):

--Por un lado, la posición que opone «un principio abstracto e inmóvil de unidad» a las diversidades que se dan entre individuos y culturas y que considera tales diversidades como «simples epifenómenos». Se trata, pues, de una unidad sin diversidad: de una concepción del hombre incapaz de concebir la diversidad y la diferencia y según la cual la unidad sólo puede concebirse excluyendo u ocultando la diversidad.

--Por el otro, la posición que rechaza el principio abstracto e inmóvil de unidad y que le opone «una heterogeneidad intrínsecamente ininteligible». Se trata, pues, de una diversidad sin unidad: de una concepción del hombre incapaz de concebir la unidad y según la cual la diversidad sólo puede concebirse excluyendo u ocultando la unidad.

Estas posiciones perciben «no a la vez sino alternativamente, o la unidad o la diversidad humana» (Morin 1993: 60), por lo que, según Morin, ambas concepciones comparten el mismo paradigma disyuntor, «propio del pensamiento occidental moderno y según el cual la *unidad no puede concebirse más que excluyendo u ocultando la diversidad*, y viceversa» (Morin 1982: 191); ambas concepciones oponen de modo irreconciliable unidad y diversidad, y resultan por ello igualmente estériles. Lo que necesitamos para enfrentar y pensar adecuadamente la cuestión de la unidad/diversidad humanas es un paradigma epistemológico que, en lugar de separar y oponer las ideas de unidad y de diversidad, las una y las comprenda conjuntamente: «En el corazón de nuestra cultura y de nuestro sistema de pensamiento falta un paradigma que asociaría lo uno y lo diverso en una concepción fundamental de la *unitas multiplex*» (Morin 1982: 191) (2).

No hay que oponer unidad y diversidad de manera que tomemos una como principio y desechemos la otra como fenómeno secundario o como epifenómeno. Hay que escapar a la alternativa excluyente y buscar el vínculo entre unidad y diversidad. No se trata de «oponer un principio abstracto (unidad) a una realidad concreta (variedad), una apariencia fenoménica (variedad) a una lógica fundamental (unidad)», sino de establecer «la relación entre el principio universal --presente en lo concreto de la diferencia-- y la producción de la diferencia --presente en el principio universal--» (Morin 1974: 817).

Para vincular unidad y diversidad es necesario, ante todo, «descartar la idea, desprovista de cualquier fundamento, pero aún vivaz en la provincia de las ciencias del hombre, según la cual la biología sería el reino de la unidad rígida de la especie, mientras que la sociedad y la cultura serían el reino de la libre diversidad» (Morin 1974: 817). El hombre es un ser biocultural, pero esta definición no debe entenderse como si lo biológico correspondiese a la unidad mientras que la diversidad correspondería al plano de la cultura, sino que la unidad y la diversidad operan y se dan tanto en el plano biológico como en el psicosociocultural.

En el plano biológico: «El principio teórico de la biología moderna --escribe Morin-- es el de la unidad/diversidad» (1974: 817); la teoría biológica «integra en un mismo sistema explicativo la unidad y la diversidad de la vida» (Morin 1973: 236).

Todos los seres vivos tienen la misma estructura organizativa de base (DNA, células, etc.), pero es precisamente sobre esta base común sobre la que han podido diversificarse para dar lugar a las distintas especies. El código genético es a un mismo tiempo la sede permanente de un mismo genotipo que se perpetúa invariablemente y sin discontinuidades mediante la reproducción, y la sede de mutaciones aleatorias que dan lugar a variaciones; variaciones que, a su vez, inscriben, sobre una base distinta, una nueva invariabilidad en el código genético. Es mediante este juego de unidad y variabilidad, de permanencia y cambio, como se ha desarrollado la extraordinaria diversidad de las especies vivas surgidas a lo largo del proceso evolutivo. La sexualidad constituye un nuevo principio de diversidad, pues, debido a la combinación de genes que supone, mantiene sin interrupción la diversidad. Y, cuanto mayor es la evolución y la complejidad alcanzada por una especie, mayor diversidad de individuos distintos produce, acoge en su seno, pues el desarrollo ontogenético del individuo es más lento y más sensible es la ontogénesis individual a la herencia cultural y a la influencia de sucesos aleatorios y ecosistémicos; herencia y sucesos que contribuirán a la formación de la personalidad y a la diferenciación de los individuos entre sí (Morin 1973: 236-37; 1974: 817).

«Así pues --podemos concluir-- en tanto que animal altamente complejo, el hombre está biológicamente determinado por un principio de unidad-diversidad y, ya a este nivel, unidad y diversidad son términos no excluyentes, sino complementarios» (Morin 1973: 237).

En el plano psicosociocultural: También en este plano es posible y necesario integrar en un mismo sistema la unidad y la diversidad.

Al igual que en el plano biológico, la extraordinaria diversidad psicosociocultural resulta más que evidente. Pero, además, Morin mantiene que, si bien de manera menos clara que en el caso de la unidad biológica, también existen, sin embargo, unas «estructuras mentales comunes a todos los individuos» y unas «estructuras organizacionales fundamentales comunes a todas las sociedades y a todas las culturas» (Morin 1974: 817).

La cultura constituye «un sistema generativo que mantiene y perpetúa de forma invariable la complejidad fenoménica de la sociedad»; el «código cultural» actúa «como un principio sustentador de la invariabilidad e integrador de la diferencia» (Morin 1973: 237-238).

Todas las arqueosociedades y todas las sociedades históricas poseen unos «principios organizativos fundamentales», unas «idénticas bases organizativas», «arrancan de unos mismos fundamentos antropológicos» (evidentemente, cada una, arqueosociedad y sociedad histórica, los suyos específicos) a partir de los cuales, y en virtud de múltiples factores, las sociedades se han diversificado y se han hecho heterogéneas (Morin 1973: 237-238).

«Así pues --podemos concluir finalmente--, tanto en lo biológico como en lo psicológico, lo cultural y lo social, actúa un principio doble de unidad/diversidad» (Morin 1974: 817-818).

Tanto en el sistema generativo-fenoménico biológico como en el sistema generativo-fenoménico sociocultural se da, a un mismo tiempo, unidad y diversidad. La unidad y la diversidad humanas no pueden, pues, desligarse; mantienen entre sí una relación indisoluble.

Según Morin (1973: 238), lo biológico y lo sociocultural no sólo han mantenido, con respecto a la unidad de la especie, una relación antagónica, sino también una esencial relación de complementariedad, puesto que la unidad del hombre se ha mantenido gracias a la diferenciación sociocultural: la prohibición del incesto y la exogamia han generado mezcolanzas genéticas que, junto a los procesos de diferenciación socioculturales e individuales, han frenado la posible escisión genética de la especie. De este modo, la diversificación cultural ha contribuido, paradójicamente, a salvaguardar la fundamental unidad de la especie humana.

Ética y política de la unidad/diversidad humanas

«A la tarea teórico-científica de reconocer conjuntamente la unidad y la diversidad del hombre corresponde, en el plano de la normativa ético-política, una doble misión: realizar en el mismo movimiento la unidad y la diversidad de la humanidad» (Morin 1974: 818-819).

Realizar la unidad: Tras el surgimiento del *homo sapiens*, a partir de un tronco común, se fue produciendo una «diáspora» y un proceso de diferenciaciones y enfrentamientos culturales a través de los cuales la unidad del hombre se fue perdiendo. Las diferencias y diversidades surgidas han ocultado la común identidad bioantropológica; se le niega al otro, al extranjero, al enemigo, la condición de ser humano, se le tacha de «cerdo» y así, reducido a animal, puede ser (mal)tratado como tal; las diferencias se tornan en fuentes de incomprensión y de conflictos; las sociedades «se perciben como especies rivales y se matan entre sí» (Morin 1993: 68). «De ahí la primordial necesidad de dejar de ocultar, revelar, en y por la propia diversidad, la unidad de la especie, la identidad humana, los universales antropológicos» (Morin 1993: 68).

Ahora bien, hoy en día se está produciendo, ciertamente no sin deficiencias (rebotes nacionalistas y racistas, por ejemplo) ni peligros (homogeneización cultural), una «unidad histórica» del género humano; se está configurando «un tejido comunicacional, civilizacional, cultural, económico, tecnológico, intelectual, ideológico» (Morin 1993: 42-43), que puede posibilitar, si se avanza en la dirección correcta, que la especie humana consiga constituirse como «humanidad».

Además de mediante el proceso de planetarización, a nivel individual y «antropoético» la constitución de la humanidad debe pasar por que seamos capaces de reconocer en el prójimo, en los otros, un *ego-alter* que potencialmente es un *alter-ego*. De este modo, cuando se consiga la realización de la humanidad, cuando la prosecución consciente de la hominización culmine en la creación de la humanidad, la naturaleza ternaria (individuo/sociedad/especie) que, según Morin, constituye el sistema *homo*, se tornará «tetralógica» (individuo/especie/sociedad/ humanidad) (1981: 347).

Por tanto: «Se trata de convertir la especie en una humanidad, el planeta en una casa común para la diversidad humana». De este modo: «La sociedad/comunidad planetaria sería la propia realización de la unidad/diversidad humana» (Morin 1993: 149).

Realizar la diversidad: La unidad y la humanidad a la que se aspira no deben consistir en una uniformización y homogeneización destructoras y fagocitadoras de las diversidades y de las diferencias culturales e individuales, sino que ha de ser capaz de acoger en su seno las diversidades y singularidades. La sociedad universal debe basarse en la diversidad y no en la homogeneidad. «Dicho de otro modo, la nueva civilización no podrá fundarse sobre la imagen hegemónica del hombre blanco, adulto, occidental; por el contrario, debe revelar y despertar el fermento civilizacional femenino, juvenil, senil, multiétnico, multicultural. La nueva sociedad no podría ser fundada sobre la dominación homogeneizante de un imperio. Se trata verdaderamente de una nueva forma de sociedad fundada sobre el genio de la diferencia y no sobre la carencia de genio de la fuerza. El universo de la diferencia sólo puede abrirse lateralmente, en la proliferación de los posibles, y no verticalmente, en la jerarquía rígida» (Morin 1974: 820).

Es necesario conservar las diversidades culturales, degradadas y amenazadas por procesos de uniformización y destrucción, y hay que favorecer y potenciar los procesos de descentralización, rediversificación, antihomogeneización y autonomía. Ahora bien, matiza Morin, procurando siempre que, a la vez, las identidades se integren en marcos asociativos.

Las culturas arcaicas y tradicionales deben, ciertamente, beneficiarse de las ventajas de nuestra civilización, pero también hay que respetarlas y ayudarlas a conservar sus habilidades, costumbres y modos de vida. La visión occidentalocéntrica que considera como retrasados a los seres de las sociedades arcaicas y tradicionales y que sólo advierte en ellas ignorancias, ideas falsas, modos de vida primitivistas y supersticiones, ha de ser superada y sustituida por una percepción más abierta, capaz de descubrir la

sabiduría, valores éticos y habilidades que realmente hay en esas culturas (Morin 1993: 36). Ahora bien, las costumbres, tabúes y dogmas religiosos contrarios a los derechos humanos deben ser superados.

El reconocimiento de otras culturas no significa, ni debe suponer, caer en su idealización. Maruyama (3) ha advertido que cada cultura tiene algo de disfuncional (defecto de funcionalidad), de antifuncional (funcionamiento en una mala dirección), de subfuncional (efectuando una prestación al más bajo nivel) y de toxifuncional (creando daños con su funcionamiento). Hay que respetar las culturas, pero hay que tener también en cuenta sus imperfecciones y cómo, al igual que en la nuestra, también en las otras culturas existen supersticiones, ficciones, saberes acumulados y no criticados, estructuras de poder, costumbres vejatorias y opresivas. El respeto a las otras culturas no debe ser un respeto ciego sino crítico.

Concluye Morin: «Henos aquí con un doble imperativo, que efectivamente lleva consigo contradicciones, pero que sólo en la contradicción puede resultar fecundo y afirmarse: ¡en todas partes preservar, extender, cultivar, desarrollar la unidad; en todas partes preservar, extender, cultivar, desarrollar la diferencia!» (Morin 1974: 820; también 1993: 145).

Notas

1. Todos los genotipos son interfecundables, las diversas poblaciones son interfecundables entre sí. A este respecto, el biólogo M. Piattelli-Palmarini, en un texto publicado conjuntamente con E. Morin, escribe: «Todas las poblaciones humanas descienden de un solo grupo inicial, puesto que un simple cálculo de probabilidades bastaría para excluir la posibilidad de una multiplicidad de génesis independientes. Así pues, el monofiletismo, origen de todas las poblaciones en un tronco común, funda la unidad reproductiva de la especie» (Morin 1982: 197). En la «diáspora», diversos fenómenos socioculturales crean diversidades naturales (como, por ejemplo, determinadas distribuciones de rasgos genéticos diferentes), pero sin llegar a crear modificaciones que rompiesen la unidad creando «razas» distintas (Morin 1982: 192). La diáspora «no ha creado procesos de *especiación* en el hombre» (Morin 1982: 194), no ha creado *razas*. La noción de *raza* «proviene de una selección arbitraria de ciertos rasgos macroscópicos (el color de la piel), distribuidos de forma diferente en ciertas poblaciones humanas, para establecer una pretendida diferencia *natural* global entre poblaciones» (Morin 1982: 194). «La raza -- concluye Piattelli-Palmarini-- es un concepto macroscópico que reposa sobre algunos rasgos medios groseramente definidos, cuyos fundamentos son fácilmente desmentidos por la visión microscópica y estadística de las diversidades humanas» (Morin 1982: 205).

Con respecto a la *unidad psicoafectiva*, las investigaciones de I. Eibl-Eibesfeldt, entre otras, «han establecido sin lugar a dudas que, tanto la sonrisa, como la risa y las lágrimas, son innatas en el hombre» (Morin 1973: 127), constituyen auténticos «universales psicoafectivos» (Morin 1974: 818); «ciertamente -- escribe, poniendo al mismo tiempo un claro ejemplo de articulación biocultural--, risas, lágrimas, sonrisas se modulan de modo distinto, se inhiben o exhiben según las culturas, pero pese a la extrema diversidad de esas culturas y esos modelos de personalidad que se les imponen, risas, lágrimas y sonrisas son universales y su carácter innato se manifiesta entre los sordomudos y ciegos de nacimiento que sonríen, lloran y ríen sin haber podido imitar a nadie» (Morin 1993: 65). Se trata, por tanto, de «rasgos profundos y constitutivos de la naturaleza humana sobre los que las diversas culturas elaboran sus diferentes semióticas sin anular nunca las significaciones antropológicas originarias» (Morin 1973: 127).

Sobre la *unidad cerebral*, nuestro autor se manifiesta del siguiente modo: «Todos los seres humanos, salvo accidente genético o cultural, disponen cerebralmente de las mismas aptitudes fundamentales» (Morin 1980: 166).

2. Sobre la *unitas multiplex* véase Morin 1977: 129-139 y 171-175.

3. Cfr. «Disfunctional, misfunctional and tocsifunctional aspects of cultures», *Technological Forecasting and Social Change*, 1992, nº 42: 301-307 (citado por Morin 1993: 129).

Bibliografía

Daraki, María

1984 «Repenser le projet anthropologique. Unité et diversité de l'humanité», *Esprit*, nº 93: 49-71.

Morin, Edgar

1973 *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Barcelona, Kairós, 1983 (3ª).

1974 «Avant et après la diaspora», en E. Morin y M. Piattelli-Palmarini (coord.), *L'unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels* (Coloquio organizado por el CIEBAF en 1972). París, Seuil, 1974: 816-821.

1977 *El método, 1: La naturaleza de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1981.

1980a *El método, 2: La vida de la vida*. Madrid, Cátedra, 1983.

1980b «L'unidualité de l'homme», en C. Delacampagne y R. Maggiori (coord.), *Philosopher*. París, Fayard: 41-49.

1981 *Para salir del siglo XX*. Barcelona, Kairós, 1982.

1986 *El método, 3: El conocimiento del conocimiento*. Madrid, Cátedra, 1988.

1991 *El método, 4: Las ideas*, Madrid, Cátedra, 1992.

Morin, Edgar (y A. B. Kern)

1993 *Tierra-Patria*. Barcelona, Kairós, 1993.

Morin, Edgar (y M. Piattelli-Palmarini)

1982 «La unidad del hombre como fundamento y aproximación interdisciplinaria», en Leo Apostel (y otros), *Interdiscipliniedad y ciencias humanas*. Madrid, Tecnos/Unesco, 1983: 188-212.

Revillard, Jean-Pierre

1990 «Méthode et complexité en biologie», en Daniel Bournoux, Jean-Louis Le Moigne y Serge Proulx (coord.), *Arguments pour une méthode (Autour d'Edgar Morin)*. París, Seuil: 178-185.

Publicado: 1995-06

