

www.paidos.com



J. Baudrillard / E. Morin



La violencia del mundo

Diseño: M. Esteban / D. Pujós

323.2 Bau

Jean
Baudrillard/
Edgar Morin

La violencia
del mundo

PaidósAsterisco*

9

.....
¿Cómo interpretar, tras los primeros comentarios formulados bajo el impacto, los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York?
¿Cuál es el significado de esta espectacular manifestación del terrorismo en suelo americano?

Jean Baudrillard y Edgar Morin, en estas dos conferencias pronunciadas en el Institut du monde arabe, recontextualizan el acontecimiento en el paisaje actual de la «globalización».

Para Baudrillard, la arquitectura arrogante de las Torres Gemelas no es ajena a su destrucción y al derrumbamiento simbólico de un mundo consagrado al poder económico y al liberalismo triunfante.

Edgar Morin, en un texto puntuado por los grandes temas de su reflexión, rememora las condiciones históricas que posibilitaron las acciones terroristas y apela a una toma de conciencia global para inventar un futuro distinto.

Dos intervenciones esenciales para comprender el sentido del terrorismo contemporáneo y el estado de un mundo donde puede nacer esta violencia absoluta.

Edgar Morin es autor de libros como *El cine o el hombre imaginario* y *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, ambos publicados por Paidós.

.....
Jean Baudrillard y Edgar Morin
La violencia del mundo

 **PAIDÓS**
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *La violence du monde*
Publicado en francés, en 2003, por Éditions du Félin / Institut du Monde Arabe,
París

Traducción de Carles Roche

Cubierta de Mario Eskenazi

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2003 Éditions du Félin / Institut du Monde Arabe

© 2004 de la traducción, Carles Roche

© 2004 de todas las ediciones en España

Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-493-1517-4

Depósito legal: B. 1.639/2004

Impreso en Gràfiques 92, S.A.

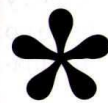
Avda. Can Sucarrats, 91 - 08191 Rubí (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

Sumario

A propósito de la violencia del mundo, <i>Maati Kabbal</i>	9
La violencia de lo mundial, <i>Jean Baudrillard</i>	11
Prólogo a la intervención de Edgar Morin, <i>François L'Yvonne</i>	45
En el corazón de la crisis planetaria, <i>Edgar Morin</i>	51
Debate con Edgar Morin	83

A propósito de la violencia del mundo



Distanciarse de los sentimientos de odio y contra-odio, de la dicotomía entre el bien y el mal, generadores de amalgamas y reducciones, comprender la lógica y la estética del letal juego especular entre el «yo» y el «otro», interrogar a la globalidad de la violencia consustancial a nuestro mundo caído en desgracia... Tales son, entre muchas otras, las preguntas que quisimos plantear sin tapujos, con firmeza y singularidad, en los Jueves del IMA, acompañados por Jean Baudrillard y Edgar Morin, tras los siniestros atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York.

Sus reflexiones en torno a esa hecatombe contrastan, cada una a su modo, con aquella,

tan sumaria como reductora, de los pseudoespecialistas o de los autoproclamados pensadores sobre el islam, el islamismo y «la cuestión terrorista».

Los textos de Jean Baudrillard y Edgar Morin nos invitan a reflexionar y a asomarnos a la arqueología de lo arcaico, a descifrar sus residuos inconscientes así como los territorios difusos y fértiles situados más allá de naciones y fronteras. Y en este sentido, su pensamiento no es coyuntural, sino temporal y complejo, dinámico y global.

MAATI KABBAL¹

1. Periodista y escritor, organizador de los Jueves del Institut du monde arabe.

La violencia de lo mundial

Jean Baudrillard¹

1. Nacido en 1929, sociólogo inclasificable y filósofo intempestivo de originales actitudes, durante mucho tiempo profesor de la Universidad Paris-X Nanterre, Jean Baudrillard es uno de los intelectuales franceses más conocidos en el extranjero. Desde la aparición de su primer libro, *Le Système des objets*, en 1968 (trad. cast.: *El sistema de los objetos*, México, Siglo XXI, 1969), ha sido autor de una abundante obra, principalmente publicada en francés por Éditions Galilée. (*N. del e.*)



El tema es la violencia de lo mundial, los acontecimientos del 11 de septiembre, pero yo comenzaré por las Torres Gemelas y su arquitectura, porque los atentados del 11 de septiembre también atañen a la arquitectura. Ha sido destruido uno de los edificios más prestigiosos de Nueva York, y con ello se ha golpeado a una cierta arquitectura así como a todo un sistema de valores occidentales y a un orden del mundo. Nada tiene de superfluo, pues, empezar con un análisis histórico y arquitectónico de las Torres Gemelas para entender el significado simbólico de su destrucción.

Y en primer lugar, ¿por qué las Torres Gemelas?

¿Por qué dos torres en el World Trade Center? Todos los grandes rascacielos de Manhattan se habían limitado a enfrentarse en una verticalidad competitiva, cuyo resultado era un panorama arquitectónico a imagen del sistema capitalista, una jungla piramidal cuya célebre imagen se perfilaba cuando se llegaba por mar. Esta imagen se modificó en 1973 con la construcción del WTC. La efigie del sistema pasó del obelisco y la pirámide a la tarjeta perforada y el gráfico estadístico, y este grafismo arquitectónico ya no encarna a un sistema competitivo, sino digital y contable, en el que la competencia ha desaparecido en beneficio de las redes y el monopolio. Perfecto paralelepípedo de 400 metros de altura, sobre una base cuadrada, vasos comunicantes perfectamente equilibrados y ciegos —se dice que el terrorismo es ciego, pero las torres también lo eran—, monolitos, que no se abren al exterior y se someten a un acondicionamiento artificial. Que haya dos significa el fin de toda referencia original. De haber sólo una, el monopolio no se encarnaría a la perfección: sólo la redupli-

nación dramática y, a la postre, de desaparición de esta forma de arquitectura y, a la vez, del sistema mundial que ella encarna. En su pura modelización informática, bancaria, financiera, contable y numérica, las torres eran en cierto modo su cerebro, y, golpeándolas, los terroristas han golpeado el cerebro, el centro neurálgico del sistema.

La violencia de lo mundial pasa también por la arquitectura y, por lo tanto, la oposición violenta a esta mundialización también pasa por la destrucción de esa arquitectura. En términos de drama colectivo, podría decirse que el horror, para las cuatro mil víctimas, de morir en esas torres es inseparable del horror de vivir en ellas, el horror de vivir y trabajar en esos sarcófagos de hormigón y acero.

Esos monstruos arquitectónicos, como el centro Beaubourg, siempre han ejercido —al igual que las formas extremas de la tecnología moderna en general— una fascinación ambigua, un sentimiento contradictorio de atrac-

cación del signo pone verdadero fin a aquello que designa.

Existe una fascinación particular en esta reduplicación. Por altas que sean, las dos torres significan pese a todo una detención de la verticalidad. No son de la misma raza que los demás rascacielos, culminan en el reflejo exacto la una de la otra. Los rascacielos de Rockefeller Center todavía reflejan sus fachadas de cristal y de acero en una especularidad ilimitada de la ciudad. Las torres, en cambio, no tienen fachada, no tienen rostro. Al mismo tiempo que la retórica de la verticalidad, desaparece la retórica del espejo. Queda sólo una suerte de caja negra, una serie cerrada en la cifra dos, como si la arquitectura, a imagen del sistema, sólo emanara ya de la clonación o de un código genético inmutable.

Así pues, Nueva York es la única ciudad del mundo que resigue, a lo largo de toda su historia, con prodigiosa fidelidad, la forma actual del sistema y todas sus peripecias. Habrá que suponer, pues, que el hundimiento de las torres —evento único en la historia de las ciudades modernas— prefigura una forma de culmi-

ción y repulsión, y, por ello, en algún lugar, un secreto deseo de verlos desaparecer. En el caso de las Torres Gemelas, a eso se agrega un elemento particular: precisamente, su simetría y su gemelaridad. Sin duda, en esa clonación y en esa perfecta simetría hay una cualidad estética, pero también una especie de crimen perfecto contra la forma, una tautología de la forma que puede acarrear, por una repercusión violenta, la tentación de romper esa simetría, de restituir una asimetría y, por lo tanto, una singularidad.

Su destrucción misma respetó la simetría de las torres: doble agresión con pocos minutos de intervalo. Suspense entre los dos impactos. Después del primero, todavía es posible creer en un accidente. Sólo el segundo impacto confirma el acto terrorista. Y en la caída de un Boeing en Queens, un mes después, las televisiones quedaron a la espera, en el aire (por lo menos en Francia) durante más de cuatro horas, aguardando un eventual segundo impacto en directo. Como no se produjo, jamás sabremos si se trató de un accidente o de un atentado.

El hundimiento de las torres es el acontecimiento simbólico capital. Imaginen que no se hubieran hundido o que sólo lo hubiera hecho una: el efecto no habría sido en modo alguno el mismo. La prueba patente de la fragilidad del poder mundial no habría sido la misma. Las torres, que eran el emblema de ese poder, lo siguen encarnando en su dramático final, que se asemeja a un suicidio. Viéndolas caer por sí mismas, como por implosión, se tenía la impresión de que se estaban suicidando, en respuesta a los suicidios de los aviones suicidas.

¿Las Torres Gemelas fueron destruidas o se derrumbaron? Me explico: las dos torres son al mismo tiempo un objeto físico, arquitectónico, y un objeto simbólico (simbólico del poder financiero y del liberalismo mundial). El objeto arquitectónico fue destruido, pero el verdadero objetivo, lo que se quería aniquilar, era el objeto simbólico. Quizás alguien piense que la des-

rismo. Es tan lógico como inexorable que el aumento de poder del poder exacerbe la voluntad de destruirlo. Pero hay más: en algún lugar, él mismo es cómplice de su propia destrucción.

Las innumerables películas de catástrofes son un testimonio de ese fantasma, conjurado a través de la imagen y los efectos especiales. Pero la fascinación que ejercen es el signo de un paso al acto que siempre anda cerca: la denegación de todo sistema, incluyendo la denegación interna, tanto más intensa cuanto más se aproxima a la perfección y a la omnipotencia.

Se ha dicho: «El propio Dios no puede declararse la guerra». Y bien, sí que puede. Occidente, en la posición de Dios (de omnipotencia divina y de legitimidad moral absoluta), se vuelve suicida y se declara la guerra a sí mismo.

Podríamos ir más lejos y decir que, incluso en su fracaso, los terroristas tuvieron éxito más allá de sus esperanzas, al fallar el golpe

trucción física fue la causante del derrumbamiento simbólico. Pero, de hecho, nadie —ni siquiera los terroristas— contaba con la destrucción total de las torres. De modo que, en realidad, fue su derrumbamiento simbólico el causante de su derrumbamiento físico, y no al revés.

Como si el poder que sostenía esas torres perdiera repentinamente toda su energía, toda su fuerza, como si ese poder arrogante cediese bruscamente bajo el efecto de un esfuerzo demasiado intenso: precisamente, el de querer siempre ser el único modelo del mundo.

Así pues, las torres, fatigadas de ser ese símbolo demasiado pesado de soportar, se derrumbaron, esta vez físicamente, del todo. Sus nervios de acero se partieron, se desplomaron verticalmente, sin fuerzas, ante las estupefactas miradas del mundo entero.

El derrumbamiento simbólico se produjo, así pues, por una especie de complicidad imprevisible: como si el sistema entero, por su fragilidad interna, participara en el juego de su propia liquidación, y por lo tanto en el juego del terro-

a la Casa Blanca al tiempo que acertaban en las torres más allá de sus objetivos. Al fallar el blanco White House, mostraron involuntariamente que ése no era el blanco esencial, que el poder político no significaba en el fondo gran cosa, y que el poder estaba en otra parte.

En cuanto al problema de qué debería reconstruirse en lugar de las torres, es irresoluble. Simplemente porque no cabe imaginar nada equivalente que valga la pena destruir, que sea digno de ser destruido. Valía la pena destruir las Torres Gemelas: no puede decirse lo mismo de muchas obras arquitectónicas. La mayoría de las cosas no son dignas de ser destruidas o sacrificadas. Sólo las obras de prestigio merecen serlo, porque es un honor.

Esta proposición no es tan paradójica como parece, y plantea una cuestión fundamental a la arquitectura: sólo debería construirse aquello que, por su excelencia, sea digno de ser destruido. Hagan la lista en función de este interro-

gante radical, y verán qué sucede: no mucho resistiría esta hipótesis extrema.

Llegamos por este camino a la que debería ser la cuestión fundamental de la arquitectura, y que los arquitectos nunca plantean: la de aquello que no es normal erigir ni construir. Debemos reservar a esta empresa su carácter absolutamente anormal, insólito, problemático, y cuya única excusa sería que aspira a borrarse y volverse invisible.

Todo está en el primer instante. Todo se encuentra conjugado de inmediato, en el choque de los extremos. Y si eludimos ese momento de estupor, de admiración —inmoral, es cierto, pero que condensa, a través de la inmoralidad de la imagen, la asombrosa intuición del acontecimiento—, si rechazamos ese momento, perdemos toda posibilidad de comprender. Si el primer pensamiento es el de decir: esto es monstruoso, esto es inaceptable, entonces toda la intensidad, todo el impacto del acontecimiento se pierde en consideraciones políticas y morales. Todos los discursos nos alejan irrevocable-

el acontecimiento por delegación. Esta visibilidad de sustitución es la estrategia misma de la información, es decir, en realidad, la búsqueda de la ausencia de información por todos los medios. Del mismo modo que la guerra actual es la búsqueda de la ausencia de política por otros medios.

De modo que la guerra de Afganistán no es una guerra, pero lo que nos cuentan de ella los medios de comunicación tampoco es información. Todo se iguala, el juego es igual. El hecho de que no haya información compensa en cierto modo el hecho de que no haya guerra, en una especie de anulación mutua como aquella de la que habla Bertolt Brecht en sus «diálogos de exiliados».

Así pues, en el régimen normal de los medios la imagen sirve de refugio imaginario contra el acontecimiento. Es una forma de evasión, de conjuro del acontecimiento. En este sentido, es una violencia ejercida contra el acontecimiento. En el caso del WTC, en cambio, hay sobrefusión de los dos, del acontecimiento y de la imagen, y la imagen misma deviene acontecimiento. Asimismo, en un acontecimiento tan

mente del acontecimiento y jamás podremos volver a acercarnos a él, no más que al Big Bang o al crimen original.

Así pues, a un acontecimiento único le corresponde una reacción única, inmediata e inapelable. Una reacción que emplee en cierto modo la energía potencial del acontecimiento, puesto que cuanto le seguirá, guerra incluida, no será más que una forma de dilución, de extenuación progresiva. De ahí la dificultad de regresar indefinidamente al comentario: sería un poco como pedirle a los terroristas que repitieran su acto a cámara lenta, llave en mano y con manual de instrucciones.

El acontecimiento está ahí en primer lugar. El acontecimiento y la imagen están ahí en primer lugar, simultánea, inextricablemente. Acontecimiento-imagen. Imagen-acontecimiento. Habitualmente, en nuestro universo mediático, la imagen está ahí en lugar del acontecimiento. Lo sustituye, y el consumo de la imagen agota

excepcional, hay sobrefusión de la realidad y de la ficción. No hay, pues, pérdida de realidad, sino, por el contrario, un plus de realidad ligado a un plus de ficción, y en cierto modo estamos ante un hecho simbólico total, al igual que Mauss hablaba del hecho social total.

En este estadio extremo, tanto la imagen como el acontecimiento se vuelven inimaginables. Eso es, por otra parte, lo que todo el mundo se dijo cuando vio derrumbarse las torres: ¡es inimaginable! Y, en efecto, no hay representación posible de este acontecimiento. Es irrerepresentable para todo discurso o interpretación, sean éstos políticos, económicos o psicológicos. En tanto que acontecimiento puro, está más allá de todo eso. Y si no es representable, es que no es real propiamente hablando: es, a la vez, no real y más que real. En lugar de producir información o generar una información llamada «real», produce incertidumbre, una inmensa incertidumbre, porque justamente rompe la sucesión lineal de los hechos «reales» y la sucesión lineal, ininterrumpida, de las imágenes. Incluso en mitad del tropel de aconteci-

mientos insignificantes e imágenes banales con que tratamos, significa una detención brutal de la imagen, una detención violenta del mundo, una detención violenta en la cadena de la información.

Al igual que no existe representación posible, no existe propiamente hablando difusión de semejante acontecimiento. Es a la vez espectacular y clandestino. No hay difusión, sino una especie de difracción (como un fenómeno fractal), de destilación, de silenciosa eficacia que por supuesto todos tratan de diluir en los comentarios, que son como sus metástasis.

En el fondo, en tanto que acontecimiento puro, este acontecimiento ya ha desaparecido (¡como Bin Laden!). Su destino es desaparecer en un inmenso trabajo político e ideológico de mistificación, que de hecho es un trabajo de duelo. Es preciso borrarlo. Es preciso que todas las consecuencias sean borradas por el discurso. Es preciso regresar al curso normal de las cosas, del cual la guerra forma parte.

Esta violencia terrorista no es, pues, un rebrote de realidad, ni tampoco de historia. Esta violencia terrorista no es «real». Es peor, en cierto sentido: es simbólica. La violencia en sí puede ser perfectamente banal e inofensiva. Sólo la violencia simbólica genera singularidad. Y en ese acontecimiento singular, en esa película de catástrofes en Manhattan, se conjugan al máximo los dos elementos de fascinación de masas del siglo xx: la magia blanca del cine y la magia negra del terrorismo; la luz blanca de la imagen y la luz negra del terrorismo.

En este sentido, el acontecimiento es siempre primero e imprevisible.

Así, el de Nueva York fue muchas veces imaginado como guión (*El coloso en llamas...*) por Hollywood o por la CIA, pero nunca imaginado como posible. Se mantuvo, por lo tanto, totalmente imprevisible. Los guiones virtuales son capaces de agotar todas las eventualidades, pero nunca el acontecimiento en sí. Ahora bien, reales o eventuales, la mayoría de las cosas no constituyen acontecimiento. Son del orden de la continuidad de las causas y los efectos. El

El hundimiento de las torres del WTC es inimaginable, pero eso no basta para convertirlo en un acontecimiento real. Un incremento de violencia no basta para

Lo real se agrega a la imagen como una prima de terror

abrirnos a la realidad. La realidad es un principio, y ese principio es lo que se ha perdido. Lo real y la ficción son inextricables, y la fascinación del atentado es en primer lugar la de la imagen: las consecuencias simultáneamente jubilosas y catastróficas son en sí ampliamente imaginarias.

En este caso, pues, lo real se agrega a la imagen como una prima de terror, como un estremecimiento más. No sólo es terrorífico, además es real. No es que la violencia de lo real esté ahí en primer lugar y se le agregue el estremecimiento de la imagen, sino que la imagen está ahí en primer lugar y se le agrega el estremecimiento de lo real. Algo así como una ficción de más, una ficción que supera a la ficción. Ballard (siguiendo a Borges) hablaba de reinventar lo real, como la última y más temible de las ficciones.

acontecimiento, por su parte, en sentido propio, es del orden de la discontinuidad y la ruptura. En este sentido, todo acontecimiento digno de ese nombre es terrorista. Es una forma de paso al acto simbólico y por ello es fuente de una fascinación singular. El equivalente de un atractor extraño.

Se ha dicho que los acontecimientos del 11 de septiembre constituían un retorno en toda regla de lo real en un mundo devenido virtual, con una especie de nostalgia por los viejos valores seculares de lo real y de la historia, aunque sea violenta, pero no se trata de eso. No se trata en absoluto de la irrupción de lo real, sino de lo simbólico, de la violencia simbólica descrita por lo que yo denominaría el intercambio imposible de la muerte.

Existen diferentes hipótesis posibles sobre el terrorismo, de la hipótesis cero a la que yo denominaría soberana. Salvo esta última, todas ellas tienden a atribuirle un sentido histórico, político, religioso, psicológico y, de este modo, a borrar su singularidad.

La hipótesis cero es que el acontecimiento terrorista no tiene una particular importancia. Es insignificante, no hubiera debido existir y, en el fondo, no existe. No es más que una peripecia accidental en el trayecto mundial hacia el bien y la felicidad. Coincide en este punto con la visión teológica, según la cual el mal no es más que una ilusión.

Segunda hipótesis: son locos suicidas, fanáticos de una causa pervertida, psicópatas asimilables a *serial killers* y que deben ser eliminados como tales (ya vemos, por otra parte, la suerte que han corrido en Guantánamo). Es la tesis más general de una manipulación de los propios terroristas por parte de algún poder maléfico, la tesis del complot. Esta tesis se prolonga en la idea de que el terrorismo se limitaría a explotar el resentimiento y el odio de todos los pueblos oprimidos para justificar su violencia y su furia destructiva. Y la idea reaparece, si bien de forma inversa, en la tentativa de justificar el terrorismo como expresión real de la desesperación de los pueblos oprimidos de toda la tierra. Hipótesis máxima, en

humillación. Todo lo cual puede acarrear una denegación violenta en forma de represalias, por así decir, frente a ese exceso de realidad.

En el fondo, tal vez la desesperación se encuentre en los dos bandos.

También existe la posibilidad de reconocer en el terrorismo una forma de acción política y de afirmación de la voluntad propia, como un proyecto y una pretensión justificada de oponerse al orden mundial. En tal caso, sin embargo, se denuncia acto seguido su fracaso y la manipulación por parte del propio sistema. Es la versión, entre otros, de Arundati Roy, la escritora india que al denunciar ese poder mundial denuncia simultáneamente al terrorismo como su hermano gemelo, gemelo diabólico del sistema, donde el sistema sería el cáncer y el terrorismo su metástasis.

Así pues, el terrorismo es visto esta vez como doble cómplice, como mecanismo de *feedback*, fuerza de oposición prácticamente necesaria en una dialéctica perversa que fundamenta al

tanto es la última tentativa de darle al terrorismo una especie de causa objetiva y, por lo tanto, de razón histórica. Pero si lo miramos con detenimiento, esta tesis basada en la desesperación es, a su vez, desesperada. Condena al terrorismo a ser un gesto de impotencia, una confesión de impotencia que representa la miseria mundial sólo para dinamitarla en un gesto definitivo.

Por otro lado, si hubiera que encontrar una causa o una condición objetiva de posibilidad del terrorismo, entonces la dominación del resto del mundo sería, ciertamente, una de ellas, pero también el sofisticado sometimiento —el nuestro— a una tecnología integral, al superdesarrollo que hace de cada existencia individual un objeto de total indiferencia, e incluso de odio y contratransferencia. Y eso en los países superdesarrollados. Puede darse ahí un rechazo de esa realidad virtual aplastante, de esa supremacía técnica y artificial, también vivida como dominación y secreta

imperio, como máquina infernal y movimiento perpetuo. El poder del mal como regenerador del poder divino. Otra vez ahí, en el fondo, una proposición casi teológica. Se puede llegar al extremo de imaginar que si el terrorismo no existiera, el sistema lo habría inventado, y ver en los atentados de Nueva York, como se ha hecho, un golpe de la CIA. Dialéctica asimismo desesperada, pues equivale a suponer que nada puede constituir acontecimiento contra el sistema, que toda denegación y toda violencia es *a priori* cómplice del curso de las cosas, del curso inexorable de la globalización. Es negar toda la singularidad, toda la violencia específica y el momento mismo del acontecimiento. Es descalificar no sólo las intenciones de los actores sino aquello que su acción pone en juego. Es juzgar y devaluar la acción en función de su resultado, de sus así llamadas consecuencias objetivas, y nunca en sí misma, en su poder simbólico puro.

Podríamos, por otra parte, darle la vuelta a esta dialéctica y decir igualmente que el orden mundial es el que genera su propia denegación

y que este poder terrorista de denegación se aprovecha de cualquier incremento en el poder del sistema para ir creciendo a su vez en una suerte de persecución, una carrera contra reloj donde todo está aún por decidir.

Si la pretensión del terrorismo era desestabilizar el orden mundial o desestabilizar el Estado, como se decía antes, entonces es absurda. El orden mundial o el Estado son ya tan inexistentes, propiamente hablando, y fuente de un tal desorden y de una tal desestabilización, que de nada sirve querer incrementarlos. Se corre incluso el riesgo de que, a través de este desorden suplementario, se acabe reforzando el orden y el control estatal, como estamos viendo hoy en la implantación de nuevas medidas de seguridad por todas partes.

¿Podría ser éste el sueño de los terroristas? En el fondo, ellos sueñan con un enemigo inmortal, porque si éste deja de existir, resulta más difícil destruirlo. Semejantes tautologías no se inventan, pero el terrorismo es tautológico y su conclusión constituye una suerte de silogismo

34

de religión, de martirio, de venganza o de estrategia política. ¿Qué se esconde ahí? ¿Cuál es el objetivo? ¿Cuál es el verdadero objeto de contrabando?

El mensaje secreto, el intercambio imposible de la muerte

El mensaje secreto es, simplemente, según parece, a través de eso que se nos muestra como un suicidio, el intercambio imposible de la muerte, el desafío al sistema mediante el don simbólico de la muerte, en cierto modo el arma absoluta. Y parece que las torres del WTC hayan comprendido el mensaje, repercutiéndolo en una suerte de inteligencia inmediata, de inteligencia profunda y de complicidad con el mal.

Más allá de todas estas hipótesis, no veo otra cosa que esa hipótesis soberana, que yo denomino soberana en el sentido en que Nietzsche hablaba de la hipótesis soberana del devenir.

(Está la hipótesis cero de la inercia, la hipótesis mínima del cambio, la hipótesis máxima de la historia y la hipótesis soberana del devenir.)

36

paradójico: si el Estado existiera realmente, daría al terrorismo un sentido político. Como es obvio que éste no tiene ninguno

¿Cuál es, entonces, el mensaje secreto de los terroristas?

—sus consecuencias son entre nulas y utópicas—, esto prueba que el Estado no existe. Es un modo de ratificar el fin de lo político como también el fin de la guerra, y su carácter irrisorio, del concepto de guerra, ampliamente superado hoy en día por un enfrentamiento asimétrico.

¿Cuál es, entonces, el mensaje secreto de los terroristas?

Hay una fábula de Nasreddin en la que le vemos cruzar todos los días la frontera con unas mulas cargadas de sacos. Cada vez lo registran, registran los sacos, pero nunca encuentran nada. Y Nasreddin sigue cruzando la frontera con sus mulas. Tiempo después, se le pregunta qué podía estar pasando de contrabando. Y Nasreddin responde: «Pasaba mulas...».

Del mismo modo se buscan toda clase de interpretaciones al acto terrorista, en términos

35

En el caso del terrorismo, la hipótesis soberana es la que trata de pensarlo más allá de los actores y de la violencia espectacular, como el surgimiento de un antagonismo radical en el corazón mismo del proceso de globalización, de algo irreductible, en su singularidad, a esa realización integral, técnica y mental del mundo, a esa evolución inexorable hacia un orden mundial consumado, una consumación del mundo bajo el signo de un poder definitivo. Y eso tanto si vemos, en el terrorismo en todas sus formas, un contrapoder vital enfrentado al poder de muerte del sistema —el de una globalización inapelable— como un poder de muerte, es decir, de división, de denegación, enfrentado a un poder positivo de reconciliación total, de un mundo totalmente soluble en el intercambio. Sería, pues, un poder capaz de desafiar y poner en jaque a eso que yo llamaría la identificación total del mundo y que, por supuesto, aumenta en violencia y virulencia a medida que el propio sistema aumenta en empuje y coherencia, hasta un acontecimiento de ruptura como el de las Torres Gemelas, que por supuesto no resuelve

37

en absoluto ese antagonismo, pero de golpe lo reviste de una dimensión simbólica.

La hipótesis soberana en el fondo dice que el terrorismo no tiene sentido ni objetivos y que no se mide por sus consecuencias reales, políticas o históricas. Y como no tiene sentido —en el sentido en que nosotros lo entendemos—, constituye un acontecimiento en un mundo cada vez más saturado de sentido, de finalidad y de eficacia. Tal es el espíritu del terrorismo, su estrategia implícita: jamás se podrá vencer al sistema en términos de relación de fuerzas, ése es el imaginario eventualmente revolucionario impuesto por el propio sistema, el cual sólo sobrevive reconduciendo sin cesar a quienes lo atacan en el terreno de la realidad, que es para siempre el suyo. Lo que hay que hacer es desplazar la lucha a la esfera simbólica, donde la regla es la del desafío, la reversión, la escalada, de modo que a la muerte sólo se le pueda responder con una muerte igual o superior. Desafiar al sistema con un don al que no pueda responder si no es con su propia muerte y su propio derrumbamiento. La hipótesis terroris-

Por ese motivo todo el poder visible no puede hacer nada contra la muerte ínfima pero simbólica de unos cuantos individuos.

Lo que puede surgir del estallido del sistema mundial son, en este sentido, singularidades. Las singularidades, sin embargo, no son ni positivas ni negativas. No son una alternativa al orden mundial, están en otra escala, no obedecen a un juicio de valor y, por lo tanto, pueden ser lo mejor o lo peor: su único beneficio absoluto es el de romper el yugo de la totalidad. No se las puede federar en una acción histórica de conjunto. Son la desesperación de todo pensamiento único y dominante, pero no son un contrapensamiento único. Inventan su propio juego y sus propias reglas del juego. Yo diría que la singularidad es lo que es del orden del intercambio imposible.

La singularidad no es forzosamente violenta, puede ser sutil. Puede ser la singularidad de las lenguas, del lenguaje, del arte, la cultura, y también del pensamiento, siempre que no se

ta es que el propio sistema se suicide en respuesta al desafío múltiple de la muerte y el suicidio. Porque ni el sistema ni el poder escapan

Ni el sistema ni el poder escapan a la obligación simbólica

a la obligación simbólica: la de responder so pena de perder el rostro.

En este vertiginoso ciclo del intercambio imposible de la muerte, la del terrorista es un punto infinitesimal que, sin embargo, provoca una aspiración, un vacío, una convección gigantesca. Alrededor de ese punto ínfimo, todo el sistema —el de lo real y el del poder— se densifica, se tetaniza, se repliega en sí mismo y se abisma en su propia sobreeficacia. La táctica del modelo terrorista consiste en provocar un exceso de realidad y hacer que el sistema se desplome bajo ese exceso de realidad. Toda la irrisión de la situación y, al mismo tiempo, la violencia movilizadora del poder se vuelven contra él, ya que los actos terroristas son a la vez el espejo exorbitante de su propia violencia y el modelo de una violencia simbólica que le está vedada, la única violencia que no puede ejercer: la de su propia muerte.

cambie por la verdad o por la realidad. Pero hay otras singularidades, éstas sí violentas, y el terrorismo es una de ellas. Es una singularidad porque pone en juego la muerte, que sin duda es la singularidad última, la singularidad radical. En el acontecimiento terrorista de Nueva York todo se juega en la muerte, no sólo por la irrupción de la muerte en directo —en tiempo real en las pantallas— que barre de un solo golpe todos los simulacros de violencia y muerte que cotidianamente nos son destilados en dosis homeopáticas, sino también por la irrupción de una muerte mucho más que real, simbólica y sacrificial, es decir, el acontecimiento absoluto e inapelable.

El terrorismo es el acto que restituye una singularidad irreductible en el corazón de un sistema de intercambio generalizado. Y todas las singularidades, ya sea al nivel de la especie, del individuo o de las culturas, que han pagado con su muerte la instauración de esa circulación mundial de los intercambios, regulada por una única potencia, se vengán hoy en esta

transferencia terrorista de situación. Pero el propio sistema es quien ha creado las condiciones objetivas de esta reacción brutal: al reunir todas las cartas en su mano, obliga al Otro a cambiar el juego y a cambiar las reglas del juego. Las nuevas reglas del juego son feroces, porque lo que está en juego es feroz. A un sistema cuyo exceso de poder le plantea un desafío insoluble, los terroristas responden con un acto cuyo intercambio mismo es insoluble e imposible. Terror contra terror, pues. Pero el terror no es la violencia. No es una violencia real, determinada, histórica, ésa que tiene una causa y un fin. El terror no tiene fin, es un fenómeno extremo, es decir, que en cierto modo está más allá de su fin: es más violento que la violencia. Hoy, lo sabemos, cualquier violencia tradicional regenera el sistema, a condición de que posea un sentido. La única amenaza real para el sistema es la violencia simbólica, la que carece de sentido y no aporta alternativa ideológica alguna. Y es obvio que el terrorismo no aporta

ninguna alternativa ideológica o política. En este sentido constituye un acontecimiento y es objeto de un júbilo particular: en el paso al acto simbólico, júbilo que nunca encontramos en lo real o en el orden real de las cosas.

En suma, y para concluir, con las torres del WTC una pantalla protectora cayó definitivamente, y, en los restos del espejo roto, buscamos desesperadamente nuestra imagen.

Marx decía: «Un espectro acosa hoy a Europa: es el comunismo». Nosotros podríamos decir: «Un espectro acosa hoy al orden mundial: es el terrorismo».

Y, sin duda, hay una razón profunda en ello: lo insoportable no es tanto la desgracia, el sufrimiento o la miseria, como el poder mismo y su arrogancia. Lo insoportable e inaceptable es la emergencia de ese poder mundial totalmente nuevo.

Prólogo a la intervención de Edgar Morin¹



Presentar a Edgar Morin no es tarea fácil en la medida en que es un pensador singular como Jean Baudrillard. Su obra es testimonio de un pensamiento moderno decididamente anclado en la realidad de su tiempo y que, sin embargo, tiene el mérito de escapar a las categorías. Limitarse a considerarla como antropología sería pasar por alto la diversidad de su campo de reflexión. Edgar Morin hace obras de sociólogo, pero no por eso podemos reducir su pensamiento a dicha disciplina.

1. Por François L'Yvonnet, filósofo y moderador de una emisión cultural en France Culture.

A mi entender, el término que mejor le define es el de filósofo. Es filósofo en el sentido de que es un teórico, es decir, alguien que conoce la teoría. En griego, *théoria* es contemplación, observación. De manera más amplia, designa la visión que integra los distintos saberes y busca trazar nuevos caminos. E. Morin cita, con toda justicia, a Antonio Machado: «Se hace camino al andar». A veces usted se autodefine como un bricolador o un cazador furtivo del saber: es una muy bella imagen, que resume su forma de organizar un conjunto de ideas, de conceptos, para aplicarlos a un territorio concreto. Pienso en Montaigne cuando habla de las abejas que liban y van de aquí para allá, produciendo miel. A este respecto, creo que es necesario remitirse al último libro de E. Morin, *El método V*, para evaluar la amplitud de los datos que maneja y su capacidad de articularlos entre sí.

Morin también es filósofo en un segundo sentido: es un creador de conceptos, tal como Gilles Deleuze define la función del filósofo. Quienes hayan leído las obras de Edgar Morin

naturaleza. El tercer principio es el principio holográfico: si la parte está en el todo, entonces el todo también se encuentra en la parte. Este principio está activo en la sociedad, que se encarna en cada individuo por mediación de la cultura.

Edgar Morin es un filósofo, en un tercer sentido, como lo eran a su manera los filósofos matinales, porque piensa la conjunción de la teoría y de la práctica. No pertenece a la triste especie de los filósofos de salón. Ni tampoco es un dador de lecciones, cosa rara entre los intelectuales.

Antes de ser un pensador, es un hombre capaz de adoptar actitudes valientes y lúcidas sobre cierto número de cuestiones de gran actualidad. Es un hombre comprometido con la historia de su tiempo, y prueba de ello es su compromiso en el seno de la Resistencia y sus posturas a favor de una solución para la crisis palestina. Edgar Morin ha escrito recientemente un artículo en *Le Monde*² dedicado a esta

2. Edgar Morin, Sami Naïr y Danielle Sallenave, «Israël-Palestine: le cancer», en *Le Monde*, 4 de junio de 2002.

habrán reparado en la fecundidad teórica de los conceptos con los que fundamenta la idea de complejidad. Citemos, como ejemplo, los tres principios que constituyen la última planta del edificio de la complejidad. O el principio dialógico que supera e impugna la concepción hegeliana de la dialéctica, es decir, la contradicción que no se resuelve en el tercer término. Es necesario ser capaz de pensar conjuntamente aquello que se combate y aquello que se completa, como la vida y la muerte, citando a Heráclito («vivir de muerte y morir de vida»), o bien como la razón y la locura, o como el combate entre Shakespeare y Marx, con cuya improbable cópula ha soñado usted a veces.

El principio recursivo, segundo de los principios —que me parece ejemplar en su método—, excede la causalidad clásica, es decir, esa inmóvil simetría entre la causa y el efecto: la causa produce el efecto, el efecto es producido por la causa; existe aquí la idea de un bucle recursivo. A este respecto, hallamos un ejemplo en su libro acerca de la naturaleza que engendra la cultura y, en contrapartida, modifica la

dolorosa cuestión, en el que consigue desarrollar un análisis muy alejado de las pasiones de rigor. Cuando los hombres valientes se atreven a alzarse contra las ideas comúnmente aceptadas y a provocar la indignación de los demás, es preciso señalarlo. La lucha contra el estalinismo le llevó a abandonar el partido comunista en los años cincuenta. La acción emprendida en el seno del ministerio de Educación nacional es significativa de una voluntad de implicarse en la reforma del programa educativo. Morin trató de convencer a un ministro de la necesidad de eliminar las barreras entre disciplinas y, quizá, de educar a los educadores, rescatando la célebre pregunta planteada por Marx: «¿Quién educará a los educadores?». Quizá nos lo seguimos preguntando ahora... En definitiva, creo que Edgar Morin es el pensador de la complejidad en la vanguardia. Nada en la realidad le es ajeno, y quienes todavía no le conozcan deberían leer *Mis demonios*, que es un libro notable. Es a la sociología y a la antropología lo que *Tristes trópicos* de Lévi-Strauss representa para la etnología: una reflexión a

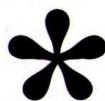
un tiempo fundacional y crítica.

El tema de nuestro encuentro es el siguiente:

«En el corazón de la crisis planetaria». Aunque cada una de estas palabras posea resonancias morinianas, es necesario, sin embargo, que nos remitamos a la etimología del término «crisis». La palabra procede del griego *krisis* y pertenece al lenguaje médico y al corpus hipocrático: la crisis es eso que permite hacer el diagnóstico. Yo diría que el problema reside en la dificultad de establecer un diagnóstico sobre el estado de nuestro planeta. El planeta es víctima de un estado de crisis que alcanza incluso al pensamiento. A partir de ahí, es legítimo que nos preguntemos por la capacidad del pensamiento en crisis para pensar la crisis. ¿Acaso no se instaura aquí una circularidad que condena al fracaso la tentativa de pensar la crisis planetaria?

En el corazón de la crisis planetaria

Edgar Morin



El presente debate nos sumerge «en el corazón de la crisis planetaria». La palabra «planetaria» nos indica que se trata del problema más difícil de tratar en la medida en que es complejo. Lo que sucede en el planeta se sitúa en la interferencia entre procesos económicos, sociales, religiosos, nacionales, mitológicos, demográficos, etc. Por esa razón, la tarea más ardua, pero también la más necesaria, es la de pensar nuestro planeta.

Antes que nada, quisiera hacer un breve recorrido histórico a fin de disipar un malentendido consistente en que ese término, «globalización», que se viene utilizando desde 1990, deja suponer que el proceso se inicia únicamen-

te a finales del siglo xx. La globalización —«la planetización» es el término que yo prefiero utilizar— es la última etapa conocida de un proceso iniciado con la conquista de las Américas y el desarrollo de las navegaciones alrededor del mundo y que culmina con la relación cada vez más estrecha entre todas las partes del mundo. Evidentemente, el proceso se aceleró con la colonización y la esclavitud, que constituyen un período muy extenso dentro de la historia humana. En efecto, la abolición de la esclavitud no llegó hasta el siglo xix, mientras que el proceso de descolonización se generaliza a partir de mediados del siglo xx.

La paradoja, en este período de la historia humana tan cruel, es que las ideas, al igual que la emancipación, nacieron en los países mismos de la dominación. Por ejemplo, Bartolomé de Las Casas, un cura español, consiguió vencer al clero español de que los indios de América tenían alma, que eran seres humanos, aunque Cristo no hubiera llegado nunca a pisar el continente americano. Montaigne afirma que nuestra civilización no es necesaria-

caso de las economías burocráticas, el mercado de Estado se vuelve mundial, es decir, universal y guiado por el liberalismo. Este mercado guiado por la competencia no sólo es capaz de regular la economía, sino también de tratar los grandes problemas sociales. El nuevo impulso del mercado y del capitalismo vive una fase plenamente dinámica porque, por un lado, es un mercado geográficamente nuevo y, por otro, la información se convierte en una mercancía al igual que el sol, el ocio, el cuerpo humano. Todo entra en el circuito de la mercancía; en otras palabras, la economía invade todas las áreas humanas. En la actualidad, la explosión de los medios de comunicación posibilita la difusión instantánea de informaciones de un punto a otro del planeta. En este sentido, lo que caracteriza a la globalización es su aspecto a la vez técnico y económico. También enlaza con el orden político, en este caso la progresión de la democracia en los países de la ex Unión Soviética. América Latina

mente superior. Del mismo modo, Montesquieu muestra que tenemos una mirada etnográfica sobre los persas, quienes a su vez podrían tener la misma mirada sobre quienes les juzgan. Con el humanismo de las Luces se desarrolla la idea según la cual todos los hombres son iguales en derechos. A partir de finales del siglo xix, las ideas internacionalistas, formuladas por Victor Hugo, cuyo bicentenario hemos celebrado en 2002, aspiran a crear los Estados Unidos de Europa como preludio de los Estados Unidos del mundo.

Tienen ustedes un doble proceso: el dominante y el que le parasita, despojándolo de sus aspectos más crueles. Este fenómeno se produce a partir del momento en que los colonizados reivindican unos derechos en nombre de las ideas de su colonizador: derecho a tener una nación, derecho del hombre, derecho del pueblo. Entonces, ¿qué ocurre a partir de 1990? Aunque la era de la colonización prácticamente haya terminado, siguen produciéndose acontecimientos que influirán en el curso de la humanidad. Tras el fin de la Unión Soviética y el fra-

también está viviendo una apertura política con la caída de las dictaduras, aunque en su caso más frágil. Con todo, conviene matizar nuestros discursos recordando que las secuelas del dilatado período colonial persisten, y siguen presentes las desigualdades entre las distintas partes del mundo.

La globalización puede ser considerada como un fenómeno que contribuye a unificar el planeta. Difunde en todo el mundo la economía de mercado, la ciencia, la técnica, la industria, pero también las normas, los estándares del mundo occidental. Este proceso de unificación generará un proceso contrario manifestado en el surgimiento de una oposición frente a esa unidad con el fin de salvaguardar la propia identidad cultural, nacional o religiosa. Dicha resistencia se verá reforzada por la aparición, a finales del siglo xx, de un acontecimiento en apariencia anodino: la desintegración de la fe en el progreso. En el pasado, los hombres tenían la convicción de que el futuro del mundo sería mejor gracias a eso que se llamaba el desarrollo, o el progreso. Estas palabras mágicas son

para algunos sinónimo de una mejoría en el estado del mundo aportada por el crecimiento económico e industrial. La URSS anunciaba un futuro radiante, el Oeste asistía con fervor al desarrollo de las sociedades industriales. Esta fe se ha desintegrado, con la consiguiente toma de conciencia de la incertidumbre del futuro. Ciertos acontecimientos nos demostraron que el progreso no llegaba, o que, peor aún, aparecían numerosos fenómenos regresivos. De ahí que los agentes benéficos del progreso —la ciencia, la técnica, la industria, la economía— sean profundamente ambivalentes. La ciencia produce conocimientos, progresos positivos y notables, pero también armas, como el arma nuclear: primera posibilidad de aniquilar a la humanidad. En este sentido, las posibilidades de manipulación pueden ser muy útiles en multitud de casos, pero corren el riesgo de manipular a los seres que las concibieron y crearon. Somos conscientes de que la técnica permite dominar las energías materia-

descubierto que la civilización occidental, identificada con «la» civilización por estar presente en todo el mundo, conlleva carencias y problemas. Así, los famosos métodos de desarrollo aportados por Europa a los países africanos o de Oriente Medio han fracasado. Con lo cual, si el progreso ha muerto, el futuro es vano. Cuando uno ha perdido su futuro y cuando su presente es angustioso y desgraciado, ¿qué queda por hacer? El único medio de escapar a esta aporía es volverse hacia el pasado, que deja de ser un tejido de supersticiones para convertirse en un recurso. Por esta razón, en el mundo aparecen fenómenos —llamémoslos integrista, fundamentalismo, nacionalismo— que adoptan formas extremadamente diversas pero cuyo denominador común es que surgen en situaciones de crisis.

Y, pese a todo, a través de esta crisis, hemos de mantener la esperanza de un nuevo tipo de sociedad, una sociedad-mundo. ¿Y en qué consiste? Si una sociedad dispone de un territorio

les, pero también ha implantado de manera masiva una mentalidad exclusivamente basada en el cálculo. Una lógica perfectamente adecuada para las máquinas artificiales y que, por desgracia, es aplicada a las sociedades humanas, que no son máquinas en el sentido determinista, trivial. Del mismo modo, la industria permite producir objetos en serie accesibles a capas sociales cada vez más numerosas. Se ha demostrado, no obstante, que quienes trabajan en el seno de esas empresas son esclavizados por su trabajo. Además, las sociedades industriales generan polución, degradación de la naturaleza. En cuanto a la cuestión del beneficio y del capitalismo, las reflexiones de Marx son muy pertinentes. El capitalismo es un instrumento de progreso porque crea un inmenso proletariado apto para hacer la revolución. Marx pone de manifiesto sus caracteres regresivos en el hecho, por ejemplo, de que la ley anónima de la mercancía tiende a aniquilar todas las relaciones humanas caracterizadas por la gratuidad. Ésa es una de las predicciones de Marx que se cumplió póstumamente. Hemos

con medios de comunicación, entonces el planeta es un territorio con unos medios de comunicación como jamás ninguna sociedad poseyó en el pasado. Sigamos nuestro razonamiento: una sociedad dispone de una economía fuertemente regulada por leyes, normas, intervenciones de un poder superior, estatal en este caso, mientras que la economía mundial vive aquejada de una falta de control. Si toda sociedad posee una cultura que le es propia, estamos asistiendo al surgimiento de una cultura que se expande por el mundo entero. Por ejemplo, los adolescentes de un gran número de países comparten los mismos gustos fundamentales: música, indumentaria, etc. Existe una cultura adolescente que se ha extendido al mundo entero. Una sociedad siempre tiene su *underground*, su zona subterránea de delincuencia: se ha desarrollado una mafia planetaria de la droga que sale de Colombia y acaba en Rusia. En cuanto a la opción política de las sociedades, el Estado nacional se ha convertido en una fórmula heredada. Paradójicamente, este denominador común entre todas las sociedades

es lo que las divide: los Estados nacionales, en su aspiración a la soberanía absoluta, se oponen a la creación de una instancia que sería meta o supranacional. Toda sociedad tiene unos ciudadanos; la cosa se complica, sin embargo, cuando queremos referirnos a la existencia de ciudadanos del mundo más allá de las palabras. Y, sin embargo, hay esbozos de ciudadanos terrestres en las numerosas organizaciones no gubernamentales. Por ejemplo, Amnesty International combate en el mundo entero la arbitrariedad policial, Green Peace lucha por la defensa de la biosfera, Survival International defiende a los pueblos pequeños hoy en vías de exterminio. A partir de Seattle y de Porto Alegre aparecen movimientos que se califican como antiglobalización aunque, en realidad, no todos lo sean. Algunos militan por otra globalización, ya que, según la fórmula, el mundo no es una mercancía, es decir, que debe ser otra cosa.

Tenemos, en cierto modo, el *hardware* de una sociedad, pero no el *software*; en otras pa-

**Hay esbozos
de ciudadanos
terrestres**

de ahí, la guerra contra Afganistán no parece tener razón de ser, ya que no ha resuelto el problema del terrorismo. Tanto Avicena como Hipócrates afirmaban que, cuando se diagnostica una enfermedad, es necesario tratar sus causas. Si es muy grave, sus síntomas: calmar la fiebre. En otros términos, los síntomas están en el nivel de la policía, pero las causas son más profundas. La idea de una policía planetaria no debe prescindir de una política planetaria. Tenemos la *world police*, pero no la *world politics*. Esa política que tendríamos que llevar a escala mundial todavía está por pensar.

Hoy el estado del mundo es el siguiente: rico y pobre. El fenómeno fundamental no está en la pobreza material, en la escasez de ingresos. Está en la situación de desigualdad profunda en la que se hallan los desposeídos con respecto al acceso a la atención médica, pero también en la humillación incesante que les infligen quienes detentan el poder. La injusticia más grave no es material, sino moral: no se mide en dólares,

**La injusticia
más grave
no es material,
sino moral**

labras, la infraestructura, pero no la superestructura. Si bien la globalización ha instalado la infraestructura de una sociedad-mundo, no es, en cambio, capaz de instaurarla, e incluso impide su surgimiento. El trágico acontecimiento del 11 de septiembre de 2001 ha provocado un electroshock en el mundo entero. Nos hemos dado cuenta de que existe una red subterránea, que se extiende más allá de las fronteras de los países de Oriente Medio, llamada *Al Qaeda*, decidida a llevar adelante una lucha implacable contra Occidente. Que dicha red exista demuestra que es un fenómeno de surgimiento de una sociedad-mundo que hace necesaria la creación de una policía mundial. Se impondrá entonces una alternativa: ¿la iniciativa de una policía mundial será dirigida por las Naciones Unidas o será Estados Unidos, herido en su centro neurálgico, quien tome el mando? Debemos enmendar un error de vocabulario, el que consiste en proclamar: «¡Guerra al terrorismo!». La guerra sólo puede hacerse contra un Estado, y no contra una organización como *Al Qaeda* que no dispone de un Estado. A partir

sino en el hecho de que ciertos hombres sean despojados de los derechos fundamentales de que gozan los poderosos. El cáncer, la injusticia —que aflige a todo un pueblo, por recuperar el título del artículo aparecido en *Le Monde* en el que colaboré— es el destino cotidiano del pueblo palestino. La humillación sistemática sufrida por los palestinos la siente de manera más amplia una inmensa mayoría de la población árabe-islámica. Si el cáncer no se resuelve, si no se le reconoce a Palestina el derecho a ser nación, la situación mundial no puede sino agravarse.

A mi entender, la política planetaria nos obliga a romper con la noción de desarrollo, incluido el duradero o humano (forma suave del desarrollo). La palabra «desarrollo» implica que el crecimiento técnico y económico es la locomotora de un desarrollo social y humano, que se efectuará siguiendo el modelo occidental. Ahora bien, no hemos de olvidar que en las sociedades occidentales desarrolladas también existe un subdesarrollo psicológico, moral, carencias cada vez más evidentes. La idea de de-

sarrollo supone que el estado actual de las sociedades occidentales es la finalidad para el resto de sociedades y, por extensión, la finalidad de la historia humana: existe una especie de «fukuyamismo»¹ generalizado implícito en la idea de desarrollo. Una y otra vez se recurre a la expresión «desarrollo humano»; la palabra «humano», en este caso concreto, está completamente vacía de sentido, o bien remite al modelo de humanidad occidental, que por su parte no está exento de virtudes. El individualismo, la democracia o los derechos femeninos son rasgos positivos. En cambio, la noción de desarrollo es pseudouniversalista, parece válida para todos. Sabemos que es un mito representativo de un sociocentrismo occidental, y hasta diría que un motor de occidentalización furibunda. El universalismo implica que Occidente es el portador del interés universal de la humanidad. El desarrollo, con su carácter fundamentalmente técnico y económico, ignora todo aquello que no

1. Véase Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992. (N. del e.)

El desarrollo técnico-económico también produce subdesarrollos morales y psicológicos ligados a la hipertrofia individualista. El individualismo occidental es, a mi modo de ver, una gran virtud de la historia occidental, pero se transforma en hiperindividualismo, en una pérdida de solidaridad ante los demás, en un egocentrismo recalcitrante. Luego están los vicios derivados de la especialización exagerada, donde cada espíritu se enclaustra en una categoría y pierde la capacidad de conocer lo global y lo fundamental. Esta compartimentación generalizada a la que estamos asistiendo nos hace pensar que nuestro sistema educativo arrastra unos vicios fundamentales al levantar tabiques entre conocimientos, en lugar de unirlos. El desarrollo de contribuciones positivas, como los derechos humanos, las responsabilidades individuales, la cultura humanista, la democracia, no son incompatibles con Pinochet, Stalin o Hitler.

Los progresos científicos técnicos, médicos, sociales son admirables, pero no debemos subestimar el temible poder destructor y mani-

sea calculable, mensurable, como la vida, el sufrimiento, la alegría, la infelicidad, las cualidades de la vida, la estética, las relaciones con el medio natural. Dicho de otro modo, pasa por alto riquezas humanas no calculables como la generosidad, los actos gratuitos, el honor, la conciencia. El concepto ciego de subdesarrollo barre los tesoros culturales que contienen las sociedades arcaicas y tradicionales. En esas sociedades existen, es verdad, errores, supersticiones, leyendas, carencias. También los hallaríamos en las sociedades dominantes occidentales, aunque no sean los mismos. Nosotros, por ejemplo, tenemos el mito del progreso, o el mito de ser los amos de la razón, ambos ilusiones irracionales. En las sociedades arcaicas, como la de los indios del Amazonas, existe el conocimiento de las plantas curativas. Asimismo, consideramos analfabetos a quienes no saben ni leer ni escribir. La definición es justa, pero el vocablo fustiga a quienes detentan una cultura milenaria anterior al alfabeto.

pulador de la ciencia y la técnica. Por primera vez en la historia del hombre, gracias a la ciencia y a la técnica somos capaces de aniquilar a toda la humanidad sin remedio. La biosfera también está amenazada de degradación: esos peligros son el fruto de nuestro progreso. El desarrollo, cuyo modelo es occidental, ignora que el progreso acarrea inconvenientes. Su bienestar genera malestar, su individualismo implica egocentrismo y soledad, sus expansiones urbanas estrés y perjuicios para nuestra vida, y sus fuerzas desencadenadas conducen a la muerte nuclear. ¿Qué significa esto? Que debemos abandonar este camino y dejar de señalarlo como ideal: tenemos que cambiar de vía. Toda nueva evolución supone una transformación, y toda transformación supone una involución, es decir, un retorno a las fuerzas creadoras. Tomemos una metáfora biológica para aclarar lo que queremos decir. Las células madre, que actúan en el momento del desarrollo del embrión, son capaces de producir los órganos más diversos: poseen la capacidad de ser polimorfos. Se ha descubierto que estas células madre también

existen en el adulto, en la médula ósea, en el cerebro. Algunos experimentos de laboratorio han demostrado la posibilidad de regenerar un corazón de ratón

La capacidad de crear de nuevo existe de forma latente en la humanidad

con células madre ya presentes. En otras palabras, la capacidad de crear de nuevo existe de forma latente en la humanidad: la humanidad contiene en sí potencialidades genéricas (tomo deliberadamente prestado el término del joven Marx, que hablaba del hombre *genérico*). En este sentido, puedo afirmar que la humanidad dispone de cualidades virtuales que son degradadas, inmovilizadas, reificadas en las civilizaciones. Por esta razón algunas civilizaciones caen en situaciones inextricables y son regeneradas siempre desde fuera. Rousseau creía en la existencia de la bondad natural; con ello incurría, es cierto, en un error de ingenuidad, pero tenía razón en que, en toda civilización, y especialmente en la suya, existen factores de decadencia, de degradación. Naturalmente, actitudes como éstas pueden parecer

fre la dominación del cálculo, del beneficio, de la técnica. Y si no encuentra en su seno los medios para resolver sus propios problemas, ¿qué hará? Una de las soluciones consistiría en favorecer el surgimiento de una sociedad-mundo o en incrementar el poder de las Naciones Unidas. Sería preciso crear un Parlamento mundial, pero también unas instancias para luchar contra la degradación de la biosfera. Son medidas necesarias por el estado de urgencia en el que actualmente se encuentra el planeta. Pero no debemos olvidar que vivimos en una época en la que hay una inmadurez de las naciones, de los Estados nacionales, de los pueblos y de los individuos. Es muy difícil pedirle a un Estado nacional o a una asamblea de Estados nacionales que se prive por voluntad propia de su poder absoluto y lo delegue a una autoridad superior: ésta es, por otra parte, la gran dificultad que atraviesa Europa. Los fenómenos de incomprensión son terribles entre pueblos y se agravan en cuanto surge cualquier conflicto. Los individuos no han adquirido ese mínimo de aptitud para comprender a los demás. Paradójicamente,

exageradas. Para Rousseau, el teatro debía abolirse porque arruinaba las buenas costumbres. Pero el fondo del diagnóstico rousseauniano es justo: todo progreso, sobre todo si

«El origen no está detrás de nosotros, está delante de nosotros»

es material y técnico, se traduce en una regresión en otro sentido. Por eso se requiere un nuevo principio, es decir, no continuar en la misma dirección. Es así como adquiere toda su dimensión la frase de Heidegger: «El origen no está detrás de nosotros, está delante de nosotros». Tenemos la obligación, al hacer hoy balance de todos los procesos planetarios, de no seguir por la misma vía e imaginar un principio: la cuestión es saber cómo hacerlo.

Sabemos que se debe solidarizar el planeta, que hay que terminar con las guerras, suprimir las desigualdades más escandalosas. Algunas cosas se pueden hacer como servicio cívico de los países ricos para intervenir en los focos de necesidad de los países pobres y no a través de ayudas y créditos que desaparecen en los tráficicos de corrupción. Sabemos que Occidente su-

a veces comprendemos mejor a las civilizaciones lejanas o extranjeras que a nuestros vecinos o a los miembros de nuestra propia familia, por-

Entre nosotros tenemos una comunidad de destino

que en nuestras casas lo que impera ante todo es la incomprensión. No tenemos conciencia de una ciudadanía común que debería hacernos ciudadanos de lo que yo llamo la «tierra-patria». La palabra «patria» remite a lo masculino y a la paternidad, y la tierra a la dimensión maternal y femenina (decimos la «madre patria»). En la idea de patria tenemos una sustancia materna que nos ama y a la que debemos amar, y una sustancia paterna que detenta una autoridad a la que debemos obedecer porque la juzgamos legítima. La tierra es una matriz porque la humanidad proviene de una evolución biológica, nacida a su vez de la tierra. Los humanos poseen una identidad común: no sólo el mismo código genético, la misma capacidad cerebral, sino las mismas capacidades de emoción, de simpatía, de amistad y, por lo tanto, de odio. Asimismo, entre nosotros tenemos una comunidad de destino.

Esta noción está íntimamente ligada a la de patria según el teórico austro-marxista Otto Bauer: viene del pasado, está en el presente y la queremos mantener en el futuro. Nuestro destino común nos es dictado por la era planetaria y, sobre todo, por las amenazas mortales. Tenemos, pues, los ingredientes para una ciudadanía terrestre, pero todavía no somos conscientes de ello. Cuando se ha querido reformar a la humanidad, se ha pensado en un camino: el de la moral. Sin embargo, ni los discursos de la moral ni la educación o las grandes religiones universalistas han modificado jamás los comportamientos humanos. Los crímenes causados por las religiones de amor son considerables: si no hubiera tanto amor en esas religiones, tal vez habría menos odio a los desviados, los heréticos, los infieles. Otro camino es liquidar las estructuras de la dominación del hombre por el hombre, liquidar físicamente a los capitalistas y, por qué no, a las clases medias, o incluso a los campesinos.

No tengo intención de terminar mi discurso con una nota de desesperación, y por eso voy a

las informaciones, moverse, todas esas capacidades que se desarrollarán en la vida. El sistema fisicoquímico, incapaz de tratar sus problemas, ha creado su metasistema. Supongamos que un observador descubriera la Tierra hace cuatro mil millones de años. En esa época la Tierra se agitaba bajo convulsiones: erupciones volcánicas, ciclones, tempestades, aguaceros. Al contemplar ese planeta de locos, diría: «Es un planeta de locos donde nada puede ocurrir». Y en cambio, fue allí donde nació la vida. Si el mismo observador regresara, podría contemplar el desarrollo de la fauna y la flora, aunque no había nada que hubiera permitido preverlo. Cuando se trata de un gran cambio, éste es invisible. Otro ejemplo, el de la metamorfosis de la oruga en mariposa: la oruga, al auto-destruirse, se autoconstruye en un nuevo ser que es el mismo aun siendo otro: la libélula o la mariposa. Todo radica en el problema de las metamorfosis: ¿cómo pasamos de una forma a otra? Imposible predecirlo. Y ése es el primer

proponerles dos principios de esperanza en la desesperanza. Cuando un sistema no es capaz de resolver los problemas que encuentra, sólo le queda morir, o bien, y eso es lo que sucede, crear un metasistema, un sistema más rico, más poderoso, por una especie de metamorfosis. Para explicarme, utilizaré un ejemplo tomado de la biología. Sabemos que el ser vivo está constituido por elementos fisicoquímicos procedentes del mundo material: la vida no tiene, pues, ninguna sustancia original, su originalidad deriva de la complejidad de su organización, que es una autoorganización. Podemos pensar que al principio unas macromoléculas se reunieron y se mantuvieron unidas en un torbellino, cuyos constituyentes eran solidarios. Ese torbellino molecular acabó por crear una fuente de energía que se desarrolló en un momento dado. La complejidad, la riqueza de los constituyentes eran tales que la organización fisicoquímica no bastaba para mantenerla, y entonces apareció un nuevo tipo de organización: la autoorganización. Ésta dispone de cualidades nuevas: las de reproducirse, tratar

elemento esperanzador. El segundo elemento es que lo improbable a menudo puede producirse en la historia. Definamos primero lo probable: es aquello que, para un observador situado en un momento dado y con acceso a las mejores informaciones, puede permitir prever el futuro. En nuestro caso, lo probable es visible en la diseminación del armamento nuclear y su miniaturización, en el desarrollo del armamento bacteriológico, en la degradación de la biosfera, en el aumento de conflictos. Las probabilidades son altamente desastrosas. Lo improbable se produjo en la historia alrededor de un suceso fundamental que mi generación vivió en 1940: la derrota histórica de Francia y de Europa. En el verano de 1941, las tropas nazis desplegadas por la Unión Soviética llegaron a las puertas de Leningrado, de Moscú y del Cáucaso. La predicción de Hitler, a saber, que su imperio duraría mil años, era sin duda exagerada, pero era altamente probable que dicha dominación fuera a persistir. Lo improbable llegó por influencia de

tres factores. Primero, el ejército alemán se vio forzado a detener su progresión por la prematura llegada del invierno. Segundo, Hitler, que planeaba lanzar una ofensiva en mayo de 1941, tuvo que aplazarla un mes a causa de una revuelta en Belgrado. Esta revuelta popular y militar se formó en oposición al paso del ejército por su territorio, cuyo objetivo era unirse a las tropas italianas de Mussolini. Así pues, el ejército de tierra alemán perdió un mes mientras liquidaba a la resistencia yugoslava, principalmente serbia. ¿Habría tomado Moscú de no haberse producido ese retraso que permitió la llegada del invierno? Por último, otro factor determinante concierne al excelente espía soviético Sorge, quien en su momento previno a Stalin de un ataque alemán sin que el dictador le creyera. En este caso, sí se tomó en serio la información del espía acerca de las intenciones que Japón albergaba de atacar a Estados Unidos en el Pacífico. Por ello Stalin pudo desplazar tropas frescas del Lejano Oriente y enviarlas al frente

Procuremos tener un poco de fe en lo improbable

hace pensar en Séneca: «Cuando hayas desaprendido a esperar te enseñaré a desear»? ¿No es en el presente cuando hay que tratar de construir un futuro improbable?

No debemos perder la conciencia de nuestra finitud terrestre

EDGAR MORIN: Cuando mencionaba el evangelio de la perdición, hablaba a título personal: no hago proselitismo y no pretendo imponer este evangelio. Quería expresar la idea de que no debemos perder la conciencia de nuestra finitud terrestre. Por lo demás, toda la cosmología actual indica que estamos en un planeta minúsculo, nuestra galaxia es periférica. Si existieran grandes viajes turísticos intergalácticos, la Tierra ni siquiera formaría parte del trayecto. Estamos perdidos en el universo: es la perdición. Pero este agujero perdido es nuestro mundo, con su vegetación, con sus animales. Es nuestra casa común, nuestro jardín, que debemos tratar de cultivar en un sentido más amplio que el dado por Voltaire al final del *Cánido*; en otras palabras, se trata de civilizar las relaciones humanas. La perdición también es

moscovita. Aprovechó la ocasión para poner un nuevo general al mando de las tropas soviéticas, el general Fukhof, que llevó al ejército soviético a una gran victoria contra las tropas alemanas. Fue así como, en muy poco tiempo, lo probable se transformó en improbable y lo improbable en probable. Procuremos tener un poco de fe en lo improbable, pero tratemos también de actuar a su favor.

Intervención del moderador François L'Yvonnet:

Antes de ceder la palabra a nuestro público, quisiera subrayar el carácter singular del discurso de Edgar Morin, capaz de pasar de lo cosmológico a lo biológico y a lo antropológico a través de cambios de nivel y visiones interconectadas.

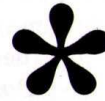
Edgar Morin, usted opone al evangelio cristiano de la salvación («puesto que todos nos salvaremos, seamos hermanos») un evangelio de la perdición: puesto que todos nos perdemos, seamos hermanos. ¿No hay ahí una suerte de visión trágica, contraria a la esperanza, que

algo positivo, nos impulsa a concentrarnos en nuestro destino de habitantes de la tierra. Puede atribuirse otro sentido al término perdición: la toma de conciencia por parte del *Homo sapiens* de su condición mortal: nuestro destino es la muerte, y lo sabemos. Personalmente, no creo que haya vida después de la muerte. Como el Sol, nuestra Tierra morirá, si bien no se trata de una perspectiva inmediata. Se cree que el Sol tiene una duración vital de cuatro mil millones de años, por lo que habrá tiempo de hacer viajes interestelares, encontrar un planeta joven, colonizarlo y de este modo escapar a la muerte del sistema solar. Al debilitarse el esfuerzo de dilatación, las fuerzas de dispersión nacidas de esa explosión inicial llamada Big Bang se atenuarán, mientras que las fuerzas de concentración que son las fuerzas gravitacionales reconcentrarán un universo y tal vez producirán una nueva explosión llamada el Big Crust: habrá otro universo que no se parecerá al nuestro. Recientemente se ha descubierto que la materia visible es ínfima en el universo, que existe otra materia llamada energía oscu-

ra que promueve la dispersión y la dilatación con extrema crudeza. Por eso el universo está destinado a la destrucción y a la muerte. Como decía el poeta Eliot: «El universo morirá en un susurro». Tenemos que aceptar que la pérdida constituye un hecho insoslayable. La respuesta a la muerte ya la conocemos: es la participación viva, el amor. En este sentido, Guy de Maupassant habla, en uno de sus libros, *Fuerte como la muerte*, del amor; aunque el amor no sea más fuerte que la muerte, hace vivir. En definitiva, yo diría que el evangelio de la pérdida no es un abismo desesperado, basta con que aprendamos a vivir en su seno.

carencias, los elementos, las fuerzas que la contrapesarán. Actualmente se han implantado propuestas y acciones, como las economías plurales, es decir, el desarrollo de la economía cooperativa, mutualista con la economía de mercado. Existen modalidades de control que son necesidades a nivel mundial, pero todavía son hipótesis. La lógica es tan poderosa que invade numerosos territorios. Por ejemplo, el territorio de la investigación biológica, un sector relegado que ha entrado en la lógica económica del beneficio y la industria. No obstante, creo que el fenómeno sigue vivo y no sería aquí donde depositaría mi pesimismo. La probabilidad de un triunfo absoluto del capitalismo todavía no me parece segura, por grande que sea. En su contra surgen cada vez más fuerzas que se levantan y se seguirán levantando sin cesar. Ahora bien, los movimientos particularistas que sólo ven su propio problema están muy dispersos y son por lo tanto incapaces de crear una respuesta mundial a un problema mundial. Hoy

Debate con Edgar Morin



Pregunta: La lógica del sistema capitalista que usted describe ¿es una lógica mecánica que escapa a toda voluntad humana de reforma?

EDGAR MORIN: La lógica capitalista —lo ha demostrado a lo largo de la historia— suscita fuerzas contrarias. En el pasado ha aportado a los países europeos medidas que han limitado los poderes. El capitalismo era dominante en los Estados-providencia: esas sociedades se basaban en una dialógica entre el mundo del capital y el mundo civil. Esta regulación quedó destruida por la explosión del mercado mundial a partir de 1890. La lógica mecánica del capitalismo encontrará, en sus excesos y sus

tenemos que encaminarnos en dirección a una respuesta o una multirrespuesta mundial a un problema que nos implica a todos: ésa es la lección de Seattle.

— La globalización parece un problema exclusivamente occidental, ya que el mundo del que hablamos es un mundo concebido por el hombre occidental como si él fuera el único habitante de un mundo que le pertenece. Ha citado usted a Heidegger: suya es una definición del animal como aquel que es pobre en mundo, mientras que el hombre es un ser rico en mundo. La noción de mundo constituye un elemento propiamente humano. Cuando el hombre ve a los otros, siempre lo hace a imagen suya. El problema que se plantea es que resulta difícil circunscribir los límites de Occidente, ya que el modelo occidental se exporta geográficamente.

EDGAR MORIN: La globalización nació de la expansión de unas cuantas pequeñas potencias de Europa occidental, y se manifiesta en una occidentalización del mundo que no es integral.

Durante el proceso de occidentalización, a través de la dominación, se produjeron intercambios: no sólo el tomate, el maíz, la patata llegaron a Europa, también el trigo y el caballo fueron exportados a otros continentes. No todo es dominación; dicho esto, en esos intercambios lo que prima es básicamente un sistema de dominación. Tomemos el ejemplo de Irán, que se negó a occidentalizarse pero en cambio sí quiso poseer las armas de guerra más eficaces. El mundo está occidentalizado en la medida en que existe esta carrera tecnológica. Si los Estados-nación han seguido el ejemplo de este modelo occidental, paradójicamente ese modelo de Estado-nación occidental les ha permitido existir frente a Occidente: hay un aspecto dialéctico y ambivalente. Para el mundo que emplea las técnicas y los poderes de Occidente es una manera de querer existir frente a él. Existe una visión occidentalocéntrica inherente a la globalización. Un modo de escapar de ella consiste en decir que Occidente no es amo exclusivo de la

to basado en el cálculo, la técnica, la cantidad, que ha desembocado en la degradación de la idea misma de calidad. El Sur, supuestamente retrasado o subdesarrollado en ciertos ámbitos, no ha sufrido la invasión hegemónica del Norte y atesora reservas en el sentido cualitativo: pienso en el sur del Mediterráneo. No debemos, sin embargo, impedir al Sur que integre la técnica y el cálculo, la cuestión es no dejarse devorar por la técnica y el cálculo. Es útil tratar de desenmascarar todo lo que es occidentalocéntrica bajo unos ropajes universalistas, incluso para el propio occidental. Pensemos que las capacidades autocríticas nacieron en el seno de esta civilización, y he citado deliberadamente a Montaigne o Montesquieu como podría mencionar a Lévi-Strauss o a un islamólogo como Jacques Berque, o también a Henry Corbin. Los aspectos de la razón son múltiples, no todo acaba en su lógica implacable, su capacidad inductiva o deductiva. La razón también comporta una capacidad crítica que no debe limitarse a la crítica de los otros; la capacidad autocrítica es más pertinente aunque todavía siga siendo

racionalidad, en toda civilización hay formas de racionalidad. Occidente no es el lugar donde se suprime el mito, Occidente fue quien creó estos mitos: el de la ciencia, el de la razón, el del progreso. Mi aspiración es que, en el marco de la mundialidad, se cree una simbiosis de civilización entre Este y Oeste, Norte y Sur. Estoy convencido de que la historia del mundo occidental ha desembocado en la conciencia de que existe una carencia. El despliegue del poder tecnológico conduce a carencias que ciertas poblaciones en Occidente perciben inconscientemente. Contra el malestar, recurren a distintos tipos de búsqueda de la sabiduría para encontrar armonía o para llenar un vacío interior, como el yoguismo de la India o el budismo zen. La ventaja de la civilización china frente a la nuestra es que no ha conocido el monoteísmo por razones históricas, aunque también ha vivido cosas terribles. El Norte ha desarrollado a ultranza un modo de pensamien-

muy minoritaria en Occidente: ése es el regalo positivo que podemos hacer a los demás continentes.

¿Quién habría podido prever la caída de la URSS?

— Habla usted de fuerzas que se levantan: le encuentro muy optimista. A través de su discurso usted quiere volver a dar esperanzas, pero me resulta difícil creerle. Lo que sí veo es que, por más que algunas fuerzas se alcen, eso no sirve de nada. A mí me da miedo el mañana, pienso que el poder, en su globalidad, lo detenta Estados Unidos.

EDGAR MORIN: Me parece que no me ha entendido usted bien y se equivoca respecto a mi optimismo: el tema era la probabilidad y la improbabilidad. De ser yo un optimista, diría que el optimismo vencerá: nunca he pretendido eso. Yo he afirmado que eso ha sucedido en la historia. ¿Quién habría podido prever la caída de la URSS? En aquella época, nadie hubiera podido imaginar que semejante acontecimiento pudiera producirse. Del mismo modo, Estados Unidos no está a salvo de contradicciones in-

ternas ni de limitaciones. No todo está bajo la hegemonía norteamericana, hay formas de resistencia que pueden desarrollarse, por ejemplo con Europa. Usted habla del americanismo, forma hiperdesarrollada del occidentalismo: en ese país es donde se ha desarrollado una economía formidable, un capitalismo, un poder tecnológico, militar. Pero nada es eterno. Mi discurso no es optimista, incluso en Francia hay fuerzas culturales que se resisten a la invasión hegemónica; si no, la macdonaldización lo habría invadido todo. Es lo que siempre digo: nunca estoy seguro, esperad lo inesperado, creo que el futuro es imprevisible, lo peor puede llegar. Por otra parte, he terminado mi discurso de manera pesimista al afirmar que los pueblos no están maduros.

— ¿Existe alguna diferencia entre la idea de identidad humana de Edgar Morin y el principio de humanidad de François Guillebaud?

EDGAR MORIN: Entre esas dos nociones diría que hay una diferencia y una convergencia. Yo defino lo humano partiendo de su complejidad

EDGAR MORIN: Sí, es muy cierto, pero no estoy de acuerdo con decir que hay que pensar globalmente y actuar localmente. Lo uno y lo otro no son separables: hay casos en que las transformaciones locales pueden influir en lo mundial y a la inversa. Creo que con el problema ecológico hemos tomado conciencia de la importancia de lo local, es decir, de lo concreto de una acción ciudadana posible. La verdadera dificultad reside en la imposibilidad de separar esta idea de una política mundial necesaria, eso que yo llamo finalmente política de civilización o política del hombre. Sobre este tema he escrito dos libros, *Introducción a una política del hombre* y *Una política de civilización*, todo ello para suplir la idea de desarrollo. Pienso que lo local se vuelve modélico, por ejemplo, en innumerables localidades de Francia, donde hay grupos que reviven un lago que estaba contaminado, o dan nuevo impulso a un pueblo favoreciendo la apertura de comercios mediante

misma, su naturaleza a la vez biológica y metabiológica, mientras que Guillebaud, en su obra, defiende lo humano no biológico contra los diferentes progresos de las ciencias. A mi entender, Guillebaud ve los peligros inherentes a la aplicación del paradigma científico a lo humano. A diferencia de Guillebaud, creo que somos máquinas térmicas: funcionamos a 37° C, somos una formidable maquinaria con un corazón que late, unos pulmones que respiran, etc. La máquina humana no es trivial, no es determinista. Todas las grandes figuras históricas son máquinas no triviales: Jesús, Mahoma, De Gaulle. En suma, coincido con Guillebaud en que no somos del todo máquinas. Sin embargo, la noción de identidad humana integra mejor la doble naturaleza humana, que por un lado depende de la conciencia, del espíritu, y por el otro del mundo físico, biológico. De hecho, Guillebaud y yo estamos de acuerdo con diferencias, lo cual es la mejor manera de estar de acuerdo.

— ¿Una globalización deseada no pasa por lo local?

subvenciones. Se crean asociaciones de parados para tratar de encontrar un nuevo trabajo de solidaridad o ayuda. Las iniciativas son muchas, pero no se conocen entre sí. Ningún partido político se interesa por ellas ni se molesta en hacer su inventario. Lo local desempeña un importante papel en la estimulación de algo que va más allá de lo local, pero es preciso que esa vía local exista.

— Habida cuenta de la gravedad, que usted mismo subraya, del estado de nuestra aldea global, ¿podemos prescindir de las creencias, de la fe y de los enormes poderes que éstas podrían suscitar a la hora de solventar tantos problemas?

EDGAR MORIN: Las religiones universalistas —el cristianismo, el islam, el budismo— se dirigen a todos, sea cual sea el origen de los creyentes. Son religiones que han insistido en el valor de la relación con los demás, ya sea el valor del amor al prójimo, muy fuerte en el Evangelio, o la idea de clemencia, muy fuerte en el islam. Estas religiones poseen inmensas virtu-

des, mientras que sus vi-
cios más bien se sitúan del
lado de su monolitismo, o
su cerrazón, su sectaris-
mo, el rechazo de las de-
más religiones: hemos vis-

to las consecuencias de unas cruzadas que
amenazan incluso con volver a empezar. A mi
juicio, estas religiones deberían ser capaces
de unirse a partir de su denominador común:
la universalidad, la solidaridad, la caridad, en
el sentido profundo de la palabra «virtud», que
viene del corazón, la compasión, que puede de-
sempeñar un papel muy fecundo para nuestro
planeta. ¿O es que las religiones no corren hoy
el riesgo de quedarse encerradas, cada una de
ellas, en su pretensión de ser el absoluto?

**La caridad, en el
sentido profundo
de la palabra
«virtud», que
viene del corazón**

Títulos publicados

1. G. Grass, *Escribir después de Auschwitz*
2. G. Grass, *Discurso de la pérdida*
3. T. Todorov, *Los abusos de la memoria*
4. H. G. Gadamer, *La educación es educarse*
5. J. Gribbin, *El pequeño libro de la ciencia*
6. P. Bourdieu y L. Wacquant, *Las argucias de la razón imperialista*
7. Hilary Putnam, *50 años de filosofía vistos desde dentro*
8. Ulrich Beck, *Sobre el terrorismo y la guerra*
9. J. Baudrillard y E. Morin, *La violencia del mundo*