

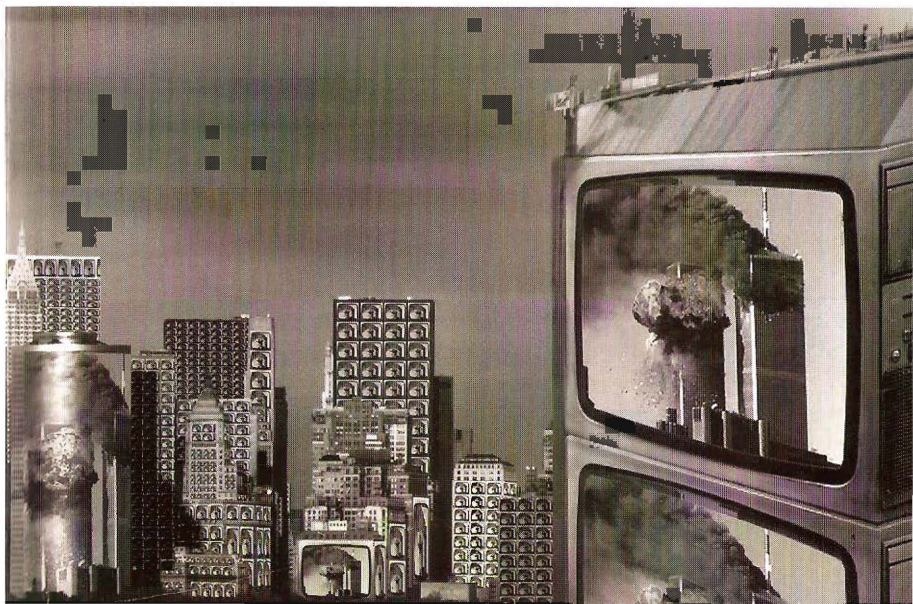
segunda edición



libros del  
*Zorzal*

**JEAN BAUDRILLARD**  
**EDGAR MORIN**

La violencia del mundo



**JEAN BAUDRILLARD · EDGAR MORIN**

# **La violencia del mundo**



libros del  
*Zorzal*

844 Baudrillard, Jean  
BAU La violencia del mundo / Jean Baudrillard y Edgar Morin . -  
1ª ed. - Buenos Aires : Libros del Zorzal, 2003.  
64 p. ; 18x12 cm. - (Mirada atenta)

ISBN 987-1081-29-4

I. Morin, Edgar II. Título - 1. Ensayo Francés

TRADUCCIÓN: PEDRO UBERTONE

FOTOGRAFÍA DE TAPA: PABLO GALARZA

DISEÑO: IXGAL

Título original: *La violence du monde.*

© Éditions du Félin / Institut du Monde Arabe, 2003

© Libros del Zorzal, 2003  
Buenos Aires, Argentina

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, ha recibido el apoyo del Ministère des Affaires Étrangères y del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Étrangères et du Service Culturel de l'Ambassade de France en Argentine.

Primera edición: septiembre de 2003

Primera reimpresión: enero de 2004

ISBN 987-1081-29-4

Libros del Zorzal

Printed in Argentina

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

Para sugerencias o comentarios acerca del contenido de *La violencia del mundo*, escribanos a: [info@delzorzal.com.ar](mailto:info@delzorzal.com.ar)

[www.delzorzal.com.ar](http://www.delzorzal.com.ar)

## Índice

Acerca de la violencia del mundo, por Maati Kabbal.....	9
La violencia de lo mundial, por Jean Baudrillard.....	11
Introducción al discurso de Edgar Morin, por François L'Yvonnet.....	31
En el corazón de la crisis planetaria, por Edgar Morin.....	35
Debate con Edgar Morin.....	55

## Acerca de la violencia del mundo

por Maati Kabbal <sup>1</sup>

Tomar distancia de los sentimientos de odio y de contra-odio, situarse más allá del bien y del mal, generadores de amalgamas y de atajos, comprender la lógica y la estética del mortal juego del espejo entre el "yo" y el "otro", interrogar a la globalidad de la violencia consubstancial a nuestro mundo en peligro..., tales son, entre muchas otras, las cuestiones que hemos deseado plantear sin rodeos, en estos Jueves del Instituto del Mundo Árabe, pero de una manera fuerte y singular, con Jean Baudrillard y Edgar Morin, después de los siniestros atentados del 11 de septiembre de 2001 ocurridos en Nueva York.

La reflexión de estos dos filósofos, cada uno con su propio sello, sobre esta hecatombe, contrasta claramente con aquella -reductora- de pseudo-especialistas o de pensadores autoproclamados del Islam, del islamismo y de la "cosa terrorista".

Los textos de Jean Baudrillard y de Edgar Morin nos invitan a pensar y a observar la arqueología de lo

---

<sup>1</sup> Periodista y escritor, organizador de los Jueves del Instituto del Mundo Árabe.

arcaico, a descriptar sus residuos inconscientes y los campos difusos y fértiles que están más allá de las naciones y de sus fronteras. En este punto, el pensamiento de estos dos autores no está vinculado a lo conjetural: bucea más bien en nuestra temporalidad compleja, móvil y global.

## La violencia de lo mundial

por Jean Baudrillard

El tema a tratar es la violencia de lo mundial, los acontecimientos del 11 de septiembre, pero voy a comenzar por las *Twin Towers* y su arquitectura, ya que los atentados del 11 de septiembre conciernen también a la arquitectura. Es uno de los edificios más prestigiosos de Nueva York el que ha sido destruido, y es una cierta arquitectura la que ha sido alcanzada al mismo tiempo que todo un sistema de valores occidental y un orden del mundo. No resulta entonces ocioso comenzar por un análisis histórico y arquitectónico de las *Twin Towers* para captar la significación simbólica de su destrucción.

Y, para empezar, ¿por qué las *Twin Towers*?

¿Por qué dos torres en el *World Trade Center*?

Todos los rascacielos de Manhattan se habían conformado con enfrentarse en una verticalidad competitiva de la que resultaba un panorama arquitectónico representativo del sistema capitalista, una jungla piramidal cuya imagen célebre se perfilaba cuando uno llegaba del mar. Esta imagen ha cambiado en 1973, con la construcción del WTC. La efigie del sistema ha pasado del obelisco y de la pirámide a la tarjeta perforada y al grafo estadístico, y ese grafismo arquitectónico encarna un sistema, ya no competitivo, sino numérico y conta-

ble, donde la competencia ha desaparecido en favor de las redes y del monopolio. Paralelepípedo perfecto de 400 metros de alto, sobre 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 más al exterior y están sometidos a un condicionamiento artificial. El hecho de que haya dos significa el fin de toda referencia original. Si no hubiera más que una, el monopolio no estaría perfectamente encarnado, sólo la reiteración del signo pone verdaderamente fin a lo que designa.

Hay una fascinación particular en esta reduplicación. Por más altas que sean, las dos torres significan no obstante una suspensión de la verticalidad. Ellas no pertenecen a la misma raza de los demás rascacielos, ellas culminan en el exacto reflejo de la una en la otra. Los edificios del Rockefeller Center dejaban traslucir todavía sus fachadas de vidrio y de acero en una especularidad indefinida de la ciudad. Las torres, en cambio, no tienen fachada ni rostro. Al mismo tiempo que se esfuma la retórica de la verticalidad, desaparece la retórica del espejo. Ya no queda más que una salida de caja negra, una serie cerrada sobre la cifra dos, como si la arquitectura, a imagen del sistema, no procediera más que de la clonación o de un código genético inmutable.

Nueva York es la única ciudad del mundo que retraza así, a lo largo de su historia y con una fidelidad prodigiosa, la forma actual del sistema y todas sus peripicias. Hay que suponer entonces que el derrumbe de las torres —acontecimiento en sí mismo único en la historia de las ciudades modernas— prefigura una forma de

desenlace dramático, y en definitiva de desaparición, a la vez que anuncia el aniquilamiento de esa forma de arquitectura y del sistema mundial que ésta encarna. En su pura modelización informática, bancaria, financiera, contable y numérica, las torres eran de alguna manera el cerebro, y golpeando ahí, los terroristas han golpeado el cerebro, el centro neurálgico del sistema.

La violencia de lo mundial pasa también por la arquitectura, y entonces la respuesta violenta a esta globalización pasa también por la destrucción de esa arquitectura. En términos de drama colectivo, se podría decir que el miedo, para las cuatro mil víctimas, de morir en esas torres es inseparable del miedo de vivir en ellas —el miedo de vivir y de trabajar en esos sarcófagos de betún y de acero.

Esos monstruos arquitectónicos, tales como el centro Beaubourg<sup>2</sup>, han ejercido siempre —tanto como las formas extremas de la tecnología moderna en general— una fascinación ambigua, un sentimiento contradictorio de atracción y de repulsión, y por consiguiente, en algún lugar, queda una voluntad secreta de verlos desaparecer. En el caso de las *Twin Towers* se agrega algo muy particular: precisamente su simetría y su “gemelidad”. Hay en esta clonación y en esta simetría perfecta ciertamente una cualidad estética, pero también hay allí una suerte de crimen perfecto contra la forma, una tautología de la forma que puede traer aparejada, por un reenvío violento, la tentación de romper esa simetría, de res-

<sup>2</sup> Centro cultural Georges Pompidou, ubicada en la calle Beaubourg.

tituir una asimetría, y por consiguiente hacer emerger una singularidad.

Su destrucción en sí misma ha respetado la asimetría de las torres: doble agresión con algunos minutos de intervalo. Suspense entre los dos impactos. Después del primero, uno podía pensar en un accidente. Sólo el segundo impacto firma el acto terrorista. Y en la tragedia del Boeing, en Queens, un mes después, las televisiones esperaron, siguieron transmitiendo (al menos en Francia) durante más de cuatro horas, a la espera de una eventual segunda catástrofe aérea en directo. No habiendo ocurrido este segundo episodio, no se sabrá jamás si se trató de un accidente o de un atentado.

La caída de las torres es el acontecimiento simbólico mayor. Imagínense que no se hubieran desmoronado o que una sola se hubiera derrumbado: el efecto no habría sido el mismo. La prueba flagrante de la fragilidad de la potencia mundial no habría sido la misma. Las torres, que eran el emblema de esa potencia, la encarnan aún en su dramático fin, que se parece a un suicidio. Viéndolas derrumbarse desde su interior, como por explosión, uno tenía la impresión de que se suicidaban en respuesta a las inmolaciones de los aviones suicidas.

¿Las *Twin Towers* han sido destruidas o se han desplomado? Voy a explicarme: las dos torres son a la vez un objeto físico, arquitectónico, y un objeto simbólico (connotando la potencia financiera y el liberalismo mundial). El objeto arquitectónico ha sido destruido, pero es el objeto simbólico el que estaba en la mira y el que se quería aniquilar. Se podría pensar que es la destrucción física la que llevó al desmoronamiento simbó-

lico. Pero de hecho nadie –ni siquiera los terroristas– había contado con la destrucción total de las torres. Es entonces su desmoronamiento simbólico el que trajo aparejada su destrucción física, y no al revés.

Los hechos parecen haber transcurrido como si la potencia que portaban esas torres hubiera perdido bruscamente toda energía, todo dinamismo, como si esa opulencia arrogante hubiera cedido bruscamente por el efecto de un esfuerzo demasiado intenso: aquel empeño justamente de querer siempre ser el único modelo del mundo.

De esta manera, las torres, cansadas de ser ese símbolo tan pesado de llevar, se derrumbaron, esta vez físicamente, en su totalidad. Sus nervios de acero estallaron. Las torres se desmoronaron verticalmente, sin fuerza, ante los ojos asombrados del mundo entero.

El desmoronamiento simbólico es por lo tanto fabricado por una suerte de complicidad imprevisible –como si el sistema entero, por su fragilidad interna, entrara en el juego de su propia liquidación, y por ende en el juego del terrorismo. Es decir, muy lógica e inexorablemente, que la escalada en poder de la potencia exacerba la voluntad de destruirla. Pero aquí hay más: en alguna parte la potencia es cómplice de su propia destrucción.

Los innumerables filmes-catástrofe dan viva cuenta de este fantasma que conjuran por la imagen y los efectos especiales. Pero la fascinación que ellos ejercen es el signo de un pasaje al acto siempre cercano –la denegación de todo sistema, e incluso la denegación interna, siendo ésta más fuerte a medida que el orden se acerca a la perfección de la todo-poderosa potencia.

Se ha dicho: "Dios mismo no puede declararse la guerra." ¡Y bien, sí! Occidente, en posición de Dios (de todo-poderosa potencia divina y de legitimidad moral absoluta), se torna suicida y se declara la guerra a sí mismo.

Podríamos incluso ir más lejos y decir que, hasta en su fracaso, los terroristas han triunfado más allá de sus esperanzas, al fallar su ataque contra la Casa Blanca –teniendo en cuenta que lograron sobre las torres un resultado que estaba más allá de sus objetivos. Al marrar el blanco en la sede presidencial, mostraron involuntariamente que ése no era el objetivo esencial, que el poder político no significaba en el fondo ya demasiado, y que el poderío verdadero estaba en otra parte.

En cuanto a la pregunta por saber lo que hay que construir en lugar de las torres, debemos decir que no hay solución posible. Esto es, simplemente, porque no se puede imaginar ninguna construcción equivalente que valga la pena destruir –que sea digna de ser destruida. Las *Twin Towers* valían la pena, merecían ser destruidas –mérito que no alcanzan muchas obras arquitectónicas. La mayor parte de las cosas ni siquiera ameritan ser destruidas o sacrificadas. Sólo las obras de prestigio merecen la aniquilación, puesto que se trata incluso de un honor.

Esta proposición esbozada no es tan paradójica como parece, y abre una cuestión fundamental para la arquitectura: no se debería construir más que aquello que fuera digno de ser destruido. Al examinar el paisaje en función de esta premisa radical, se puede descubrir lo que sucede: pocas cosas resistirían esta hipótesis extrema.

Este punto alcanza lo que debería ser la cuestión de base de la arquitectura, y aquello que los arquitectos no dicen jamás: no es normal edificar y construir. Habría que reservarle a esta empresa su carácter absolutamente anormal, insólito, problemático, y cuya única excusa sería que busca borrarse y hacerse invisible.

Todo está en el primer instante. Todo se encuentra inmediatamente en el golpe de los extremos. Y si se quita ese momento de estupefacción, de admiración –inmoral, ciertamente, pero donde se encuentra condensada, a través de la inmoralidad de la imagen, la intuición anonadadora del acontecimiento–, se pierde toda posibilidad de comprender. Si el primer pensamiento apunta a decir: "esto es monstruoso", "esto es inaceptable", entonces toda la intensidad, todo el impacto del acontecimiento se pierde en las consideraciones políticas y morales. Todos los discursos nos alejan irrevocablemente del acontecimiento y no podremos nunca más acercarnos, no más que al *Big Bang* o al crimen original.

Un acontecimiento único exige una reacción única, inmediata e inapelable. Una reacción que utiliza de algún modo la energía potencial del acontecimiento –todo lo que va a venir después, incluyendo la guerra, no es más que una forma de dilución, de extenuación progresiva. De allí la dificultad para volver indefinidamente sobre el comentario: es un poco como pedirle a los terroristas mismos que repitan su acto en cámara lenta, listo para ser visto y con un manual de instrucciones.

El acontecimiento está ahí antes que nada. El acontecimiento y la imagen están ahí primero, simultáneamente, inextricablemente. Acontecimiento–imagen. Imagen–



gen-acontecimiento. Habitualmente, en nuestro universo mediático, la imagen está ahí en lugar del acontecimiento. Ésta lo sustituye, y el consumo de la imagen agota el acontecimiento por procuración. Esta visibilidad de sustitución es la estrategia misma de la información —es decir, de hecho, el intento de alcanzar la ausencia de información por todos los medios. De la misma manera, la guerra actual es la búsqueda de la ausencia política por otros medios.

Así, la guerra de Afganistán no ha sido una guerra, pero lo que nos han dicho los medios sobre ella no ha sido tampoco información. Entonces, todo se iguala, el juego es el mismo. El hecho de que no haya información compensa de alguna manera el hecho de que no haya guerra, en una suerte de anulación respectiva como aquella de la que habla Bertolt Brecht en sus *Diálogos de exiliados*.

Entonces, 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, la imagen es una violencia ejercida contra el acontecimiento. En el caso del WTC, al contrario, hay una sobrefusión de los dos, del acontecimiento y de la imagen, y la imagen ella misma deviene acontecimiento. Ésta produce acontecimiento en tanto imagen. De golpe, ya no es más virtual ni real, sino acontecimiento. De la misma manera, en un suceso tan excepcional, hay sobrefusión de lo real y de la ficción. No hay entonces más pérdida de lo real, sino al contrario un plus de realidad ligado a un hecho simbólico total, del modo en que Mauss hablaba de hecho social total.

En este estado extremo, la imagen y el acontecimiento se tornan inimaginables. Es lo que todo el mundo, por otra parte, se dice al ver derrumbarse las torres: ¡es inimaginable! Y, en efecto, no hay representación posible de ese suceso. Es irrepresentable para cualquier discurso o interpretación política, económica o psicológica. En tanto acontecimiento puro, está más allá de todo eso. Y si no es representable, es que no es real hablando con propiedad —es a la vez no real y más que real. En lugar de producir información o generar una información pretendidamente “real”, éste produce una incertidumbre inmensa, justamente porque rompe la sucesión lineal de los hechos “reales” y la sucesión también lineal, ininterrumpida, de las imágenes. En el medio del tropel de acontecimientos insignificantes y de imágenes banales a las que tenemos acceso, el caso del WTC significa un parate brutal sobre la imagen, una detención violenta sobre el mundo, un alto violento en la cadena de la información.

Del mismo modo en que no hay representación posible, no hay difusión de un acontecimiento tal, propiamente hablando. La caída de las torres es a la vez espectacular y clandestina. No hay difusión, sino una suerte de difracción (como de un fenómeno fractal), de destilación, de una eficacia silenciosa, que se intenta seguramente diluir en todos los comentarios que son en sí mismos como las metástasis.

En el fondo, en tanto acontecimiento puro, el derrumbe de las torres ha desaparecido (¡como Bin Laden!). Está llamado a desaparecer en un inmenso trabajo político e ideológico de mistificación, que es de hecho un

trabajo de duelo. Es necesario que sea borrado. Es preciso que todas las consecuencias sean borradas por el discurso. Hay que volver al curso normal de las cosas, del que la guerra forma parte.

El desmoronamiento de las torres dei WTC es inimaginable, pero eso no basta para hacer de él un acontecimiento real. Un sobrecrecimiento de la violencia no basta para abrir el panorama sobre la realidad. Es que la realidad es un principio, y es ese principio el que está perdido. Realidad y ficción son inextricables, y la fascinación de' atentado es primero fascinación de la imagen —las consecuencias a la vez radiantes y catastróficas son ellas mismas largamente imaginarias.

En este caso, entonces, lo real se agrega a la imagen como una prima de terror, como un escalofrío más. No solamente es terrorífico, sino que además es real. Antes de que la violencia de lo real esté allí primero, y de que se agregue al estremecimiento de la imagen, diremos que la imagen está allí al principio, y que luego se suma al espasmo de lo real. Estamos ante algo así como una ficción con un *plus*, una ficción que sobrepasa la ficción. De esta manera Ballard (siguiendo a Borges) hablaba de reinventar lo real, como la última y más temida ficción.

Esta violencia terrorista no es entonces otro costado de la realidad, no más, en todo caso, que aquel de la historia. Esta violencia terrorista no es "real". Es peor que eso, en un sentido: es simbólica. La violencia en sí puede ser perfectamente banal e inofensiva. Sólo la violencia simbólica es generadora de singularidad. Y en este acontecimiento singular, en este filme-catástrofe sobre Manhattan, se conjugan en el más alto punto los

dos elementos de fascinación de la masa 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 primigenio e imprevisible.

Así, la catástrofe de Nueva York ha sido muchas veces imaginada como escenario (*Infierno en la torre...*) por Hollywood o por la CIA, pero la hecatombe nunca había sido imaginada como posible. Este suceso ha quedado entonces como totalmente imprevisible. Los escenarios virtuales son capaces de agotar todas las eventualidades, pero jamás el acontecimiento en sí. Ahora bien, reales o eventuales, la mayor parte de las cosas no conforman un acontecimiento. Las cosas son del orden de la continuidad de las causas y de los efectos. El acontecimiento, en sentido propio, es del orden de la discontinuidad y la ruptura. En este sentido, todo acontecimiento digno de ese nombre es terrorista. Se trata de una forma de pasaje al acto simbólico que para lograr su objetivo es fuente de una fascinación singular. Es el equivalente de un atractor extraño.

Se ha dicho que los sucesos del 11 de septiembre constituían un retorno forzoso de lo real en un mundo devenido virtual, con una suerte de nostalgia por los buenos viejos valores de lo real y de la historia incluso violenta, pero no se trata de eso. No estamos tanto ante la irrupción de lo real. Más bien tenemos que hablar de la violencia simbólica descrita por lo que yo llamaría el intercambio imposible de la muerte.

Existen diferentes hipótesis posibles sobre el terrorismo, desde la hipótesis cero a aquella que yo llamaría

s  
 tienden a darle un sentido histórico, político, religioso, psicológico y, a causa de ello, a borrar la singularidad.

La hipótesis cero es que el acto terrorista no tiene importancia particular. Es insignificante, no debería haber existido y, en el fondo, no existe. No se trata más que de una peripecia accidental en la carrera mundial hacia el bien y la felicidad. Esto se vincula con la visión teológica según la cual el mal no es más que una ilusión.

Segunda hipótesis: son unos locos suicidas, fanáticos de una causa pervertida, psicópatas asimilables a los asesinos seriales que deben ser eliminados en cuanto tales (se puede ver por otra parte la suerte que les hacen correr en Guantánamo). Ésta es la tesis más general de una manipulación de los terroristas mismos por alguna fuerza maléfica, la tesis del complot. Ésta se prolonga en la idea de que el terrorismo no haría más que explotar el resentimiento y el odio de todos los pueblos oprimidos para justificar su violencia y su furia de destrucción. Y esta idea se puede encontrar, aunque bajo una forma inversa, en el intento por justificar el terrorismo como expresión real de la desesperación de los pueblos oprimidos de la Tierra entera. Hipótesis máxima, en el sentido de que constituye la última tentativa por dar al terrorismo una suerte de causa objetiva y por ende de razón histórica. Pero, si uno la observa con cuidado, esta tesis que descansa sobre la desesperación es ella misma desesperada. Condena al terrorismo a ser un gesto de inpotencia, una confesión de una imposibilidad que no representa la miseria mundial más que para hundirla en un gesto definitivo.

Por otra parte, si hubiera que encontrar una excepción de terrorismo a una causa o una condición objetiva de posibilidad, entonces la dominación del resto del mundo, ciertamente, es una de ellas, pero también lo es la esclavitud sofisticada —la nuestra— a una tecnología integral, al sobredesarrollo que hace de cada existencia individual un objeto de indiferencia total, incluso de rabia y de contra-transferencia. Y esto ocurre en los países superdesarrollados. Puede existir un rechazo hacia esta realidad virtual aplastante, a esta supremacía técnica y artificial, sentida como una dominación también ella y como una humillación secreta. Todo esto puede desencadenar una degeneración violenta con represalias, de alguna manera, contra este exceso de realidad. En el fondo, la desesperación está presente quizás de los dos lados.

Es posible también reconocer en el terrorismo una vía de acción política y de voluntad propia, como una forma de proyecto y de intención justificada de discutir el orden del mundo. Pero se trata en seguida de un esfuerzo por denunciar el fracaso y la manipulación del sistema mismo. Ésta es la versión entre otros de Arundati Roy, la escritora india que, denunciando a la potencia mundial, muestra en ese mismo acto al terrorismo como su hermano gemelo, rostro diabólico del sistema, siendo este orden el cáncer y el terrorismo su metástasis.

El terrorismo es visto esta vez como doblez cómplice, como mecanismo de *feedback*, como fuerza de oposición prácticamente necesaria, en una dialéctica perversa que funda el imperio, y como una máquina infernal y un movimiento perpetuo. Se trata del poder del mal como regenerador del poderío divino. Estamos, tam-

bién aquí, ante una proposición casi teológica. Se puede llegar a imaginar que si el terrorismo no existiera, el sistema lo habría inventado, y ver en los atentados de Nueva York, como ya se ha hecho, un golpe de la CIA. Tenemos así una dialéctica desesperada, ella también, porque implica suponer que nada puede construir acontecimiento contra el sistema, que toda denegación y toda violencia son *a priori* cómplices del curso de las cosas, de la marcha inexorable de la globalización. Esto supone negar toda la singularidad, toda la violencia específica y el momento mismo del acontecimiento. Se termina por descalificar no sólo las intenciones de los actores, sino también lo que se juega en su acción. Finalmente, se juzga y se devalúa la acción en relación a su resultado, a sus consecuencias llamadas objetivas, y nunca se piensa esta acción misma en su potencia simbólica propia.

Se podría por otro lado dar vuelta esta dialéctica y decir con tanta coherencia como lo anterior que es el orden mundial el que genera su propia denegación y que este poder terrorista de denegación se aprovecha de toda escalada en poder del sistema para crecer él mismo con más fuerza en una suerte de carrera-persecución, una carrera contra el reloj donde las apuestas no están hechas.

Si la pretensión del terrorismo era desestabilizar el orden mundial o hacer tambalear el Estado como decíamos antaño, entonces este ímpetu es absurdo. Dado que el orden mundial o el Estado son ya tan inexistentes, hablando claramente, y fuentes de un desorden y de una desestabilización tales, es ciertamente inútil querer hacer más en esa dirección. El riesgo reside incluso, por ese desorden suplementario, en reforzar el orden y el

control del Estado, tal como uno puede verlo hoy, en el establecimiento de nuevas medidas de seguridad por todos lados.

¿Pero puede tal vez éste ser el sueño de los terroristas? En el fondo, ellos sueñan con un enemigo inmortal, dado que si su rival deja de existir, se vuelve mucho más difícil de destruir. Tautologías de ese tipo no se inventan, pero el terrorismo es tautológico y su conclusión es una suerte de silogismo paradójico: si el Estado existiera realmente, le daría al terrorismo un sentido político. Puesto que el terrorismo está desprovisto manifiestamente de sentido –sus consecuencias son casi nulas o utópicas–, aparece entonces la prueba de que el Estado no existe. Es una manera de firmar el fin del político y su irrisión, del mismo modo sin dudas que el fin de la guerra, del concepto de guerra, largamente hoy sobrepasado por un enfrentamiento asimétrico.

¿Cuál es entonces el mensaje secreto de los terroristas?

Hay una fábula de Nasreddin donde uno ve al personaje todos los días pasar la frontera con mulas cargadas de sacos. Cada vez que lo revisan, buscan en los sacos, pero no encuentran nada. Y Nasreddin continúa pasando la frontera con sus mulas. Mucho tiempo después, se le pregunta qué podría estar pasando de contrabando. Y Nasreddin responde: “Pasaba las mulas...”

Así, se buscan muchos tipos de interpretación para el acto terrorista, en términos de religión, de martirio, de venganza o de estrategia política. ¿Qué es lo que se esconde allí? ¿Cuál es el objetivo? ¿Cuál es el verdadero contrabando?

Ahora bien, el mensaje secreto, es muy simplemente, según parece, a través de lo que se nos presenta como un suicidio, el intercambio imposible de la muerte, el desafío simbólico de la muerte, de alguna manera el arma absoluta. Y pareciera que las torres del *WTC* hubieran comprendido el mensaje, y lo hubieran diseminado con una suerte de inteligencia inmediata, de astucia profunda y en complicidad con el mal.

Más allá de todas estas hipótesis, no veo más, en efecto, que esta hipótesis soberana —en el sentido en que Nietzsche hablaba de hipótesis soberana del devenir. (Hay una hipótesis cero de la inercia, la hipótesis mínima del cambio, la hipótesis máxima de la historia, y la hipótesis soberana del devenir).

En el caso del terrorismo, la hipótesis soberana es aquella que intenta pensarlo más allá de los actores y de la violencia espectacular, como la emergencia de un antagonismo radical en el corazón mismo de este proceso de la globalización, de cierta cosa irreductible, en su singularidad, a esta realización integral, técnica y mental del mundo, impermeable a esta evolución inexorable hacia un orden mundial acabado, un acabamiento del mundo bajo el signo de una potencia definitiva. Ya sea que uno vea en el terrorismo, bajo todas sus formas, una contra-potencia vital para aquellas posibilidades que contienen el poder de muerte para el sistema —de una globalización inapelable—, o que uno distinga un poder de muerte, es decir de división, de denegación, contra una potencia positiva de reconciliación total, de un mundo totalmente soluble en el intercambio. Un

poder entonces de desafío y de fracaso ante lo que yo llamaría la identificación total del mundo y que, muy claramente, crece en violencia y en virulencia, a medida que el sistema mismo crece en dominación y coherencia, hasta un acontecimiento de ruptura como el de las *Twin Towers* que no resuelve de ninguna manera este antagonismo, pero le otorga rápida y bruscamente una dimensión simbólica.

La hipótesis soberana es, en el fondo, que el terrorismo no tiene sentido ni objetivos y que no se mide por sus consecuencias reales, políticas o históricas. Y es porque no tiene sentido —en el sentido en que aquí lo entendemos— que produce acontecimiento en un mundo cada vez más saturado de sentido, de finalidad y de eficacia. Tal es el espíritu del terrorismo, su estrategia implícita: no se vencerá jamás al sistema en términos de relación de fuerzas, ése es el imaginario eventualmente revolucionario que impone el sistema mismo, que no sobrevive más que para llevar sin cesar a aquellos que lo atacan al terreno de la realidad que es para siempre el suyo. Lo que hace falta es desplazar la lucha hacia la esfera simbólica, donde la regla es la del desafío, la de la reversión y de la creciente demagogia. Porque ante la muerte no es posible responder más que por una muerte igual o superior. Se trata de desafiar al sistema por un don al cual no pueda responder sino por su propia muerte y su propio derrumbe. La hipótesis terrorista es que el sistema mismo se suicida en respuesta al desafío múltiple de la muerte y del suicidio. Porque ni el sistema ni el poder escapan a la obligación simbólica: deben responder bajo la pena de perder su rostro.

En este ciclo vertiginoso del intercambio imposible de la muerte, el terrorismo es un punto infinitesimal, pero provoca una aspiración, un vacío, una convergencia gigantesca. Alrededor del punto ínfimo, todo el sistema —el de lo real y del poder— se densifica, se tetaniza, se recoge sobre sí mismo y se arruina en su propia sobreeficacia. La táctica del modelo terrorista consiste en provocar un exceso de realidad y en hacer que el sistema se derrumbe bajo este exceso de realidad. Toda la irrisión de la situación y, además, la violencia movilizada del poder se tornan contra éste, 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 prohibida, de la sola violencia que el sistema no puede ejercer: la de su propia muerte.

Es por ello que todo el poderío visible no puede hacer nada contra la muerte infima pero simbólica de algunos individuos.

Lo que puede surgir del estallido del sistema mundial son, en ese sentido, las singularidades. Ahora bien, las singularidades no son positivas ni negativas. No son una alternativa al orden mundial, sino que se sitúan en otra escala. No obedecen a un juicio de valor, y pueden entonces ser lo mejor o lo peor, su único beneficio absoluto es quebrar la cadena de la totalidad. No es posible federar estas singularidades en una acción histórica de conjunto. Éstas son la desesperación de todo pensamiento único y dominante, pero no constituyen un contra-pensamiento único. Éstas inventan su juego y sus propias reglas de juego. Yo diría que la singularidad es lo que se encuentra en el orden del intercambio imposible.

La singularidad no es forzosamente violenta, sino que puede ser sutil. Puede tratarse de la delicadeza de las lenguas, del lenguaje, del arte, de la cultura, del pensamiento, también, si esta gracia no se intercambia contra la verdad o contra la realidad. Pero existen otras singularidades violentas, y el terrorismo es una de ellas. Es una singularidad porque pone en juego la muerte, que es sin dudas la singularidad última, la singularidad radical. Ahora bien, en el acontecimiento terrorista de Nueva York, todo se juega sobre la muerte, no solamente por la irrupción de la muerte en directo —en tiempo real sobre las pantallas— que borra de un plumazo todos los simulacros de violencia y de muerte que se nos destilan cotidianamente en dosis homeopáticas, sino sobre todo por la aparición de una muerte 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 del sistema de intercambio generalizado. Y todas las singularidades, ya sea al nivel de la especie, del individuo, de las culturas, que han pagado con su muerte la instalación de este circuito mundial de intercambio, regulado por una sola potencia, se vengán hoy en esa transferencia terrorista de situación. Pero es el sistema mismo el que ha creado las condiciones objetivas de esta reacción brutal: recogiendo para sí todas las cartas, termina por forzar al Otro a cambiar el juego y a cambiar las reglas de ese juego. Estas nuevas reglas son feroces, porque la apuesta es feroz. A un sistema al que el exceso de potencia le plantea un desafío insoluble, los terroristas responden con

un acto del que el intercambio mismo es insoluble e imposible. Se trata por ende de terror contra terror. Ahora bien, el terror no es la violencia. No es una violencia real, determinada, histórica, aquella que tiene una causa y un fin. El terror no posee un fin, es un fenómeno extremo, es decir que está más allá de su finalidad, de alguna manera: es más violento que la violencia. Cualquier violencia tradicional, hoy, regenera el sistema, siempre y cuando ésta tenga un sentido. Sólo amenaza realmente al sistema la violencia simbólica, aquella que no tiene sentido y no conlleva ninguna alternativa ideológica. Ahora, el terrorismo no implica, esto es evidente, ninguna alternativa ideológica o política. Es en este punto precisamente que construye acontecimiento y que es objeto de un júbilo particular: en el pasaje al acto simbólico, disfrute que no encontramos jamás en lo real o en el orden real de las cosas.

En suma, y para concluir, con las torres del WTC, una pantalla de protección ha caído definitivamente y, entre los escombros del espejo roto, buscamos desesperadamente nuestra imagen.

Marx decía: "Un espectro acecha hoy Europa, y es el comunismo." Nosotros podemos decir: "Un espectro acecha hoy el orden mundial, y es el terrorismo."

Y hay sin dudas una razón profunda para esto: lo insoportable no es tanto la desgracia, el sufrimiento o la miseria, como la potencia misma y su arrogancia. Lo insoportable es la emergencia de esta novísima potencia mundial.

## Introducción al discurso de Edgar Morin

por François L'Yvonnnet<sup>3</sup>

Presentar a Edgar Morin no es una tarea fácil en la medida en que se trata de un pensador singular, al igual que Jean Baudrillard. Su obra atestigua un pensamiento moderno resueltamente anclado en la realidad de su tiempo, pero que tiene el mérito de escapar a las categorías. Considerarlo como deudor únicamente de la antropología sería ignorar la diversidad de su campo de reflexión. Si bien Edgar Morin traza una obra como sociólogo, tampoco es posible reducir su pensamiento a esa disciplina.

Creo que el término que lo califica mejor es el de filósofo. Él lo es, en el sentido de que es un teórico, es decir una persona que conoce la teoría. En griego, la *theoria* es la contemplación, la observación. Más ampliamente, el término designa la visión que integra los diversos saberes y busca trazar nuevos caminos. Edgar Morin cita muy justamente a Antonio Machado: "Se hace camino al andar." Morin dice a veces que él es un factótum o un cazador furtivo del saber: es una muy bella imagen que resume la forma que tiene este autor de organizar un

<sup>3</sup> Filósofo y animador de un programa cultural en el canal "France Culture".

conjunto de ideas y conceptos para aplicarlos a un ámbito particular. Pienso en Montaigne cuando evoca a las abejas que se van de aquí para allá y producen miel. Al respecto, creo que hay que remitirse al último libro de E. Morin, *El Método V*, para poder medir la amplitud de los datos que este pensador logra soldar y su capacidad de articularlos entre sí.

Morin es también filósofo en un segundo sentido: es un creador de conceptos, tal como Gilles Deleuze define la función del filósofo. Aquellos que han leído las obras de Edgar Morin habrán podido notar la fecundidad teórica de sus conceptos, que se encuentran en el fundamento mismo de la complejidad. Citemos, a modo de ejemplo, los tres principios que constituyen el último piso del edificio de la complejidad. O incluso, el principio dialógico que supera y desafía la concepción hegeliana de la dialéctica, es decir la contradicción que no se resuelve en el tercer término. Hay que ser capaz de pensar conjuntamente aquello que se opone y a la vez se complementa, como la vida y la muerte, para citar a Heráclito –“vivir de muerte y morir de vida”–, o bien la razón de la locura, o también el combate de Shakespeare y Marx, cuya cópula improbable algunas veces sueña Morin.

El principio recursivo, segundo de los principios –que me parece ejemplifica el método de Morin–, excede la causalidad clásica, es decir esa simetría coagulada entre la causa y el efecto: la causa produce el efecto, y el efecto es producido por la causa; hay aquí una idea de bucle recursivo. Al respecto, se puede encontrar un ejemplo en el libro del autor, acerca de la naturaleza que en-

gendra la cultura y, al volver sobre sí, modifica la naturaleza. El tercer principio es el principio holográfico: si la parte está en el todo, entonces el todo puede encontrarse también en la parte. Este principio está puesto en práctica en la sociedad, la cual se ve encarnada en cada individuo por intermedio de la cultura.

Edgar Morin es un filósofo, en un tercer sentido, tal como lo eran a su manera los filósofos matinales, ya que él piensa la conjunción de la teoría y de la práctica. No pertenece a la triste especie de los filósofos de salón. Tampoco estamos ante un adoctrinador, lo cual lo convierte en una rareza entre los intelectuales.

Antes de ser un pensador, Morin es un hombre capaz de tomar partido con coraje y lucidez ante un cierto número de problemas de gran actualidad. Es un hombre comprometido con la historia de su tiempo, y como muestra de ello basta con mencionar su lucha en el seno de la Resistencia o su toma de posición en favor de una solución para la crisis palestina. Edgar Morin ha escrito recientemente un artículo en *Le Monde*<sup>4</sup> que versa sobre este tema doloroso, y en el que logra hacer un análisis altamente desprendido de las pasiones comunes. Hay que destacar estos gestos de los hombres valientes que osan tomar a contrapié las ideas recibidas y provocar la indignación de los otros. La lucha contra el estalinismo lo ha conducido a dejar el partido comunista en los años cincuenta. La acción emprendida en el seno del ministe-

<sup>4</sup> El artículo que apareció en el diario *Le Monde* es del 4 de junio de 2002, se titula “Israel-Palestina: el cáncer”, y fue escrito por Edgar Morin, Sami Naïr y Danielle Sallenave.



rio de Educación nacional francés es significativa respecto de su voluntad de involucrarse en la reforma del programa educativo. Así, intentó convencer a un ministro de la necesidad de desalambrar las disciplinas y tal vez de educar a los educadores, para retomar la célebre pregunta que se hizo Marx: “¿Quién educará a los educadores?” –uno posiblemente se lo pregunte todavía... En definitiva, creo que Edgar Morin es el pensador de la complejidad de la vanguardia. Me parece que todo lo que es real es suyo, y que todos aquellos que no lo conocen deberían leer *Mis demonios*, un libro notable. Él es a la sociología y a la antropología lo que *Tristes trópicos* de Lévi-Strauss representa para la etnología: una reflexión a la vez fundante y crítica.

El tema de nuestro encuentro es el siguiente: “En el corazón de la crisis planetaria”. Si bien cada una de estas palabras posee resonancias morinianas, hay que remitirse sin embargo a la etimología del término “crisis”. Esta palabra viene del término griego *krisis* y pertenece al lenguaje médico y al corpus hipocrático: la crisis es lo que permite realizar el diagnóstico. Me parece que el problema consiste en la dificultad de hacer un diagnóstico sobre el estado de nuestro planeta. Es que el mundo está en un estado de crisis que alcanza incluso al pensamiento. A partir de allí, es legítimo interrogarnos acerca de la capacidad del pensamiento en crisis para pensar la crisis. ¿Acaso no se impone una circularidad al condenar al fracaso cualquier intento de pensar la crisis planetaria?

## En el corazón de la crisis planetaria

por Edgar Morin

Este debate nos sumerge “en el corazón de la crisis planetaria”. La palabra “planetaria” nos indica que estamos ante el problema más difícil de tratar, en la medida en que es complejo. Lo que sucede sobre el planeta se sitúa en la interferencia entre procesos económicos, sociales, religiosos, nacionales, mitológicos y demográficos. Es por ello que la tarea de pensar nuestro planeta es la más difícil, pero también la más necesaria.

Antes que nada, quisiera hacer un breve repaso histórico para disipar el malentendido que consiste en pensar que esta palabra “globalización”, que se utiliza desde 1990, indica que este proceso comienza recién a fin del siglo XX. Sin embargo, la globalización –la “planetarización” es el término que prefiero utilizar– es la última etapa de un proceso que comenzó con la conquista de las Américas y el desarrollo de las navegaciones alrededor del mundo, arribando a la puesta en relación cada vez más estrecha entre todas las partes del globo. Evidentemente, este proceso se aceleró con la colonización y la esclavitud, que constituyen un muy largo período de la historia humana. En efecto, no es hasta el siglo XIX que sobreviene la abolición de la esclavitud,

mientras que el proceso de descolonización se generaliza en la segunda mitad del siglo XX.

La paradoja, en este período de la historia humana tan cruel, es que las ideas como la emancipación han sido albergadas en los países mismos de la dominación. Por ejemplo, Bartolomé de las Casas, un cura español, logra convencer al clérigo español de que los indios de América tienen un alma, de que son seres humanos, incluso si Cristo no ha habitado el continente americano. Montaigne afirma que la civilización europea no es necesariamente superior. De la misma manera, Montesquieu muestra que Europa tiene una mirada etnocéntrica sobre los persas, quienes podrían, a su vez, volcar la misma mirada sobre aquellos que los juzgan. Con el humanismo de las Luces se desarrolla la idea según la cual todos los hombres son iguales en derecho. A partir del siglo XIX, las ideas internacionalistas, formuladas por Víctor Hugo, cuyo bicentenario se ha festejado en 2002, intentan crear los Estados Unidos de Europa como preludio a los Estados Unidos del mundo.

Aquí hay un doble proceso: aquel que es dominante y aquel que lo parasita, quitándole los aspectos más crueles. Este fenómeno se efectúa a partir del momento en que los colonizados reivindican derechos en el nombre de las ideas de su colonizador: derecho de tener una nación, derecho del hombre, derecho del pueblo. Entonces, ¿qué es lo que sucede a partir de 1990? Si bien la era de la colonización está prácticamente terminada, se producen, sin embargo, ciertos acontecimientos que van a influir en el curso de la humanidad. Luego del final de la Unión Soviética y de la familia de las economías bu-

rocráticas, el mercado de Estado se torna mundial, lo que equivale a decir universal y guiado por el liberalismo. El mercado competitivo es capaz no solamente de regular la economía, sino también de tratar los grandes problemas sociales. Este nuevo impulso del mercado y del capitalismo se encuentra en plena dinámica porque, por un lado, constituye un mercado geográficamente nuevo, y, por otro lado, la información deviene una mercancía, como el sol, los placeres y el cuerpo humano. Todos entran en el circuito de la mercancía, dicho de otra manera, la economía invade todos los sectores humanos. Actualmente, la explosión de los medios de comunicación torna posible la difusión instantánea de las informaciones de un punto al otro del planeta. En este sentido, son a la vez los aspectos técnicos y económicos los que caracterizan la globalización. Este proceso está igualmente ligado a la distribución política, en el caso de la progresión democrática en los países de la ex Unión Soviética. América latina conoce también una apertura política con la caída de las dictaduras, pero ésta es más frágil. Sin embargo, hay que relacionar nuestros propósitos, recordando que algunas secuelas subsisten del largo período colonial y que las inequidades siguen existiendo entre las diferentes partes del mundo.

La globalización puede ser considerada como un fenómeno que contribuye a unificar el planeta. En efecto, ésta se expande en el mundo entero, la economía mercantil, la ciencia, la técnica, la industria, pero también en las normas, los estándares del mundo occidental. Este proceso de unificación va a generar un mecanismo contrario que se manifiesta por la emergencia de

una oposición frente a esta unidad, con el fin de salvar su identidad cultural, nacional o religiosa. Esta resistencia va a ser reforzada por la aparición, al final del siglo XX, de un acontecimiento en apariencia anodino: la desintegración de la fe en el progreso. Antes de que eso ocurriera, los hombres estaban convencidos de que el futuro del mundo sería mejor gracias a eso que se llamaba el desarrollo, o bien todavía el progreso. Esas palabras mágicas, para algunos, son sinónimos de una mejoría del estado del mundo desencadenada por el crecimiento económico e industrial. La URSS anunciaba un porvenir radiante, el Oeste asistía con fervor al desarrollo de las sociedades industriales. Esta creencia se ha desintegrado, produciendo una toma de conciencia acerca de la incertidumbre que hay en el porvenir. Uno se ha dado cuenta con ciertos acontecimientos de que el progreso no llegaba, o peor, de que aparecían numerosos fenómenos regresivos. Por eso, los agentes benéficos del progreso —la ciencia, la técnica, la industria, la economía— son profundamente ambivalentes. La ciencia produce a la vez conocimientos, beneficios notables, pero también engendra armas, como las nucleares: primera posibilidad de aniquilar a la humanidad. En este campo, las posibilidades de manipulación pueden volverse muy útiles en numerosos casos, pero también se corre el riesgo de manipular a los seres humanos que las han pensado y creado. Se ha tomado conciencia de que, si bien la técnica permite dominar las energías naturales, ésta ha igualmente implantado una mentalidad fundada únicamente en el cálculo. Una lógica que conviene perfectamente a las máquinas artificiales y que, desgracia-

damente, es aplicada a las sociedades humanas que no son máquinas en el sentido determinista, trivial. De la misma manera, la industria permite producir objetos en serie accesibles a capas cada vez más numerosas de personas. Y, sin embargo, ha sido probado que quienes trabajan en el seno de estas empresas son esclavizados por su trabajo. Las sociedades industriales, además, producen polución, degradaciones de la naturaleza. En cuanto a lo concerniente a la cuestión del beneficio y del capitalismo, las reflexiones de Marx son muy pertinentes. El capitalismo es un instrumento de progreso, ya que crea un inmenso proletariado apto para hacer la revolución. Los caracteres regresivos son privilegiados por Marx en el hecho, por ejemplo, de que la ley anónima de la mercancía tiende a aniquilar todas las relaciones humanas que se caracterizan por su gratuidad. Ésta es una de las predicciones de Marx que se realizan de manera póstuma. Nos damos cuenta de que la civilización occidental, identificada con "la" civilización porque está presente en todos los lugares del mundo, carga ella misma con carencias y problemas. De esa manera, los famosos métodos de desarrollo, traídos por Europa a los países africanos o de Oriente Medio, han fracasado. Desde entonces, si el progreso está muerto, el futuro es vano. ¿Qué queda por hacer cuando se ha perdido el futuro y cuando el presente es angustiante y aciago? La única manera de escapar a esta aporía es volver sobre el pasado, que deja de constituir un tejido de supersticiones para tornarse un recurso. Ésta es la causa por la que en el mundo aparecen fenómenos —integrismo, fundamentalismo y nacionalismo— que toman formas extre-

madamente diversas pero que tienen como punto en común la emergencia en las situaciones de crisis.

Sin embargo, a través de esta crisis, hay que conservar la esperanza de la aparición de un nuevo tipo de sociedad, una sociedad-mundo. ¿En qué consiste ésta? Si una sociedad dispone de un territorio con medios de comunicación, entonces el planeta es un territorio con medios de comunicación como jamás ninguna sociedad los ha tenido en el pasado. Continuemos con nuestro razonamiento: una sociedad posee una economía fuertemente regulada por leyes, reglas, intervenciones de una potencia superior, estatal para el caso, cuando la economía mundial sufre de una falta de control. Si bien toda sociedad tiene una cultura que le es propia, se asiste a la emergencia de una cultura que se expande por todo el mundo. Por ejemplo, los adolescentes de un número muy grande de países tienen los mismos gustos fundamentales: música, vestimenta, etc. Hay una cultura adolescente que se ha diseminado por el mundo entero. Una sociedad siempre tiene su *underground*, su zona subterránea de delincuencia: se ha desarrollado una mafia planetaria alrededor de la droga que parte de Colombia y llega a Rusia. En lo que respecta a la elección política de las sociedades, el Estado nacional se volvió una fórmula instituida. Paradójicamente, este punto en común entre todas las sociedades es lo que las divide: los Estados nacionales en su pretensión de soberanía absoluta se oponen a la creación de una instancia que sería meta o supra-nacional. Si bien toda sociedad posee ciudadanos, es más difícil evocar la existencia de ciudadanos del mundo, salvo verbalmente. Paralelamente, hay es-

bozos de ciudadanos terrestres en las numerosas organizaciones no gubernamentales. Por ejemplo, *Amnesty International* combate en el mundo entero la arbitrariedad policial, *Greenpeace* lucha por la defensa de la biosfera, *Survival International* protege a los pequeños pueblos hoy en vías de exterminación. A partir de Seattle y de Porto Alegre aparecen movimientos que han sido calificados como de anti-globalización y que, de hecho, no siempre lo son. Algunos militan en favor de otra globalización puesto que, según la fórmula, el mundo no es una mercancía, es decir que debe ser otra cosa.

Tenemos, de cierta manera, el *hardware* de una sociedad, pero nos falta el *software*, es decir que poseemos la infraestructura y no la superestructura. Si bien la globalización ha instalado la infraestructura de una sociedad-mundo, esta última es incapaz de instaurarla, lo cual impide su emergencia. El trágico acontecimiento del 11 de septiembre de 2001 ha provocado un sacudón en el mundo entero. La gente se ha 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 sostener una lucha implacable contra Occidente. El hecho de que esta red exista muestra que estamos ante un fenómeno de aparición de una sociedad-mundo que torna necesaria la creación de una policía mundial. Entonces, una alternativa va a imponerse: ¿la iniciativa de una policía mundial va a ser conducida por las Naciones Unidas o bien los Estados Unidos, tocados en su honor, van a tomar el comando de la misma? Hay que aclarar un error de vocabulario, aquel que consiste en proclamar la "guerra contra el terroris-

mo". Es que la guerra sólo puede ser hecha contra un Estado, y no contra una organización que no dispone de Estado como *Al Qaeda*. Desde entonces, la guerra contra Afganistán parece no haber tenido razón de ser, dado que no ha resuelto el problema del terrorismo. Tanto Avicena como Hipócrates afirmaban que, cuando una enfermedad era diagnosticada, había que curar sus causas. Si la dolencia era muy grave, había que atacar 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 olvidarse de la necesidad de una política planetaria. Tenemos la *world police*, pero no la *world policy*. Queda por pensar esta política que habría que llevar a la escala mundial.

Hoy, el estado del mundo es el siguiente: ricos y pobres. El fenómeno fundamental no es la pobreza material ni la fragilidad de los ingresos. El *quid* de la cuestión está en la situación de desigualdad profunda en la que se hallan los desposeídos en relación al acceso a los servicios médicos, pero también se encuentra en la humillación que les infligen sin cesar aquellos que detentan el poder. La injusticia más grave no es la material sino la moral: ésta no se mide en dólares, sino en el hecho de que algunos hombres están privados de los derechos fundamentales de los que disfrutaban los poderosos. El cáncer, la injusticia —que golpea a todo un pueblo, para retomar el título del artículo publicado en *Le Monde* con el que colaboré—, es la suerte cotidiana del pueblo palestino. La humillación sistemática sufrida por los palestinos es sentida más ampliamente por una inmensa mayoría de la población arábigo-islámica. Si este

cáncer no es resuelto, si el derecho a la nación no es reconocido para Palestina, la situación mundial no puede más que agravarse.

Mi opinión es que la política planetaria nos obliga a romper con la noción de desarrollo, incluso aquel que es duradero o humano (forma blanda del desarrollo). La palabra "desarrollo" significa que el crecimiento técnico y económico es la locomotora de un desarrollo social y humano que va a efectuarse siguiendo el modelo occidental. De todas formas, no hay que olvidarse de que, en las sociedades occidentales desarrolladas, hay también un subdesarrollo psicológico, moral, y carencias cada vez más evidentes. La idea de desarrollo supone que el estado actual de las sociedades occidentales es la finalidad para todas las otras sociedades y, por extensión, la finalidad de la historia humana: hay una suerte de "fukuyamismo"<sup>5</sup> generalizado, implícito en la idea de desarrollo. Se utiliza abundantemente la expresión "desarrollo humano"; la palabra "humano", en este caso puntual, está completamente vaciada de sentido, o bien nos reenvía al modelo de humanidad occidental que puede incluir virtudes. El individualismo, la democracia o los derechos femeninos son caracteres positivos. A la inversa, la noción de desarrollo es pseudo-universalista, parece tener valor para todos. Nosotros sabemos que se trata de un mito marcado por un tipo de sociocentrismo occidental, y yo diría incluso que estamos ante un motor de occidentalización furioso. El

<sup>5</sup> En relación a la obra de Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

universalismo significa que es Occidente el portador del interés universal de la humanidad. El desarrollo, con su carácter fundamentalmente técnico y económico, ignora lo que no es calculable o medible, como la vida, el sufrimiento, la alegría, la tristeza, la calidad de vida, la estética, las relaciones con el medio natural. En otros términos, no tiene en cuenta las riquezas humanas no calculables, como la generosidad, los actos gratuitos, el honor, la conciencia. El concepto ciego de subdesarrollo barre con los tesoros culturales que están incluidos en estas sociedades arcaicas y tradicionales. Ciertamente, en estas sociedades existen errores, supersticiones, leyendas, faltas. Estos problemas podrían encontrarse igualmente en las sociedades occidentales, aunque en estas últimas revisten otras formas. Tenemos, por ejemplo, el mito del progreso, o también el mito de ser propietarios de la razón, en tanto ilusiones irracionales en Occidente. En las sociedades arcaicas, como la de los indios del Amazonas, hay un conocimiento de las plantas curativas. De la misma manera, se considera como analfabetos a aquellos que no saben leer ni escribir. Esta definición es justa, pero es una categorización que hostiga a quienes son poseedores de una cultura milenaria anterior al alfabeto.

El desarrollo técnico-económico produce igualmente subdesarrollos morales y psicológicos ligados a la hipertrofia individualista. Si bien el individualismo occidental es, para mí, una gran virtud de la historia de Occidente, termina por transformarse en hiperindividualismo, en pérdida de lazos solidarios con el otro, en egocentrismo furioso. Existen vicios que vienen de la

especialización exagerada en la que cada conciencia es encerrada en una categoría y se torna incapaz de conocer lo global y lo fundamental. Esta compartimentización generalizada a la que se asiste lleva a pensar que nuestro sistema de educación contiene vicios fundamentales, puesto que encierra los conocimientos, justamente cuando su rol es el de relacionarlos. El desarrollo de los aportes positivos, como los derechos humanos, las responsabilidades individuales, la cultura humanista o la democracia, no son incompatibles con Pinochet, Stalin o Hitler.

Si bien los progresos científico-técnicos, médicos y sociales son admirables, no por eso debemos subestimar el temible poder destructor y manipulador de la ciencia y de la técnica. Es la primera vez en la historia del hombre que, gracias a la ciencia y a la técnica, se tiene la capacidad de aniquilar irremediablemente a toda la humanidad. La biosfera está igualmente amenazada de degradación: estos peligros son el fruto de nuestro progreso. El desarrollo, cuyo modelo es el occidental, ignora que esta escalada conlleva algunos inconvenientes. Su bienestar genera malestar, su individualismo incluye una dosis de egocentrismo y de soledad, sus plenitudes urbanísticas crean estrés y ruido ambiental, y sus fuerzas desencadenadas conducen a la muerte nuclear. ¿Qué significa todo esto? Seguramente, que no hay que continuar por esta ruta y que debemos dejar de señalar el camino que hemos seguido como el indicado: se requiere un cambio de rumbo.

Toda nueva evolución supone una transformación, y toda transformación supone una involución, es decir,

una vuelta a las fuerzas creadoras. Tomemos una metáfora biológica para explicitar nuestros propósitos. Las células madre, que funcionan en el momento del desarrollo del embrión, son capaces de producir los órganos más diversos: tienen la capacidad de ser polimorfas. Nos han enseñado que estas células madre existen también en el adulto, en la columna vertebral y en el cerebro. Algunos experimentos de laboratorio han probado la capacidad de regenerar un corazón de rata con células madre ya presentes allí. Queremos remarcar entonces que la capacidad de crear algo nuevo existe de manera latente en la humanidad: esta habilidad comprende en sí misma potencialidades genéricas —tomo prestado este término al joven Marx, que hablaba del hombre *genérico*. En este sentido, puedo afirmar que la humanidad posee cualidades virtuales que están siendo degradadas, paralizadas y reificadas en las civilizaciones. Ésta es la razón por la cual las civilizaciones se han sumergido en situaciones inextricables y la regeneración viene siempre de otra parte.

Rousseau pensaba que la bondad natural existía; seguramente se equivocaba por su ingenuidad, pero tenía razón en cuanto al hecho de que, en toda civilización, y notablemente en la suya, hay factores de decadencia, de degradación. Sus posiciones pueden parecer exageradas, por supuesto. Según Rousseau, el teatro debía ser abolido porque disolvía las buenas costumbres. De todas formas, el diagnóstico que él hace es acertado: todo progreso, en especial si es del orden de lo material y técnico, se traduce por una regresión en otro sentido. Es por ello que haría falta un nuevo comienzo

y que no deberíamos continuar en la misma dirección. Al respecto, la frase de Heidegger cobra su total dimensión: "El origen no está detrás nuestro, sino delante de nosotros." Tenemos entonces la obligación, hoy, a la hora de hacer un balance de todos los procesos planetarios, de no continuar en la misma vía y de imaginar un principio, pero resta saber cómo hacerlo.

Sabemos que hay que solidarizar el planeta, que hay que terminar con las guerras y reabsorber las desigualdades más chillonas. Algunas cosas pueden presentarse como un servicio cívico de los países ricos para ayudar concretamente allí donde hay necesidades en los países pobres, y no brindarse finalmente la ayuda: los créditos desaparecen en el tráfico de la corrupción. Sabemos que Occidente sufre del dominio del cálculo, de la maximización del beneficio, de la técnica. Desde entonces, dado que Occidente no encuentra en él los medios para resolver sus propios problemas, nos surge la pregunta: ¿cómo hacer para cambiar? Una de las soluciones consistiría en favorecer la emergencia de una sociedad-mundo, o bien en acrecentar el poder de las Naciones Unidas. Habría que crear un Parlamento mundial, pero también sería necesario que ciertas instancias vean la luz para luchar contra la degradación de la biosfera. Éstas son medidas que se tornan necesarias, debido al estado de grave urgencia en que se encuentra actualmente el planeta.

Pero no hay que olvidarse de que estamos en una época en la que hay una inmadurez notable de las naciones, de los Estados nacionales, de los pueblos y de los individuos. Es muy difícil pedirle a un Estado na-

cional o a una asamblea de Estados nacionales que puedan privarse voluntariamente de su poder absoluto y transferirlo a una autoridad que sería superior a ellos: ésta es, por otra parte, la gran dificultad en la que se encuentra hoy Europa. Los fenómenos de incompreensión son terribles entre los pueblos, y éstos se ven agigantados ni bien surge algún conflicto. Los individuos no han adquirido ese mínimo de aptitud para comprender al otro. Paradójicamente, en algunos casos, entendemos mejor a las civilizaciones lejanas o extranjeras que a nuestros propios vecinos o a los miembros de nuestra propia familia, ya que la incompreensión reina primero en nuestro hogar. Tampoco tenemos la conciencia de una ciudadanía común que debería hacer de nosotros aquellos ciudadanos de lo que yo llamo "tierra-patria". La palabra "patria" evoca lo masculino y la paternidad, y la tierra nos retrotrae a la dimensión materna y femenina —decimos habitualmente "la madre patria". En la idea de patria tenemos una instancia materna que nos ama y que debemos amar, y una instancia paterna que posee una autoridad a la que debemos obedecer porque pensamos que es legítima.

La tierra es una matriz porque la humanidad proviene de una evolución biológica, que ha nacido ella misma de la tierra. Los seres humanos tenemos una identidad común, no solamente compartimos el mismo código genético, la misma capacidad cerebral, sino también las mismas capacidades de emoción, de simpatía, de amistad, y entonces de odio. Tenemos igualmente entre nosotros un destino en común. Esta última noción está íntimamente ligada a aquella de patria, según el teórico

austro-marxista ●tto Bauer: viene del pasado, está en el presente y es aquello que uno quiere conservar en el futuro. Nuestro destino común nos es dictado por la era planetaria y sobre todo por las amenazas mortales. Tenemos entonces los ingredientes para una ciudadanía terrestre, pero no tenemos todavía conciencia de ello. Cuando se quiso reformar la humanidad, se pensó en un camino: el de la moral. Sin embargo, los discursos de la moral no han cambiado jamás los comportamientos humanos, de la misma manera que la educación o las grandes religiones universalistas se han visto limitadas. Los asesinatos causados por las religiones de amor son considerables: si hubiera menos amor en estas religiones, habría quizás menos odio contra los desviados, los herejes, los infieles. ●tra vía que se ha buscado es la de liquidar las estructuras de 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 la intención de terminar mi discurso con una nota de desesperanza, y es por eso que voy a proponer dos principios de esperanza dentro de la desesperanza. Cuando un sistema no es capaz de resolver los problemas que encuentra, no tiene más que morir, o bien, y es lo que sucede, crea un meta-sistema, un sistema más rico, más poderoso, mediante una suerte de metamorfosis. Para explicitar mi argumento, voy a tomar prestado un ejemplo del campo de la biología. Sabemos que el ser viviente está constituido por elementos físico-químicos provenientes del mundo material: la vida no tiene entonces ninguna instancia original, su originalidad viene de la complejidad de su organización, que es



una auto-organización. En el origen, se puede pensar que las macromoléculas se han reunido y mantenido juntas en un torbellino, en el cual los elementos constituyentes son solidarios. Ese torbellino molecular ha podido crear una fuente de energía que se ha desarrollado en un momento dado. La complejidad y la riqueza de los elementos constituyentes eran tales que la organización físico-química se tornó insuficiente para mantenerlas, y entonces apareció un nuevo tipo de organización: la auto-organización. Ésta posee cualidades nuevas: las de reproducirse, tratar las informaciones, moverse, y todas estas capacidades van a desarrollarse en el transcurso de la vida. El sistema físico-químico, incapaz de tratar sus propios problemas, ha creado su meta-sistema.

Supongamos que un observador hubiera descubierto la Tierra hace cuatro mil millones de años. En ese período, la Tierra estaba agitada por convulsiones: erupciones volcánicas, ciclones, tempestades, tormentas. Observando este planeta de locos, diría: "Es un planeta de locos en el que nada puede ocurrir." Sin embargo, es en ese momento en el que nacía la vida. Si el mismo observador retornara, vería que la fauna y la flora se han desarrollado, cuando nada permitía preverlo. Cuando se trata de un gran cambio, este último es invisible. Otro ejemplo es el de la metamorfosis de la oruga en mariposa: la oruga, al tiempo que se autodestruye, se autoconstruye como un ser nuevo que es el mismo y a la vez es el otro que va a convertirse en libélula o mariposa. Es el problema de las metamorfosis el que está en juego: ¿cómo se pasa de una forma a otra? No se puede jamás preverlo. Aquí está el primer elemento de esperanza.

El segundo basamento de nuestro optimismo es que lo improbable puede a menudo suceder en la historia. Definamos primero lo probable: es aquello que, para un observador situado en un momento dado y disponiendo de las mejores informaciones, puede dejar prever el futuro. En lo que nos atañe, lo probable es visible en la diseminación del arma nuclear, la miniaturización de esta arma, el desarrollo de las armas bacteriológicas, la degradación de la biosfera y el acrecentamiento de conflictos. Lo improbable se ha producido en la historia tras un acontecimiento mayor que la gente de mi generación ha vivido en 1940: la derrota histórica de Francia y de Europa. En el verano de 1941, las tropas nazis avanzaban sobre la Unión Soviética y estaban a las puertas de Leningrado, Moscú y el Cáucaso. La predicción de Hitler, a saber: que su imperio duraría mil años, era ciertamente exagerada, pero era altamente probable que esta dominación fuera a persistir.

Lo improbable sucedió bajo la influencia de tres factores. Primero, el ejército alemán debió detener su progresión en razón de la venida precoz del invierno. Luego, Hitler, que había previsto lanzar una ofensiva en mayo de 1941, debió posponerla un mes a causa de una rebelión en Belgrado. Esta resistencia popular y militar se formó para oponerse al paso por territorio yugoslavo del ejército alemán, cuyo objetivo era reagruparse junto a las tropas italianas de Mussolini. La infantería alemana perdió entonces un mes en liquidar las defensas yugoslavas, principalmente serbias. ¿Los alemanes habrían tal vez tomado Moscú si no hubieran tenido ese retraso que provocó la llegada del invierno? Finalmente, otro

factor determinante es relativo al excelente espía soviético llamado Sorge, quien habría prevenido a Stalin de un ataque alemán, sin ser creído por el dictador. Sin embargo, esa vez Stalin tomó en serio la información del espía sobre el hecho de que Japón se preparaba para aventuras militares en el Pacífico contra los Estados Unidos. A partir de allí, Stalin pudo desplazar tropas frescas desde el Extremo Oriente y enviarlas sobre el frente de Moscú. El dictador soviético aprovechó para poner un nuevo hombre a la cabeza de sus tropas, el general Zukov, quien condujo al ejército soviético hacia una gran victoria contra las tropas alemanas. Ésta es la manera en que, en muy poco tiempo, lo probable se transformó en lo improbable, y lo improbable en probable. Intentemos entonces tener un poco de fe en lo improbable, pero tratemos también de actuar en su favor.

*Intervención del moderador François L'Yvonnet:* -Antes de darle la palabra al público, quisiera subrayar el carácter notable del discurso de Edgar Morin, quien tiene la capacidad de pasar de lo cosmológico a lo biológico y a lo antropológico, por medio de cambios de nivel, y de puntos de vista que se llaman los unos a los otros.

Edgar Morin, usted opone al evangelio cristiano de la salvación ("porque seremos todos salvados, seamos hermanos") un evangelio de la perdición: porque estaremos todos perdidos, seamos hermanos. ¿No hay allí una suerte de visión trágica contra la esperanza que hace pensar en Séneca?: "Cuando hayas desaprendido a esperar, te enseñaré a querer". ¿No es en el presente que hay que intentar construir un futuro improbable?

*Edgar Morin:* -Evocando el evangelio de la perdición, hablaba a título personal: no hago proselitismo y no busco imponer ese evangelio. He querido expresar la idea de que no hay que perder la conciencia de nuestra finitud terrestre. Por otra parte, toda la cosmología actual indica que estamos en un planeta minúsculo y que nuestra galaxia es periférica. Admitamos que existan los grandes viajes turísticos intergalácticos: la Tierra no figura siquiera en el trayecto. Estamos perdidos en el universo: ésta es la perdición. Pero ese agujero perdido es nuestro mundo, con su vegetación, sus animales. Es nuestra casa común, nuestro jardín el que hay que intentar cultivar en un sentido más amplio que el que utilizara Voltaire en el final de *Cándido*, es decir que de lo que se trata es de civilizar las relaciones humanas. La perdición es igualmente algo positivo, ya que nos empuja a concentrarnos sobre nuestro destino de Terrícolas. Otro sentido puede también ser acordado a la palabra "perdición", y es la toma de conciencia del *homo sapiens* de su condición de mortal: estamos destinados a morir y lo sabemos. Personalmente, pienso que no hay vida después de la muerte. Al igual que el Sol, nuestra Tierra va a morir, pero ésa no es una perspectiva inmediata. Se considera que el Sol tiene una vida estimada en cuatro mil millones de años, entonces se dispone de tiempo para hacer viajes interestelares, encontrar un planeta joven, colonizarlo y escapar así a la muerte del sistema solar.

Si el esfuerzo de dilatación se debilitase, las fuerzas de dispersión nacidas de la explosión inicial llamada *Big Bang* se atenuarían, y entonces las fuerzas de con-

centración que son las fuerzas gravitacionales reconcentrarían un universo y tal vez producirían una nueva explosión llamada *Big Crash*: habría otro universo que no se parecería al nuestro. Últimamente, se ha descubierto que la materia visible es ínfima en el universo, que existe otra materia llamada energía negra que empuja a la dispersión y a la dilatación con una gran crueldad. Esto hace que el universo esté destinado a la destrucción y a la muerte. Como decía el poeta Eliot: "El universo morirá con un susurro." Hay que aceptar el hecho de que la perdición constituye un fenómeno al que no es posible sustraerse. La réplica a la muerte, la conocemos: es la participación viviente, es el amor. Al respecto, Guy de Maupassant evoca, en una de sus obras, *Fuerte como la muerte*, el amor; incluso si el amor no es más fuerte que la muerte, hace vivir. En definitiva, yo diría que el evangelio de la perdición no es un abismo desesperado, se necesita simplemente aprender a vivir en su seno.

## Debate con Edgar Morin

*Intervención:* —¿La lógica del sistema capitalista que usted ha descrito es una lógica mecánica que escapa a toda voluntad humana de reformarla?

*Edgar Morin:* —La lógica capitalista —ya lo ha probado históricamente— 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 estaban fundadas sobre un diálogo entre el mundo del capital y el mundo del trabajo. Esta regulación fue destruida por la explosión del mercado mundial a partir de 1980. La lógica mecánica del capitalismo encontrará, por sus excesos y sus carencias, los elementos, las fuerzas que van a contrabalancearlo. Actualmente, existen propuestas y acciones que han sido emplazadas, como las economías plurales, es decir el desarrollo de la economía cooperativa y mutualista junto con la economía de mercado. Hay modos de control que son necesarios a nivel mundial, pero son todavía meras hipótesis.

La lógica es tan fuerte que invade numerosos ámbitos. Por ejemplo, el sector de la investigación biológica es un espacio que ha sido descuidado, ha entrado en la lógica económica del provecho y de la industria. De

todas maneras, creo que este fenómeno está en movimiento y no es aquí donde sostendría mi pesimismo. La probabilidad del triunfo absoluto del capitalismo no me parece todavía del todo cierta, aunque es muy grande la posibilidad de que así ocurra. Contra ella, hay cada vez más fuerzas que se levantan y que seguirán levantándose sin cesar. Sin embargo, los movimientos particularistas que no ven más allá de su propio problema están muy dispersos y son por lo tanto incapaces de crear una respuesta mundial ante un problema mundial. Hoy, hay que encaminarse hacia una búsqueda de una respuesta o de una multi-respuesta mundial a un problema que nos involucra a todos: ésta es la lección de Seattle<sup>6</sup>.

*Intervención:* –La globalización parece ser un problema exclusivamente occidental, puesto que el mundo del que se habla es un mundo concebido por el hombre occidental como si él fuera el único habitante de un planeta que le pertenece. Usted citó a Heidegger: este autor tiene una definición del animal como aquel que es pobre en mundo, mientras que el hombre es rico en mundo. La noción de mundo constituye un elemento propiamente humano. Cuando el hombre ve a los otros es siempre a su imagen. El problema que se plantea es la dificultad de circunscribir los límites de Occidente, puesto que el modelo occidental se ha exportado geográficamente.

<sup>6</sup> Referencia a los sucesos del 30 de noviembre de 1999, cuando más de 50 mil personas tomaron las calles de Seattle (EEUU) para protestar contra la Ronda del Milenio de la Organización Mundial de Comercio (OMC).

*Edgar Morin:* –La globalización ha nacido a partir de la expansión de algunas pequeñas potencias de Europa occidental, y se ha manifestado por una occidentalización del mundo que no es integral. En el proceso de occidentalización, a través de la donación, ha habido intercambios: no solamente el tomate, el maíz y la papa llegaron a Europa, sino que también el trigo y el caballo se exportaron hacia otros continentes. No todo se desprende de la dominación, sino que lo que existe es fundamentalmente un sistema de dominación en el intercambio. Tomemos el ejemplo de Irán, que se negó a la occidentalización, teniendo el cuidado de poseer las armas de guerra más sofisticadas. El mundo está occidentalizado en la medida en que hay una carrera tecnológica. Si los Estados nación han tomado como ejemplo el modelo occidental, paradójicamente este modelo de Estado nación occidental les ha permitido existir frente a Occidente: hay aquí un aspecto dialéctico y ambivalente. Para el mundo que utiliza las técnicas y los poderes de Occidente, ésta es una forma de querer existir frente a él.

Existe en la misma medida una visión occidentalocéntrica inherente a la globalización. Una de las maneras de escapar a ella consiste en decir que Occidente no es propietario de la racionalidad, en toda civilización hay formas de racionalidad. Occidente no es el lugar en el que el mito ha sido eliminado, sino que ha creado mitos: los de la ciencia, la razón y el progreso. Aspiro a que, en el marco de la mundialidad, se cree una simbiosis de civilización entre el Este y el Oeste, el Norte y el Sur. He adquirido la convicción de que la historia del mundo occidental ha alcanzado una toma de concien-

cia de una falta. El desencadenamiento del poderío técnico conduce a carencias de las que ciertas poblaciones en Occidente, inconscientemente, se dan cuenta. Contra el malestar, pueden acudir a diferentes tipos de búsqueda de la sabiduría para encontrar una armonía o llenar un vacío interior, como el yoga de la India o el budismo zen. La ventaja de la civilización china, con respecto a nosotros, es que ella no ha conocido el monoteísmo por razones históricas, pero también ha sufrido cosas horribles. El Norte ha desarrollado a ultranza un modo de pensamiento fundado sobre el cálculo, la técnica y la cantidad que ha desembocado en la degradación de la idea misma de calidad. El Sur, reputado como atrasado o subdesarrollado en ciertos ámbitos, no ha sufrido la invasión hegemónica del Norte y conserva reservas en el sentido cualitativo: pienso aquí en el Sur mediterráneo. No hay, sin embargo, que prohibirle al Sur la integración de la técnica y del cálculo: la cuestión es no dejarse devorar por la técnica y el cálculo.

Es útil intentar desenmascarar todo lo que es occidentalocéntrico bajo ciertas apariencias de universalismo, tarea incluso relevante para el Occidental mismo. No podemos pensar entonces que las capacidades de autocrítica han nacido en el seno de nuestra civilización, y es a propósito de esto que cité a Montaigne o a Montesquieu, como tranquilamente hubiera podido evocar a Lévi-Strauss, o a un islamólogo como Jacques Berque o también incluso a Henry Corbin. Los aspectos de la razón son múltiples, no hay sólo una razón con su lógica implacable, su capacidad inductiva o deductiva. Ella comprende una aptitud crítica que no puede limi-

tarse a la crítica de los otros, una disponibilidad de autocrítica es más pertinente incluso si sigue siendo minoritaria en Occidente: éste es el buen regalo que habría que hacerle a los otros continentes.

*Intervención:* –Usted habla de fuerzas que emergen, yo lo encuentro demasiado optimista. A través de su discurso, usted trata de reinsuflar esperanza, pero me cuesta creerle. De lo que me doy cuenta es de que, incluso si las fuerzas opositoras resurgen, eso no sirve para nada. Yo tengo miedo del mañana, pienso que el poder, en su globalidad, es detentado por los Estados Unidos.

*Edgar Morin:* –Creo que usted no me ha comprendido bien y que se equivoca en cuanto a mi optimismo: yo traté la cuestión de la probabilidad y de la improbabilidad. Si fuera optimista, hubiera dicho que es el optimismo el que va a realizarse, y sin embargo nunca pretendí asegurar aquello. Yo afirmé que eso ocurrió en la historia. ¿Quién habría podido prever el derrumbe de la URSS? Nadie en esa época habría podido imaginar que un acontecimiento tal pudiera ocurrir. De la misma manera, los Estados Unidos no están a salvo de contradicciones internas, ni inclusive de limitaciones. No todo se da bajo la hegemonía norteamericana, hay formas de resistencia que pueden desarrollarse con, por ejemplo, Europa. Cuando usted habla del norteamericanismo, forma hiperdesarrollada del occidentalismo: es cierto que en ese país se ha desarrollado una economía formidable, un capitalismo, una potencia técnica, militar. Sin embargo, nada es eterno. Mi discurso no es optimista,

incluso en Francia ciertas fuerzas culturales resisten la invasión hegemónica, de lo contrario la macdonalización habría invadido todo. Lo que digo siempre es que no estoy nunca seguro, esperen lo inesperado. Yo pienso que el futuro es impredecible, lo peor puede suceder. Por otra parte, he terminado mi discurso de manera pesimista, afirmando que los pueblos no están maduros.

*Intervención:* —¿Hay alguna diferencia entre la idea de identidad humana de Edgar Morin y el principio de humanidad de François Guillebaud?

*Edgar Morin:* —Entre estas dos nociones, yo diría que hay una diferencia y una convergencia. Yo defino lo humano a partir de su complejidad propia, su naturaleza a la vez biológica y meta-biológica, mientras que Guillebaud, en su obra, defiende lo humano no biológico contra los diferentes progresos de las ciencias. Guillebaud, a mi juicio, ve los peligros en la aplicación a lo humano del paradigma científico. A diferencia de Guillebaud, pienso que somos máquinas térmicas: funcionamos a treinta y siete grados, somos una maquinaria formidable con un corazón que late, pulmones que respiran... La máquina humana es no trivial, no es determinista. Todas las grandes figuras históricas son máquinas no triviales: Jesús, Mahoma, De Gaulle. En definitiva, coincido con Guillebaud en el hecho de que no somos enteramente máquinas. De todas formas, la noción de identidad humana integra mejor la doble naturaleza humana que, por un lado, viene de la conciencia, de lo espiri-

tual, y, por el otro lado, remite al mundo físico, biológico. De hecho, Guillebaud y yo estamos dentro del mismo consenso, pero con diferencias, lo que constituye la manera correcta de estar de acuerdo.

*Intervención:* —¿Una globalización deseada no pasa por lo local?

*Edgar Morin:* —Sí, ésa es una observación válida, pero no estoy de acuerdo con el hecho de decir que hay que pensar globalmente y actuar localmente. Uno y otro aspecto no son separables: nos encontramos con casos donde ciertas transformaciones locales pueden tener influencia en lo mundial y viceversa. 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 gran dificultad reside en la imposibilidad de apartar la idea de una política mundial necesaria, aquello que yo llamo finalmente "política de civilización" o "política del hombre". Al respecto, he escrito dos libros, *Introducción a una política del hombre* e *Introducción a una política de la civilización*, todo esto para reemplazar el desarrollo actual. Pienso que lo local se torna ejemplar, por caso, en innumerables localidades de Francia, ciertos grupos devuelven la vida a un lago que estaba contaminado, o redinamizan un pueblo favoreciendo la instalación de comercios gracias a subvenciones. Asociaciones de desempleados se constituyen para intentar encontrar un trabajo nuevo de solidaridad o de ayuda. Hay entonces muchas iniciativas, pero que no se conocen entre sí. Ningún partido político presta atención a estos movi-

mientos ni busca integrarlos en el marco de sus propias propuestas. Lo local cumple un rol importante en la estimulación de alguna cosa que vaya más allá de lo local, aunque todavía hace falta que esta vida local exista.

*Intervención:* –Teniendo en cuenta la constatación grave que usted hace de la realidad de nuestra aldea planetaria, ¿es posible olvidarse de la creencia, de la fe, de los poderes enormes que estos sistemas podrían suscitar con el fin de solucionar muchos problemas?

*Edgar Morin:* –Las religiones universalistas –el cristianismo, el Islam, el budismo– se dirigen a todos, sin importar el origen de los creyentes. Se trata de religiones que han insistido cada una en el valor de la relación con el otro, ya sea enfatizando el valor de amor al prójimo, muy fuerte en el Evangelio, o la idea de clemencia, muy importante en el Islam. Estas religiones poseen inmensas virtudes, y sus vicios han estado más bien en su estructura monolítica, o en su cerrazón, en su sectarismo y en el rechazo a otras religiones: se han visto las consecuencias de las Cruzadas, que podrían incluso recomenzar. En mi opinión, esas religiones deberían ser capaces de unirse a partir de su punto en común: la universalidad, la solidaridad, la caridad, en el sentido profundo de la palabra “virtud”, que viene del corazón, la compasión que puede jugar un papel muy fecundo para nuestro planeta. ¿O es que las religiones no están al borde, hoy, de quedarse encerradas cada una en su pretensión de ser lo absoluto?

## En la misma colección

- ❑ **El 11 de septiembre... de 1973**  
Héctor Pavón
- ❑ **El Nuevo Orden Criminal**  
James Petras
- ❑ **La ignorancia debida**  
Marcelino Cerejido  
Laura Reinking
- ❑ **La palabra amenazada**  
Ivonne Bordelois
- ❑ **Argentina Impotencia**  
Alejandro Rozitchner
- ❑ **Al que se va**  
Alicia Dujovne Ortiz
- ❑ **Pensamiento y acción**  
Pierre Bourdieu
- ❑ **Un mundo incierto**  
Immanuel Wallerstein
- ❑ **Dolor País**  
Silvia Bleichmar
- ❑ **El terror como política exterior de Estados Unidos**  
Noam Chomsky



“La táctica del modelo terrorista consiste en provocar un exceso de realidad y en hacer que el sistema se derrumbe bajo este exceso de realidad. Toda la irrisión de la situación y, además, la violencia movilizada del poder se tornan contra éste, 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 prohibida, de la sola violencia que el sistema no puede ejercer: la de su propia muerte.”

Este libro reúne las conferencias pronunciadas por dos sociólogos y filósofos franceses de enorme prestigio, Jean Baudrillard y Edgar Morin, en el Instituto del Mundo Árabe de París. El tema discutido: la inquietante realidad global inaugurada luego de los atentados del 11 de septiembre de 2001.

Para Baudrillard, la arquitectura arrogante de las *Twin Towers* no ha sido ajena a su destrucción ni al derrumbe simbólico de un orden consagrado a la pujanza financiera y al liberalismo arrollador. Morin, por su parte, reconstruye las condiciones históricas que abrieron paso al terrorismo y apela a una toma de conciencia global superadora que permita edificar un mundo diferente.



libros del  
**Zorzal**

ISBN 987-1081-29-4



9 789871 081295