



Una antroposociogénesis de la violencia política (entrevista de Max Pagès)

An anthroposociogenesis of political violence (interview by Max Pagès)

Edgar Morin

Director de investigación emérito, Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain (IIAC, Centre Edgar-Morin), École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), París.

José Luis Solana Ruiz (traducción y notas)

Departamento de Antropología, Geografía e Historia. Universidad de Jaén (España)

EDGAR MORIN Y EL PENSAMIENTO COMPLEJO

MONOGRÁFICO COORDINADO POR JOSÉ LUIS SOLANA RUIZ (Universidad de Jaén)

RESUMEN

En el presente texto, Edgar Morin y Max Pagès dialogan y reflexionan sobre diversos temas relacionados con la violencia política. Refieren y analizan situaciones y procesos que generan violencia política: la ruptura patológica del contrapeso entre afectividad y racionalidad; las crisis sociales, que llevan aparejadas un incremento de la incertidumbre y de la angustia; las retroacciones negativas y positivas presentes en las crisis y los estallidos de violencia; la regresión a elementos propios de una mentalidad arcaica (venganza, chivo expiatorio, maniqueísmo, demonización del adversario, cerrazón mental y relacional, necesidad de líderes salvadores); la ideología revanchista y la cultura victimista. Los autores exponen sus ideas mediante la referencia a tres casos históricos: el estallido de la Primera Guerra Mundial, la guerra civil en la extinta Yugoslavia y el conflicto entre israelíes y palestinos. Morin concluye proponiendo una política de civilización, basada en una reforma del pensamiento y en el amor, y reivindicando una civilización de la no-violencia.

ABSTRACT

In this text, Edgar Morin and Max Pagès dialogue and reflect on various issues related to political violence. They refer and analyze situations and processes that generate political violence: the pathological rupture of the counterweight between affectivity and rationality; social crises, which are accompanied by an increase in uncertainty and anguish; negative and positive feedbacks present in crises and outbreaks of violence; the regression to elements of an archaic mentality (revenge, scapegoat, manichaeism, demonization of the adversary, mental and relational closure, need for saving leaders); revanchist ideology and victim culture. The authors present their ideas by reference to three historical cases: the outbreak of the First World War, the civil war in the former Yugoslavia and the conflict between Israelis and Palestinians. Morin concludes proposing a policy of civilization, based on a reform of thought and love, and vindicating a civilization of non-violence.

PALABRAS CLAVE

Edgar Morin | violencia política | nacionalismo | retroacción

KEYWORDS

Edgar Morin | political violence | nationalism | feedback

Max Pagès: Edgar Morin, te interesastes por este libro [\(1\)](#) cuando estaba en proyecto. Ahora que estamos en sus conclusiones, ¿qué puedes decirnos sobre su objeto, la violencia política, y sobre su método, la complejidad clínica tal y como nosotros la entendemos?

Edgar Morin: Voy a plantear el problema, primero, en el plano antropológico; luego, en el de la patología social; y, finalmente, en el de la patología de guerra o histeria de guerra.

La relación circular entre la racionalidad y la afectividad

Morin: En el plano antropológico, el punto central es la definición del ser humano como *sapiens-demens*, es decir, la relación circular entre la racionalidad y la afectividad. Una afectividad sin racionalidad se convierte en puro *pathos*, y el término *pathos* introduce una patología, un desbordamiento afectivo que puede deslizarse de manera rápida hacia lo *demens*. Pero una racionalidad fría, en la medida en que la

racionalidad pueda concebirse sin emoción, sería una racionalización abstracta, pues estaría privada de sentimientos, afectos y comprensión: lo humano se convertiría en cifra, objeto...; algo que, por otra parte, resulta inconcebible. Así pues, la patología consiste en la eliminación de la racionalidad o de la afectividad.

Pagés: Lo que denominas como mecanización.

Morin: Sí, mecanización, cálculo. El remedio permanente es el circuito racionalidad-amor. Pero el amor por sí solo puede ser ciego. En la historia humana no solo ha habido insuficiencia de amor, sino también exceso de amor depositado en ídolos, dioses e ideas. La tragedia humana es que hay a la vez poco y demasiado amor: "El niño nace en la indigencia y es el amor quien lo salva".

Pagès: Así pues, lo que te parece esencial, desde el punto de vista de una antipatología o de una salida de la patología, es el circuito, la libre comunicación, entre racionalidad y afectividad. Esto es muy importante desde el punto de vista de la clínica.

Morin: Podemos decir que hay una neurosis antropológica, en el sentido freudiano del término neurosis, es decir, un compromiso (2) con la angustia. La neurosis permite vivir en lo real incorporando a este ritos, magias... Como dice un maravilloso verso de Elliott: "*Human mind cannot bear too much reality*", "el espíritu humano no puede soportar demasiada realidad" (3). En mi libro *La identidad humana* dediqué todo un capítulo a ese compromiso (4). Freud, cuando se ocupó de las religiones, tuvo razón al hablar de neurosis obsesiva de la humanidad. Igualmente, es posible establecer un pacto surrealista con la realidad a través de la poesía y del juego, como en el teatro griego o en el de Shakespeare. Consiste en la transfiguración del sufrimiento y de la muerte; los contemplamos, pero al mismo tiempo están transfigurados.

Existe, pues, un vínculo, un compromiso realista, con la realidad entre dos pensamientos: por un lado, el pensamiento racional, lógico, empírico; por otro, la mentalidad analógica, simbólica, mitológica, mágica. Pondré como ejemplo las pinturas rupestres de Lascaux que representan bisones y otros animales. Si suponemos que formaron parte de rituales de hechicería, por las marcas simbólicas de flechas que tienen, eso significa que la caza comporta un acto mágico. Pero los seres humanos arcaicos nunca dejaron de realizar operaciones prácticas y racionales en la caza, la recolección u otras actividades. El compromiso consiste en asociar esas dos operaciones, la práctica y la simbólica. Se trata de una colaboración entre un pensamiento de tipo analógico, simbólico y mágico, y un pensamiento racional, empírico y lógico.

La religión

Pagès: En *La identidad humana* has dicho de la religión que no niega la muerte, sino que la transfigura. Finalmente, tu actitud con respecto a la religión, ¿consiste en una especie de indulgencia, en virtud de lo que aporta, o, a pesar de todo, se trata de una actitud crítica, en tanto que la religión es fuente de ilusiones?

Morin: Antropológicamente, pero también sociológica y políticamente, la religión es a la vez ambas cosas. Marx dijo que la religión es el suspiro de la criatura aflijida. Existe una ambivalencia en las grandes religiones universalistas. Son una fuente de ecumenismo, con principios como la caridad en el cristianismo, la misericordia en el islam o la compasión en el budismo (y en este último caso, sin ese fanatismo de apropiación de la revelación y de la verdad que fue característico del cristianismo y que caracteriza a determinado islamismo). Pero esas religiones de amor han sido también religiones de odio.

Pagès: En nuestro trabajo [*La violence politique*], algunos autores han sido muy críticos con respecto a la no-laicidad o la laicidad incompleta de algunos Estados (Israel, los Estados islámicos); han subrayado la base o el punto de apoyo que eso proporciona a la violencia política.

Morin: Yo también soy partidario de la laicidad de los Estados. La religión debe ser un asunto privado.

Pagès: De la laicidad de las instituciones públicas, de manera general.

Morin: Absolutamente. En última instancia, el modelo histórico más claro es el modelo francés. No obstante, también Toynbee tenía razón cuando dijo que el Estado-nación instaura su propia religión y su propio culto; el mismo Estado-nación es fuente de violencia.

Las crisis

Morin: Abordemos la patología sociohistórica. En la obra [*La violence politique*] aparece relacionada de manera justa con las crisis. ¿Qué es una crisis? Una crisis se manifiesta mediante la aparición o el incremento de la incertidumbre, la cual es un elemento fundamental. El término griego *crisis* designa el momento en que la incertidumbre se disipa. Pero hoy definimos una crisis en el sentido inverso, como un momento en el que aún no sabemos (así, por ejemplo, la crisis ministerial y la crisis de Oriente Medio están abiertas, no sabemos lo que va a pasar). La crisis supone incertidumbre, con todo lo que eso puede comportar de angustia. Se manifiesta mediante procesos de bloqueo, desajuste y desregulación. La desregulación produce *feed-backs* positivos, desviaciones que hasta entonces eran anuladas por el proceso de regulación (*feed-back* negativo); ese proceso se bloquea y los *feed-backs* positivos se desarrollan; es decir, que se intensifican y progresan fuerzas que hasta entonces habían sido controladas.

Pagès: El *feed-back* positivo, en el sentido cibernético y contrariamente al sentido común del término, describe el reforzamiento de procesos indeseables, de ordinario controlados por la regulación; esta equivale a un *feed-back* negativo, que invierte el sentido de los fenómenos.

Morin: El *feed-back* positivo, en el universo físico, conduce a un *runaway*, es decir, a la desintegración explosiva; en el dominio histórico y social, puede conducir a una reforma o a una revolución. No es en todos los casos necesariamente destructivo. La situación de crisis favorece la reflexión y la imaginación, cuando nos damos cuenta de que los modos de pensamiento ya no funcionan, pero también favorece lo regresivo. En nuestras sociedades, que consideramos civilizadas, la regresión consiste en el retorno a formas de ver y de actuar arcaicas, “normales” en las sociedades tribales: el recurso a la ley del talión, a la venganza y al castigo infligido a un grupo designado como culpable. En situación de crisis, se designa a un culpable, que se convierte en chivo expiatorio. Tomemos el caso de “los suburbios” [*banlieues*]. La ley cívica no ha sido interiorizada por las personas, en particular por los jóvenes. No olvidemos la desintegración de la familia, la desintegración del tejido social, eventualmente el desempleo, la tendencia a la transgresión, por lo demás natural y normal en los jóvenes. Todos esos componentes conducen a una ruptura con la sociedad y a la creación de una microsociedad que tiene sus reglas, las de la sociedad del clan. Es el clan, con su regla, su honor, sus modos de designación del jefe, su territorio. Encontramos la regresión a estructuras arcaicas allí donde la ley social ya no existe. Se producen venganzas y castigos, ya sea individualmente, cuando se trata de un delincuente “puro” o de un criminal, o bien colectivamente: el grupo, que para sus miembros ostenta la legitimidad, se encarga del castigo y la venganza.

Pagès: Dos aspectos: por una parte, el talión y la venganza; por otra, el grupo amalgamado, compacto y cerrado.

Morin: Sí. Y, en contrapartida, las demandas de justicia que se hacen desde la sociedad global consisten en peticiones de castigo. Por todas partes se pide que se castigue, no solo en el ámbito político, sino también en el de la ciudadanía.

Pagès: Castigar y excluir. Y, en el límite, matar.

La regresión

Pagès: Quisiera hacer dos observaciones. En primer lugar, la regresión, tal como la describes, es una regresión social y política a conductas colectivas arcaicas; está ligada a la incertidumbre y a la angustia. Hemos mostrado en la obra [*La violence politique*] que esa regresión política está vinculada también a una regresión en el sentido psicológico del término. Cuando el fenómeno adquiere un efecto de masas, la regresión psicológica pasa a ser colectiva. Se trata de una regresión inconsciente a etapas pre-ediípicas y prelingüísticas, en una estructura dual de relaciones con la madre arcaica. La palabra importante es “dual”. Se vive en un universo binario, no ya ternario, que no admite el compromiso. Se trata de una especie de destriangulación, en referencia al triángulo ediípico, donde la dualidad de dos autoridades protege al niño. Ese sistema psicológico arcaico nunca desaparece en el ser humano, pero, en situaciones normales, se compensa con sistemas de defensa, como la protección por la familia y por entidades responsables, en especial por el Estado, que más o menos funcionan. En las situaciones de

crisis que describes, el talión y la regresión política que conlleva se apoyan en ese sistema psíquico arcaico binario.

En segundo lugar, hay que distinguir la violencia cotidiana en los suburbios de la violencia política. La primera es un fenómeno social, pero en general no afecta directamente a las instituciones políticas, empezando por el Estado. Diría que hay violencia política, en el sentido en que la entendemos (es decir, con desembocamiento en guerras, masacres, conflictos interminables y horrores que trascienden las noticias de sucesos, incluso las graves), cuando se establece una especie de circularidad, de complementariedad, entre la transformación del Estado, la angustia de los ciudadanos y una mentalidad colectiva regresiva. En ese momento, las instituciones acentúan la angustia de los ciudadanos y su regresión psicológica, que ellas mismas sostienen, ya sean instituciones que ejercen violencia de Estado mediante un permanente abuso de poder, o bien instituciones terroristas. Es un esquema sumario, pero es una de las ideas que hemos intentado poner de relieve.

Morin: No soy competente con respecto al tema de lo pre-edípico, pero me detengo en el tema de la infantilización. Esta no solo significa el recurso a la madre, sino también el recurso al padre, la necesidad de un guía y de un salvador (como, por ejemplo, fue vivida y orquestada la llegada de Pétain en 1940). El tema del *Führer* [término alemán que significa jefe, líder, guía, conductor] supone una situación regresiva de apelación al padre. En una sociedad constituida como nación, la palabra "patria" simboliza la fusión del tema maternal, pues es una palabra femenina, con el tema paternal, dado que está relacionada con el término latino *pater*. La patria nos hermana. Como hijos de la patria, somos hijos de una madre a la que amamos y que debe amarnos, y de un padre al que reconocemos como justa autoridad. Pero, en situación de crisis o de guerra, esa fraternización nos infantiliza totalmente. Entonces, estamos impulsados esencialmente por la defensa de la madre, de esa madre que nos protege, y por la adhesión incondicional a todas las decisiones del padre. Así es como veo la regresión y la infantilización.

Los triples factores de angustia

Morin: En primer lugar, la angustia se debe a la pérdida del futuro. Nuestra civilización vivió, hasta la década de 1970, e incluso un poco después, con la idea de la certidumbre del progreso (el avance de la ciencia, la democracia y el bienestar), de que el progreso continuaría en el futuro, estaba garantizado. Ya fuese la variante soviética o la variante democrática del capitalismo, el progresismo era nuestra religión, nuestra certeza. Pero nos dimos cuenta de que las ciencias, las técnicas y la industrialización, prometedoras de un gran futuro, de un mundo mejor, producían al mismo tiempo efectos perversos (contaminación, degradación de la biosfera, retorno de la crisis económica) y eso nos hizo perder nuestras certezas. Además, habíamos perdido ya el pasado, los fundamentos de certidumbre vivificados por las tradiciones. Finalmente, todo eso se sitúa en una crisis global del planeta. Todo el mundo sabe que el planeta se encuentra en un estado de caos. Los tres factores de angustia son la pérdida del futuro, la pérdida del pasado y la crisis mundial.

Pagès: ¿En qué sentido la crisis mundial?

Morin: Algunos países se encuentran en una situación de caos, como Argentina. Más ampliamente, ¿quebrará Wall Street? Y desde un punto de vista ecológico existe una gran incertidumbre con respecto al planeta. Podríamos multiplicar los ejemplos. La pérdida del futuro está vinculada a la crisis global que en el presente sufre nuestro planeta.

Pagès: Añadiría la crisis de las instituciones, en particular la del Estado nacional, que ha perdido poder e importancia, mientras que las instituciones supraestatales a escala de reagrupaciones de Estados (Unión Europea, América del Sur, Rusia) aún no han adquirido poder ni legitimidad.

Morin: En efecto, ninguna institución a escala planetaria viene a compensar la pérdida de poder de los Estados nacionales.

Pagès: Con respecto a eso, la debilidad de la ONU resulta fundamental. La ONU es de importancia capital, pero apenas cuenta aún y su legitimidad no es muy sólida. Los Estados se aprovechan de ello para cometer abusos de poder, como los estadounidenses en la actualidad, o para intentar conservar parcelas de poder, como Gran Bretaña y Francia. La madre-patria, como la denominas, ha perdido credibilidad y capacidad de protección; ninguna institución sólida y legítima la reemplaza aún en su rol protector, lo que crea una inseguridad de base a los ciudadanos.

Morin: De ahí la idea, que algunos mantienen, de que debemos rechazar a Europa, de que hay que volver a la nación (tema lepeniano por excelencia). Además, en todas las regiones del llamado Tercer Mundo vemos un retorno al pasado, a los fundamentos perdidos. Dondequiera que existen religiones y naciones inveteradas, como es el caso de Irán, nos encontramos con un retorno al pasado, lo que no excluye el recurso a las técnicas militares más modernas. Como señalas, la crisis global del planeta es inseparable de la crisis de las instituciones nacionales; las corrientes plurinacionales, multinacionales, la quiebra de la economía mundial: todo eso forma parte de la crisis. La crisis global del planeta y la crisis de las naciones interactúan entre sí.

Génesis de la psicosis de guerra en 1914-1918

Morin: Vivimos una época particularmente propicia a la histeria de guerra patológica. El mejor ejemplo lo tenemos en agosto de 1914. Francia y Alemania eran dos naciones muy civilizadas, en las que existían partidos socialistas fuertes, el Partido Socialista Francés y el Partido Socialdemócrata Alemán, que eran pacifistas. Casi hasta el final, Jaurès pronunció discursos a favor de la paz, contra la guerra. A partir del estallido de la guerra, dirigentes y militantes del partido se sumaron masivamente a la “unión sagrada”, olvidaron su pacifismo, aceptaron –los de un bando y los del otro– los mitos de guerra que más descalificaban al adversario. Para los franceses, los alemanes eran innobles, le cortaban las manos a los niños. Para los alemanes, los franceses eran unos degenerados. Nos encontramos ante un caso interesante: dos naciones pacíficas y civilizadas, con un fuerte potencial pacifista, se precipitaron a una guerra de la que solo saldrían con mucha dificultad.

Pagès: Y muy tarde y con millones de muertos.

Morin: Solo algunos sindicalistas minoritarios se opusieron, y solo un intelectual, Romain Rolland.

El revanchismo como ideología

Pagès: En el caso de 1914-1918, resulta interesante que ninguno de los gobiernos europeos fuese un gobierno criminal, a diferencia del gobierno nazi veinte años después. Así pues, gobiernos no criminales que en conjunto no deseaban la guerra, sin embargo entraron en esta y no pudieron salir de ella. ¿Por qué razones?

Morin: Fue un proceso en cadena. En Sarajevo, un extremista serbio asesinó al heredero de la corona de Austria, al archiduque Francisco Fernando. ¿Qué era Sarajevo? Era Bosnia-Herzegovina, que Austria, primero, conquistó a un imperio otomano debilitado y, luego, quiso integrar en el imperio austrohúngaro. Bosnia-Herzegovina, como sabemos, estaba habitada por serbios y croatas. Austria mandó un ultimátum a Serbia; Rusia, protectora de los serbios, movilizó; Austria movilizó. Al movilizar Rusia, Alemania movilizó. Al movilizar Alemania, Francia movilizó. Se engranó el vínculo de las coaliciones fundadas sobre antagonismos previos: la entente franco-ruso-inglesa frente a la alianza alemana-austro-italo-turca. Ese antiguo proceso hizo que se desarrollara e incrementase una psicosis de guerra. El desencadenamiento de hostilidades por los alemanes, la invasión de Bélgica, suscitó inmediatamente en Francia un espíritu revanchista. Los franceses clamaban: “Nos han arrebatado Alsacia-Lorena. Van a invadirnos. La patria está en peligro; defendámosla y venguémosla”. La histeria se desarrolló por todas partes.

La masificación

Pagès: Es la histeria patriótica, el despertar de antiguos conflictos. Hay que añadir una cosa, que sirve como telón de fondo: el fenómeno de las masas. La guerra de 1914 es el apogeo de las guerras de masas, que comenzaron bajo la Revolución y el Imperio, con las etapas importantes de la Guerra de Secesión estadounidense y la guerra franco-alemana de 1870. Masificación militar: con los millones de soldados de infantería y el incremento de potencia de la artillería, que se equipara con la infantería; las dos fuerzas se contrarrestan mutuamente y las batallas se vuelven interminables, mientras que en otro tiempo acababan en el día o duraban como máximo dos o tres días. Masificación económica: todo eso arruina a la nación; se establece una economía de guerra. Masificación política: en Europa Occidental, el desarrollo democrático es muy importante en el siglo XIX y se acelera durante la segunda mitad del siglo. Los súbditos de los reyes se convirtieron en ciudadanos, incluso si la forma monárquica subsistió en la mayoría de los países. Ya no pueden ser movilizados sin algún tipo de asentimiento, que se apoya en una participación ideológica y pasional en torno al culto a la patria y a la nación. Con estas, se activa

una organización psíquica de masas, un proceso de masificación psíquica: la inversión colectiva masiva de objetos de amor (y de odio, en lo que respecta al enemigo), que favorece la regresión. A medida que el peligro se acerca, esas pasiones se movilizan y los dirigentes se apoyan en ellas para movilizar al pueblo.

Morin: En Francia, ante las amenazas de la guerra, la ideología revanchista adquiere preponderancia sobre la ideología pacifista.

Pagès: Y moviliza las pasiones colectivas, algo que no hubiese ocurrido en el siglo XVIII. En esa época, se habría producido una guerra entre Estados Mayores y las cortes se habrían puesto de acuerdo en cuanto hubiesen visto que les interesaba. En 1914-1918, cuando se dieron cuenta de que todo el mundo salía perdiendo en esa carnicería de masas y de que el pueblo comenzaba a hartarse de ella, hubo propuestas de llegar a compromisos, especialmente a iniciativa de Austria, en 1915 y después. Todas fracasaron, en mi opinión debido a eso: los gobiernos habrían querido hacer las paces, pero no pudieron; habían desencadenado una máquina patriótica en la que se encontraban atrapados.

Morin: Tienes totalmente razón. El origen de todo eso son los soldados-ciudadanos, es la nación en armas; es la Revolución Francesa, que desencadena no solo el patriotismo, el amor sagrado a la patria, sino también el nacionalismo, es decir, el espíritu de conquista. A lo largo del siglo XIX, las pasiones nacionalistas se extendieron entre el pueblo.

La cultura victimista: héroes, víctimas, mártires y verdugos

El ejemplo serbio

Morin: Serbia constituye un segundo ejemplo. La ruptura de Yugoslavia condujo evidentemente a una dislocación de los territorios habitados por los serbios. Croatas, serbios y bosnios habrían podido entenderse bajo un nuevo pacto histórico, pero se produjo un incremento de los nacionalismos vinculado a la crisis del comunismo y del titismo.

Se desarrolló una primera historia de guerra entre croatas y serbios, que despertó los recuerdos de la guerra de 1941-1945, durante la época del Estado croata nazi de Ante Pavelic, de las masacres de serbios por croatas y de croatas por serbios. La televisión serbia y la croata recogieron testimonios de hijos de mujeres violadas, de hombres emasculados... El pasado belicoso y horrible retornó y se convirtió en presente.

Los serbios tenían conciencia de ser mártires y víctimas, y por ello creyeron que contaban con una justificación para perpetrar masacres y llevar a cabo la limpieza étnica. Una conciencia justificada, puesto que fueron realmente mártires y víctimas. Así, en su historia, quisieron detener a los turcos, fueron sometidos por estos, se rebelaron varias veces contra la dominación turca. Se sienten con derecho a decirle a Occidente, al mundo cristiano: ¡Hemos sido vuestro baluarte!, ¡hemos sufrido por vosotros!

Pagès: Víctimas y héroes...

Morin: Víctimas y héroes. Del mismo modo, en 1914-1918, fueron ellos quienes soportaron la acometida más violenta de la ofensiva austriaca, en la que participaron tropas croatas, entre otras. La contuvieron durante un año. Expulsados de su país, se replegaron a Salónica y luego volvieron a la guerra. Una resistencia heroica. En 1940, se produce una situación similar. Cuando las tropas alemanas marchan sobre Grecia, se topan con la resistencia de los serbios. Los serbios tenían conciencia de haber sido mártires y héroes históricos. Eso los legitimó para hacer lo que quisieran contra los croatas, a quienes consideraban como nazis, y contra los musulmanes bosnios, a quienes tenían por colaboradores de las SS. No olvidemos que esa conciencia de mártir-héroe está basada en su origen en hechos reales.

Otorgarse una conciencia de mártir y de víctima del pasado facilita convertirse en verdugo en el presente. El haber sido una víctima sacrificada o que ha asumido sacrificarse confiere seguridad para poder hacer cualquier cosa. Es muy difícil salir de esa mentalidad.

Pienso, también, en el caso de Israel. Para algunos, la conciencia permanente y justificada, y siempre reiterada, de que los judíos han sido víctimas en el mundo occidental durante más de un milenio les otorga todos los derechos. En la actualidad, esos derechos quedan santificados por Auschwitz, por el exterminio. La Shoah se convierte en respuesta para todo.

Pagès: Ese punto ha sido trabajado en la obra [*La violence politique*], en concreto por Rojzman y por Sirota (5).

Morin: Han escrito cosas muy acertadas.

Pagès: Se trata de la cuestión de la cultura victimista, en los israelíes y los palestinos. Rojzman habla de la carrera para ver quién será la mayor víctima, pues solo las víctimas pueden ser respetadas y vengadas. Es un punto muy importante.

La leyenda de Kosovo

Morin: Volvamos a Serbia. Cuando Milosevic, que en ese momento era secretario general del Partido Comunista Yugoslavo, quiso hacer una política a favor de Serbia, suprimió todas las libertades al territorio autónomo de Kosovo. Fue entonces cuando todo comenzó. También recurrió allí a un argumento histórico, evidente para muchos serbios, incluso de izquierdas, no solo para los militantes nacionalistas: Kosovo es la cuna de nuestro Estado, los albaneses nos expulsaron de allí. De hecho, llegaron después.

Pagès: Fue una derrota histórica [la batalla del Campo de los Mirlos en 1389, en Kosovo Polie, cerca de la actual Pristina].

Morin: ¡Pero no fue una verdadera derrota! La idea de que Kosovo es una derrota histórica cristaliza en el siglo XVIII. Me llamaron para presidir un coloquio de historiadores turcos, serbios y croatas sobre esa cuestión. Esa batalla fue de hecho muy curiosa: había serbios en el ejército turco y musulmanes en el ejército serbio, un poco como en España antes de la Reconquista. Por otro lado, no fue una batalla decisiva. Serbia solo se sometió tras haber perdido varias batallas. Algunos relatos, incluso en el siglo XVII, presentan a Kosovo como una tabla de salvación de la resistencia serbia. ¿Mediante qué argucia mitológica se convirtió, desde finales del siglo XVIII, en el símbolo de un martirio que debía ser vengado, como una especie de Alsacia-Lorena?

Retroacciones (6)

Pagès: Me gustaría hablar, con respecto a la ex Yugoslavia, sobre la descomposición de las instituciones políticas centrales. Yugoslavia era una dictadura comunista, pero también un Estado que garantizaba una coexistencia pacífica entre croatas, serbios, bosnios y eslovenos. Los odios ancestrales que existían entre estos, ¿por qué, en un momento dado, retornaron a la psicosis de guerra y llevaron a la masacre? No podemos contentarnos con explicar esos conflictos por los odios del pasado ni por la presencia de líderes extremistas. Siempre los hubo. La pregunta es: ¿por qué toman el poder en un determinado momento? Hitler era un energúmeno al que nadie en Alemania tomaba en serio en 1923, cuando el *putsch* [golpe de Estado] de la Feldherrnhalle en Munich. Diez años más tarde, era canciller de Alemania. Entre los dos hechos, se produjo la gran crisis económica, el desempleo, la miseria, el abandono de Alemania por parte de las grandes potencias, hostiles o indiferentes.

En el caso de Yugoslavia, el Estado se deshizo y las personas, sin protección, se sumieron en sus fantasmas y en sus pasiones. Eso sucedió de manera inconsciente, en el plano de las pasiones colectivas profundas. Añadiría, también, las nociones de instituciones-padres e instituciones-hijas (véase el capítulo 8 de *La violence politique*) (7). En Yugoslavia, las instituciones internacionales y las grandes potencias incumplieron su rol de tutoras, porque ellas mismas se encontraban presas de su ansia de poder. Luego, ejercieron una tutela intensa para reparar los estragos, lo que fue y sigue siendo muy costoso, pero no ejercieron una tutela preventiva porque no entendieron que era necesaria. No fueron responsables colectivamente.

Morin: Sí, pero las potencias tenían intereses diferentes: Croacia estaba respaldada bajo mano por Alemania y el Vaticano, mientras que Serbia, aliada tradicional de Francia, estaba respaldada discretamente por Mitterrand.

Pagès: Estamos de acuerdo en ese punto. Pero insisto en la angustia generada por la desintegración del Estado. Las grandes potencias son también centros de la angustia colectiva en periodo de cambios políticos importantes. Sus juegos de poder constituyen una respuesta a la angustia, pero también repercuten sobre esta alimentándola.

Morin: Sin duda. Quisiera añadir que la dislocación del Estado, o su desintegración, se debió al embate de los nacionalismos. Todo eso está ligado. La crisis de Yugoslavia está ligada a la crisis de la autogestión, su ideología de Estado. La autogestión no funcionó. Se produjo la crisis del socialismo. Vivieron muy intensamente esa crisis, de ahí el recurso a diversos nacionalismos. Un dirigente esloveno dijo, incluso antes de la muerte de Tito: “Finalmente, nuestro Estado es un Estado artificial. Vosotros, los serbios, debéis irros con los balcánicos; nuestro destino, el de los eslovenos, es el modelo europeo”. Después de 1918, la idea de una federación de los eslavos del Sur era completamente racional, puesto que esos pueblos hablaban la misma lengua; por desgracia, no tenían la misma religión.

Pagès: Sin contar con la división histórica entre el imperio otomano y el austro-húngaro.

Morin: En efecto, no hubo comunidad de destino. Lo importante es que se trata siempre de procesos en bucle: no solo las instituciones se descomponen, sino que incluso los máximos responsables representan a diferentes nacionalidades y actúan siguiendo sus intereses nacionales.

Pagès: ¿Qué entiendes por “procesos en bucle”?

Morin: La crisis de la institución yugoslava, que tenía al socialismo como ideología, llevó al ascenso de los nacionalismos. El ascenso de los nacionalismos agravó la crisis de las instituciones, lo que favoreció aún más el ascenso de los nacionalismos. Es un bucle dialéctico.

Pagès: La retroacción recíproca entre la desintegración de una institución central comunitaria rígida, que no aguantó el golpe, y la presión ejercida por instituciones e ideologías nacionalistas. Los conflictos siguen las líneas de fractura históricas.

No obstante, pienso que hay que guardarse de interpretar la violencia política únicamente en el sentido en que la estamos entendiendo, como un despertar de enfrentamientos y odios ancestrales, aunque se apoye en estos. De hecho, cuando el conflicto adopta una forma paroxística, y se vuelve a la guerra y a las masacres, intervienen otros factores. Es ahí donde aparece la regresión psicológica inconsciente en periodo de cambio de marcos institucionales. Esa regresión radicaliza y extrema las posiciones ideológicas y políticas e impulsa el paso a la acción. Entonces, la historia es recreada y utilizada con ese fin, como lo muestra perfectamente el ejemplo, que has puesto, de la leyenda de Kosovo. De ese modo, la historia pasa de causa a efecto; luego, retroactúa sobre los comportamientos justificándolos. La historia cumple un poco la función que Freud asignó a los recuerdos-pantalla en la cura psicoanalítica. Un determinado episodio de la vida del paciente, que este recuerda, enmascara un sufrimiento más profundo, a la vez oculto y desvelado, dramatizado en el episodio. Esa tercera dimensión de la regresión psíquica añade un elemento más a la complejidad histórica.

La patología de guerra: una lógica cerrada y paranoica

Morin: En los ejemplos que hemos puesto, ¿qué encontramos?: el maniqueísmo exacerbado, la criminalización del enemigo, la impermeabilidad a los argumentos –tanto a los empíricos como a los lógicos– que contradicen la tesis, la autojustificación y la autolegitimación permanentes. Se trata de una lógica cerrada y paranoica, obsesionada por el complot. En la histeria de guerra es donde la patología social aparece en toda su pureza.

Pagès: Estoy completamente de acuerdo. Todo nuestro trabajo converge en este punto. Has pronunciado la palabra “paranoia”, algo que esperaba. Se trata aquí de una paranoia colectiva a la vez institucionalizada y vivida. Ese proceso de desintegración lleva a la imposibilidad de llegar a compromisos, a una especie de impermeabilidad y de cerrazón. Cerrazones en distintos ámbitos, tanto en el ámbito institucional como en el ideológico y el afectivo.

Morin: Rebosamos de piedad hacia nuestras propias víctimas, pero matamos, desfiguramos y violamos a los otros. No tenemos piedad alguna hacia los otros, ninguna compasión. Al ser los otros seres abyectos, no es un crimen exterminarlos. ¡Qué fenómeno tan significativo: piedad hacia los suyos e indiferencia hacia los otros! El tema nacional se vuelve extremadamente intenso, puesto que recurrimos a la madre y al padre, nos sumimos en la infantilización. Además, el Estado la favorece.

Pagès: La madre y el padre amalgamados, confundidos, mezclados; no existen una autoridad paterna y una autoridad materna distintas, que puedan servir de contrapeso, sino una especie de mezcla indistinta,

que no es menos temible.

Morin: Podemos señalar las características constantes de esa patología de guerra. Cuando un grupo terrorista japonés, o de las brigadas rojas o negras, se activa, se recluye en una lógica cerrada: “Los otros, los enemigos, son todos unos cabrones. Nosotros tenemos todos los derechos y tenemos razón, puesto que trabajamos para la felicidad del pueblo”. Esa misma lógica cerrada la encontramos en las grandes naciones, en las naciones pequeñas y también en pequeños grupos. Se emplea en todas las patologías de guerra.

Pagès: Has puesto como ejemplo a las organizaciones terroristas. ¿Estarías de acuerdo en que existe una complementariedad entre el terrorismo y los abusos de poder por parte del Estado, como ocurriría en el llamado unilateralismo estadounidense o en los abusos de poder por parte de los israelíes? El Estado, cuando asume ese rol de justiciero unilateral, ¿forma parte de ese bucle de la violencia?

Morin: Absolutamente. Lo dije en mi artículo “Israel-Palestina: el cáncer” [*Le Monde*, 7 de junio de 2002]. Existe, por supuesto, el horror de los muertos civiles israelíes causados por las bombas humanas. Pero también está el horror provocado por las bombas inhumanas que matan a distancia. Y concluí que hay un terror causado por el Estado.

Pagès: Incluyendo a Nagasaki. Esa segunda bomba atómica estuvo de más, por decirlo así.

Morin: Desde luego. ¡Incluso la que se lanzó sobre Hiroshima! Podían haberla experimentado sobre una ciudad más pequeña o sobre un pueblo, donde los efectos directos y a largo plazo habrían sido menos terroríficos para la población, si bien igualmente aterradores por sus consecuencias mundiales. El Estado se vale del monopolio de la violencia legítima. Por eso, se llama terroristas a los grupos no estatales, pero nunca se califica como terrorista a un Estado. Sin embargo, un Estado puede ser terrorista.

Pagès: Me han interesado mucho las hipótesis de Fornari (8). Analiza, en particular, un tipo de dependencia fundamental e inconsciente de los individuos con respecto al Estado. El infantilismo más arcaico de los individuos no es asumido a escala colectiva, en particular sus angustias ante el abandono y ante su propia violencia. La violencia legítima del Estado, por una parte, resulta funcional, útil, para garantizar el orden público; pero, por otra, traduce esa violencia arcaica irracional. Fornari dice, en líneas generales, que ya no podemos vivir de esa manera, pues llegamos a situaciones en las que la expresión de la violencia legítima por el Estado lleva a la destrucción de la humanidad, en especial por la bomba atómica. Así pues, estamos condenados a madurar como ciudadanos.

Morin: Todas esas ideas están ya en germen en La Boétie. Él habla de la servidumbre voluntaria; se pregunta por qué las personas aceptan a los tiranos cuando, después de todo, podrían liberarse de ellos. La violencia se ha convertido, sin duda, en un problema clave de nuestro siglo; está aumentando por todos los lados. Existen las violencias llamadas terroristas, hay violencia ejercida por el Estado, como la de Estados Unidos en Afganistán, están las violencias que se desencadenan en todas las megalópolis del mundo. La violencia supera cada vez nuevos umbrales, sin detenerse.

La violencia revolucionaria

Morin: Durante la Segunda Guerra Mundial estuve en la Resistencia civil. Me chocó un poco ver que algunos compañeros volaban trenes donde viajaban alemanes, cierto, pero también civiles franceses, y que arrojaban bombas en bares donde había [soldados] alemanes, pero también camareras [francesas]. No condené esa forma de terrorismo, pues pensaba que era una forma menor de la Resistencia. En un momento dado, nos sublevamos; ahora bien, la insurrección es violenta. Durante la guerra en Argelia, estaba en contra de la guerra. Me rebelé contra ella, pero no escribí nada en contra de los atentados (bombas en bares, en cafés) que provocaron una feroz represión, en particular durante la batalla de Argel. En cambio, me rebelé contra la violencia a la que el FLN [Frente de Liberación Nacional] sometió a otros resistentes argelinos, a los del MNA [Movimiento Nacional Argelino]. Pensaba: es una revolución, aceptemos la violencia revolucionaria. Enlazo aquí con lo que has escrito sobre este tema (9). Resulta evidente que la violencia revolucionaria no hace que nazca una sociedad mejor; al contrario, crea condiciones que hacen que los problemas se agraven, como muestra el caso de la URSS. Se liquidó físicamente a los ricos, mediante una revolución violenta, se erradicó la burguesía, el capitalismo, y luego se creó una nueva sociedad explotadora. Se instaló un Estado violento. El futuro está contaminado por el pasado.

Pagès: En el caso de la URSS, ¿la violencia revolucionaria es, en tu opinión, una violencia de Estado?

Morin: No. En la primera fase, se lleva a cabo una revolución violenta, hay una guerra civil violenta; y eso va a contaminar al futuro Estado. Por otra parte, desde el principio se instaura la policía política. Después, se instaura un Estado violento.

Una catástrofe mundial

Morin: Es evidente que entre Israel y Palestina la violencia llega a niveles de auténtica locura. Las bombas humanas lo que hacen es agravar la situación; agravan la represión israelí, la cual, al mismo tiempo, se vuelve cada vez más ciega. Crece una doble ceguera, que se convierte en una carrera hacia la locura. Pensemos también en la probable guerra en Irak. Tengo la impresión de que el planeta se dirige hacia una catástrofe, hacia un loco estallido de violencia. Albergó el mismo sentimiento que tuve en los años 1933-1936, con la anexión de Austria, la Guerra Civil española, Munich. Una máquina infernal se puso en marcha; algunos intentaron detenerla, pero fue en vano.

Pagès: Un aumento de los peligros, como decía Jules Romains.

Morin: Sí, en *Los hombres de buena voluntad*. Tengo la impresión de que una máquina infernal –aunque de otro tipo y en otras condiciones– se encuentra en marcha; lo que no quiere decir que sea fatal.

Pagès: En *La identidad humana* pareces más bien pesimista, pero no hay seguridad de que ocurra lo peor ni lo mejor.

Morin: Mantengo la conclusión: lo peor no es inevitable. Siempre he pensado que las probabilidades de un mundo mejor son bajas; pero, con frecuencia, la improbabilidad llega a imponerse en la historia. No soy pesimista, no soy optimista; estoy muy preocupado, pero sigo siendo muy voluntarista. Volviendo a nuestro tema: la violencia se aviva, multiplica sus focos, se vuelve loca. En la actualidad, pienso que, por reacción al exceso de violencia, terminará desarrollándose una civilización de la no-violencia, incluso si ello parece hoy absolutamente irrisorio, imposible, utópico. Creo que es necesario trabajar y pensar para lograr una no-violencia. Este sería el primer punto de mi conclusión.

Una civilización no violenta

Pagès: ¿Puedes precisar qué entiendes por eso?

Morin: Hemos tenido algunos ejemplos de ello con el gandhismo: resolver los conflictos mediante la huelga, mediante nuevas formas de acción o incluso mediante asociaciones basadas en la no-violencia. Además de las formas de acción no violentas, eso significa, por supuesto, una pacificación de las costumbres y una reducción de las patologías de las que hemos hablado. Es evidente que el problema de la violencia está relacionado con todas esas patologías; su reducción supone un avance de la civilización.

Pagès: Piensas en el plano básico de los ciudadanos, en todo el mundo.

Morin: Pienso desde un punto de vista global. La idea que expongo aquí es nebulosa; se trata de algo en lo que ahora debemos pensar. Para situarla: me parece que un sistema, cuando se muestra incapaz de gestionar sus problemas, se desintegra o bien genera un metasistema más rico capaz de gestionarlos. Hoy, es sencillo: el sistema-mundo, aunque aún no se haya constituido plenamente como tal, es incapaz de tratar sus problemas; se dirige hacia el caos o hacia una metamorfosis. Tenemos casos de metamorfosis. Por ejemplo, la metamorfosis de un sistema fisicoquímico compuesto por macromoléculas muy diversas que era incapaz de organizar correctamente, supuso la creación de un nuevo sistema, de una organización viva con propiedades que no tenía el sistema precedente. Creo que existe la posibilidad de una sociedad-mundo civilizada, pero no veo cómo.

Pagès: En *La identidad humana* hablas de alta complejidad y de muy alta complejidad.

Morin: No obstante, soy incapaz de perfilarla. No podemos concebir ni describir una metamorfosis antes de que esta ocurra. Dicho de otro modo, lo que pueda llegar es invisible y, de hecho, es inconcebible.

Retroacciones positivas y negativas

Pagès: La indeterminación significa que no podemos estar seguros de que vayamos hacia lo peor ni hacia lo mejor. La retroacción es a la vez una fuerza y una debilidad. Puede haber retroacciones positivas, es decir, que refuercen la patología, pero también retroacciones negativas. Todos esos bucles positivos de reforzamiento, patologizantes, en todos los lugares y momentos, son también lugares de bucles negativos, de retroacciones negativas, y pueden convertirse en lugares de posible acción creativa.

Morin: Se crea una nueva retroacción.

Pagès: Se crea una nueva retroacción que va en sentido inverso: ciudadanos más responsables, con políticos menos demagogos, e instituciones que intervienen más en el sentido del compromiso. Se trata de que, tanto en el plano individual como en el de la política nacional o internacional, haya lugares de posible acción creativa, que poco a poco pueden tener repercusiones.

Morin: En el marco conceptual de un sistema que no puede gestionar sus propios problemas, las irrupciones de violencia se convierten en signos de la incapacidad del sistema.

Pagès: Absolutamente de acuerdo. Son síntomas de fracaso y de sufrimiento, y llamadas de socorro.

Morin: Sí, esas violencias constituyen terribles fracasos. El metasistema tendría como finalidad una reducción drástica de esas violencias. Actualmente, si bien es verdad que no podemos concebir esa metasociedad, no obstante, podemos concebir vías de acción. Las defino de dos formas. He llamado a la primera una política del hombre. De manera resumida: es necesario encontrar los fundamentos de una política del hombre para el planeta Tierra. Desarrollo esta idea en mi libro *Introducción a una política del hombre* [publicado en 1965 y reeditado por Seuil en el año 2000]. La otra es una política de civilización o –como también podría decir– de la civilización. Entiendo por ella una política para nuestras civilizaciones occidentales, las cuales están enfermas, sufren una enfermedad específica que no reside en las mentes de las personas, sino más bien en el funcionamiento de esas civilizaciones. Cuando una civilización se consagra al bienestar y produce todo lo que se precisa para este (frigoríficos, supermercados, residencias secundarias...), todo eso produce malestar, es decir, sobreconsumos de psicotrópicos, estrés y angustia. Nuestra civilización padece esa patología. Además, nuestra civilización occidental ha dado rienda suelta a grandes *feed-backs* positivos, como ya hemos dicho, a fuerzas desencadenadas e incontroladas. Se trata del desencadenamiento de la ciencia, la técnica y la economía. Si lo dejamos hacer, llevará nuestro mundo a la muerte. Esa patología de crisis de civilización debe ser tratada mediante una política de civilización. A escala mundial, no se trata de una política de civilización, sino de una política de *la* civilización. Implica abandonar la idea de desarrollo, cuyo núcleo es puramente técnico y económico, que olvida todo lo que es humano y ético a la par que, por el contrario, favorece todo lo que es anti-ético. El desarrollo desolidariza, desresponsabiliza, destruye las solidaridades comunitarias, conlleva pérdida de responsabilidad y proliferación de egocentrismo. Hay que cambiar de vía. La noción de desarrollo implica su opuesto, el subdesarrollo. La idea de subdesarrollo resulta degradante: implica que los subdesarrollados carecen de todo, que viven sumidos en la superstición, cuando, muy al contrario, tienen culturas, sabiduría, saberes y habilidades. La política de la civilización respetaría las culturas, intentaría realizar una simbiosis entre las sabidurías provenientes de diferentes partes del mundo (pienso especialmente en el pensamiento chino), difundiría lo que hay de positivo en la civilización occidental (derechos humanos, derechos de la mujer, libertades individuales, instituciones democráticas).

Una revolución científica

Pagès: Está también el desarrollo científico.

Morin: A condición de que sea repensado. La revolución científica en curso es la revolución de la complejidad. La técnica misma puede convertirse en algo liberador y dejar de ser ya un instrumento para esclavizar a los humanos (algo que hasta ahora ha sido). No podemos negar la ciencia y la tecnología, pero hay que cambiar de vía. Me sitúo en esa perspectiva. La primera acción posible es la reforma del pensamiento. Poseemos un sistema de pensamiento fragmentado, parcelado, que nos impide pensar los problemas fundamentales de manera global e integral. Si continuamos por esa vía, vamos hacia una

catástrofe. Por el contrario, me parece que nos encontramos en los preliminares de un nuevo comienzo histórico (cuando hace veinte o treinta años se creía en los planteamientos del fin de la historia).

Pagès: Una reforma del pensamiento, de la reflexión, que favorezca la conexión de perspectivas científicas diferentes y las articulaciones entre disciplinas científicas, entre problemáticas y entre diferentes niveles de fenómenos... Todo eso es la complejidad.

Morin: Un último punto: el amor en todas sus formas es la base de las fuerzas positivas de la humanidad y, por tanto, de la supresión de la violencia. En verdad, el doctor *Love* es el gran médico para todos los males de la humanidad.

Pagès: Eso plantea un problema: ¿cómo enseñar el amor?

Morin: Solo puede enseñarse mediante el amor, por supuesto.

Poseer lo que nos posee

Pagès: Quiero hacer un comentario, una reflexión, sobre la necesaria circularidad entre racionalidad y afectividad, entre *sapiens* y *demens*, que mencionastes al comienzo de nuestra entrevista. Eso conecta con una reflexión que hago como clínico, en la que también me apoyó en Fornari. Fornari dice que, en esa necesaria mutación humanizadora de la humanidad, es necesario que los hombres afronten de manera plena y completa tanto su locura arcaica y regresiva como su violencia residual; locura y violencia que depositan en –por así decirlo– “los cubos de basura institucionales” que constituye el Estado. Las instituciones no son solo un cubo de basura, pero algo de eso tienen. Fornari también dice: tratemos a la sociedad como el psicoanalista trata a un enfermo psicótico. Como la psicosis es prácticamente incurable, la única forma que el psicoanalista tiene de tratar a un psicótico es la de entrar en su propia parte psicótica y en su propia locura. Eso significaría que reconocemos nuestra colaboración con la locura de la humanidad y que el hecho de reconocerla constituiría el punto de partida de todo cambio. Además, lo anterior coincide con la reflexión de los psicoanalistas y de la mayoría de los psicoterapeutas, que conceden una relevancia esencial a la relación afectiva recíproca entre terapeuta y paciente, a la transferencia y la contratransferencia, según su jerga. Al terapeuta, entrar en la reacción afectiva que le provoca el paciente, en su contratransferencia afectiva inconsciente, que tiene una parte irracional y loca, puede permitirle comprender la locura o la neurosis del paciente. No basta con tener buenos sentimientos, ni con interpretar y comprender lo que está sucediendo; es necesario que las reacciones afectivas del terapeuta, sin ser suprimidas, sean esclarecidas y transmutadas mediante la reflexión. Eso evoca claramente la relación circular entre afectividad y racionalidad de la que hablastes. De ello pueden resultar comportamientos muy diferentes hacia los pacientes; en última instancia, dependerá de lo que el paciente me haga y de mi capacidad para entrar en lo que despierta en mí.

Dicho esto, ¿qué significa con respecto a la relación que mantenemos con la sociedad? Se trata de algo que tenemos que descubrir. Nuestras pasiones políticas, ¿cómo controlarlas? (no se trata de suprimirlas, ni siquiera de dominarlas) ¿De qué manera nos movilizamos o no nos movilizamos? El modo de hacerlo será diferente para cada uno. Para mí, esas preguntas han pasado a ser muy importantes. Constato que no soy indiferente al sufrimiento ni a la violencia que hay en el mundo. Me pregunto: ¿qué puedo hacer yo, un ser tan insignificante, para afrontar eso? ¿Qué podemos hacer nosotros, los intelectuales franceses? Una de las cosas que podemos hacer es intentar comprender y dialogar entre investigadores, como lo hacemos hoy en este libro [*La violence politique*], para captar un poco mejor la complejidad de los fenómenos, comenzar a disponer de instrumentos de comprensión un poco mejores y de un método para construirlos. También dialogar con los ciudadanos. Que yo sea francés y europeo tiene su importancia. Descubro que no soy indiferente a la política de Francia, ni a la política de Europa, ni a la del resto del mundo; me siento ahora plenamente concernido.

Morin: Para resumir tu primera idea, ¿podemos decir que es una locura querer eliminar la locura?

Pagès: ¡Totalmente!

Morin: En cuanto al segundo punto, el de la relación entre locura y reflexión, hablé de ello en un libro sobre las ideas [*Las ideas*, vol. 4 de *El método*, Seuil, 1991]. Secretamos ideas, secretamos dioses. Esas ideas, una vez implantadas en una comunidad, adquieren una realidad y un poder que pueden controlarnos; implantadas en nuestras mentes, constituyen nuestras ideologías. La relación con los

dioses, al igual que con la ideología, está muy clara: obedecemos a los dioses que, sin embargo, hemos creado, los adoramos y les suplicamos. Del mismo modo, las ideas nos controlan, nos dominan; estamos poseídos por las ideas. Se trata, de nuevo, de una patología. Desde el momento en que estamos poseídos por una idea, el remedio consiste en ser conscientes de esa posesión y en mantener una relación convivencial con nuestras ideas, para limitar su fuerza. No podemos prescindir de las ideas, y, en determinado sentido, es necesario estar poseídos por las ideas. Tomemos la idea de libertad. En modo alguno es reprehensible estar poseído por la idea de libertad (ni por la de igualdad). Pero la cuestión es saberlo y mantener un diálogo consciente con nuestras ideas, aunque padezcamos su influencia de manera totalmente inconsciente. Al estar poseídos, nuestra lucidez consistirá en tratar de poseer lo que nos posee, o incluso en recordar que nos comportamos también como seres alucinados para actuar con un conocimiento justo.

Pagès: Gracias, Edgar, me ha resultado una entrevista muy interesante.

Notas

1. La presente entrevista (“Une anthroposociogénèse de la violence politique”) se publicó como capítulo 12 (págs. 183-209) del libro *La violence politique. Pour une clinique de la complexité* (ERES, Toulouse, 2003), coordinado por Max Pagès. Agradecemos a Edgar Morin su autorización para traducirla al español y publicarla en *Gazeta de Antropología*. [N. del T.]

2. En el sentido de acuerdo o arreglo (avenencia, conciliación) en el que las partes implicadas se hacen concesiones mutuas. [N. del T.]

3. Como Morin especificó en *L’humanité de l’humanité. L’identité humaine* (pág. 282), no utiliza el término *esprit* en su acepción de alma inmaterial, sino en el sentido de “*mens, mind, mente*”; con él se refiere a “la emergencia mental nacida de las interacciones entre el cerebro humano y la cultura”. En francés, el término *esprit* tiene, entre otras, las siguientes acepciones (según el diccionario *Petit Robert*): realidad pensante y aptitud intelectual; principio de la vida psíquica, tanto afectiva como intelectual, de cada individuo; conjunto de actitudes, ideas y sentimientos que orientan la acción. El diccionario de la Real Academia Española define “mente”, en su acepción de carácter psicológico, como “conjunto de actividades y procesos psíquicos conscientes e inconscientes, especialmente de carácter cognitivo”. [N. del T.]

4. En concreto en el cap. 6, “La supportable réalité”, págs. 133-144. Varios temas abordados por Edgar Morin en esta entrevista los ha desarrollado en ese libro: *El método 5: La humanidad de la humanidad. La identidad humana* (Cátedra, Madrid, 2003; ed. orig., Seuil, París, 2001). [N. del T.]

5. Charles Rojzman, “La peste émotionnelle”, cap. 7, págs. 113-127; André Sirota, “Israël-Palestine, l’impossible séparation”, cap. 9, págs. 137-152. [N. del T.]

6. He optado por traducir los términos *bouclage* y *débouclage*, que aparecen en el original francés, respectivamente por *retroacción* y *retroacción negativa*, descartando así el recurso a la creación de neologismos (*buclage, desbuclage*). La lengua francesa dispone, además del sustantivo *boucle*, del verbo *boucler* y del término *bouclage*. El diccionario de la RAE incluye el sustantivo “bucle”, pero no el verbo “buclar” ni el término “buclage”. Morin y Pagès utilizan esos términos franceses en su sentido cibernético. Los diccionarios de la lengua francesa establecen el término *rétroaction* (*feedback* en inglés) como sinónimo en primer grado de *boucle* (rizo, bucle) y de *bouclage* (dar forma de bucle, acción de producir un bucle, un rizo). (Por su parte, *boucler* es dar forma de bucle; tomar o tener forma de bucle). En la cibernética se habla de bucle o de retroacción para referirse a la acción (incidencia, influencia o repercusión) que, en una serie de relaciones de causa-efecto, un efecto (un resultado, una consecuencia, la salida de un sistema) ejerce sobre la causa (la entrada o el estado inicial del sistema), ocasionando así determinadas modificaciones (transformaciones) en esta. [N. del T.]

7. “Le conflit israélo-palestinien et l’instabilité du monde”, págs. 129-136. [N. del T.]

8. Franco Fornari (1921-1985); médico, neuropsiquiatra y psicoanalista italiano. *Psicoanálisis de la guerra* (traducida al castellano en 1972 por la editorial Siglo XXI) es una de sus obras. [N. del T.]

9. Véase “La double nature du phénomène révolutionnaire”, cap. 2, págs. 29-46, de *La violence politique*.
[N. del T.]

Gazeta de Antropología

