

EL PROBLEMA DE LA MUERTE COMO DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA (SEGÚN EL PENSAMIENTO DE EDGAR MORIN)

RESUMEN

Este trabajo es un ensayo sobre el problema de la muerte como dimensión antropológica, sólo y exclusivamente según el pensamiento de Edgar Morin. En este sentido, se parte de una opción de antropología de la complejidad, que se realiza desde la fenomenología existencial. Por tanto, no se trata de buscar a través del razonamiento lógico y empirista la «esencia» oculta del hombre que le convertiría en un «ser especial», «elegido» del universo. Por el contrario, la antropología de la complejidad propuesta por Morin es un acercamiento al hombre en la plenitud de su realidad biológica y planetaria, tanto en sus dimensiones subjetivas y sociales como planetarias. De hecho, entre esas dimensiones de una antropología de la complejidad sobresale el problema de la muerte, como el hecho que produce el crecimiento de la consciencia del homo sapiens en dos direcciones fundamentales: conciencia realista de su ser mortal y conciencia imaginaria de la inmortalidad.

Palabras Clave: Antropología, Muerte, Fantasma, Imaginación

ENSAYO

Autor:
Prof. Gerardo Barbera*
barberag@uc.edu.ve
Departamento de Filosofía
Facultad de Ciencias
de la Educación
Universidad de Carabobo
Valencia - Edo. Carabobo
Venezuela

*Profesor del Departamento de Filosofía, de la Facultad de Ciencias de la Educación, de la Universidad de Carabobo. Licenciado en Educación mención Filosofía (UCAB), Especialista en Educación Superior (UC), Magíster en Desarrollo Curricular (UC), Cursa el doctorado en Ciencias Sociales mención Cultura (UC). Obras publicadas: «Ética, locura y muerte», «Ética, locura y muerte (segunda parte)», «Reflexiones elementales en torno a la ética», «En torno al conocimiento»

THE PROBLEM OF DEATH AS AN ANTHROPOLOGICAL DIMENSION (ACCORDING TO EDGAR MORIN' S VIEW)

ABSTRACT

This article is an essay about the problem of death as an anthropological dimension, only and exclusively under Edgar Morin's perspective. In this sense, the starting point is the anthropological option of complexity which is accomplished from the existential phenomenology. Thus, it does not deal with the search, through the logical and empirical reasoning, of that hidden essence of man which would turn him into a «special being», the chosen one of the universe. On the contrary, the anthropology of complexity proposed by Morin is an approach to man in the fullness of his biological and planetary reality, as in his subjective and social dimensions, as in his planetary extent. In Fact, among these dimensions of an anthropology of complexity the problem of death stands out as the fact that produces the homo sapiens emergence of consciousness in two fundamental directions: realistic consciousness of his mortal being, imaginary consciousness of immortality .

Key Words: Anthropology, Death, Phantom, Imagination

INTRODUCCIÓN

Realizar un escrito, por muy breve que se pretenda, sobre el pensamiento de Edgar Morin no es una tarea sencilla. Lo complicado del pensamiento de Morin se encuentra, precisamente, en lo inaprensible del mismo bajo el imperio de una mentalidad lógica, positivista y analítica; y sin duda, este modo «moderno» de abordar los textos de Morin, se convierte en la primera tentación y el primer obstáculo, dado que en el mejor de los casos, sólo se obtendría una visión reducida y «moderna» del pensamiento de la complejidad

De igual modo se puede afirmar, que la subjetividad, la existencia, la historia de vida, la formación académica del lector, son elementos que a veces no permiten abrir la puerta correcta hacia el pensamiento de la complejidad. Generalmente, suele ocurrir, que el lector recibe con agrado lo que a él le gusta, aquellos elementos teóricos con los cuales, de antemano, se encuentra de acuerdo; pero, instintivamente, o por razones de conciencia ideológica, o por diferencias de cualquier índole, rechaza los elementos del pensamiento complejo propuesto por Morin, con los cuales no comulga, y así, su comprensión

del paradigma de la complejidad, no sería más que la reafirmación de una postura ideológica que de antemano tendría cada lector. La episteme propia de cada lector, puede ser muy válida, pero sería, sin duda, un elemento que pudiese producir una visión viciada del paradigma del pensamiento complejo.

Además, existen otros factores de orden técnico y pragmático que dificultan la reflexión sobre el pensamiento complejo, como puede ser la cantidad de libros y de obras escritas por Morin de las que dispone el lector, la cantidad de escritos de diferentes autores sobre el naciente paradigma de la complejidad de la que se dispone. Yo no estoy exento de ninguna de las dificultades antes mencionadas, ni de las subjetivas, ni de las pragmáticas, entendiendo que se trata de un autor que comenzó a escribir y publicar en el año 1946: «El año cero de Alemania», y que escribió el «Método VI, La Ética», en el 2004, y que en ese lapso ha escrito más de cuarenta libros, sin contar la publicación de cientos de artículos y ensayos en múltiples revistas especializadas.

Por otra parte, confieso que mi reflexión es un esfuerzo por presentar racionalmente y dentro de un esquema entendible desde el discurso lógico, lo que he comprendido, hasta ahora, sobre el pensamiento de Morin. No he asimilado el paradigma de la complejidad en mi modo de pensar o reflexionar, sigo siendo un racional analítico hijo de la Modernidad.

En este sentido, lo que pretendo es ser sincero, no justificar cualquier superficialidad. Repito, mi intención es dejar claro que esta reflexión es un primer acercamiento al paradigma de la complejidad, y no el resumen de una tesis doctoral. De hecho, comenzar a reflexionar sobre el tema de la muerte en la obra de Morin, puede que tenga sentido didáctico, «empezar por lo más cercano», o tal vez, sentido cronológico, en cuanto entender el desarrollo que ha tenido el pensamiento de Morin. Pero, si hablamos del Morin del 2006, tendríamos que iniciar con un capítulo referido a lo que se entiende por pensamiento complejo, a modo de introducción, luego por la ontología, antropología, ética y sociología.

De hecho, en este ensayo se trata de un acercamiento al «primer Morin», o si se prefiere, a la lectura de las primeras obras de Morin. Por tanto, no pretendo realizar un resumen de la Introducción y los cuatro capítulos del libro «El Hombre y la Muerte», sino presentar mi reflexión personal sobre esta obra, y sus temas centrales, y complementar la reflexión con lo aportado en otras lecturas del «primer Morin», como puede ser «El Cine o el Hombre Imaginario», o con elementos de otras lecturas del «segundo Morin», o el «Morin del Método», o de cualquier lectura de las obras «más populares o popularizadas» de Morin, como: «Introducción al pensamiento complejo», «Los siete saberes necesarios para la educación del futuro», «El paradigma perdido», etc.

En este ensayo se hace mención de dos temas centrales del «primer» Morin: La Antropología y la Muerte, pero no como dos temas distintos, sino como una reflexión única sobre el hombre y la muerte, ni siquiera como dos caras de una misma moneda, o dos dimensiones que comportan aspectos distintos de una misma realidad, sino como la única posibilidad de reflexión antropológica.

Así lo entiende Morin (2003): «Es en la muerte en donde se encuentra la mayor ruptura entre la mente humana y el mundo biológico. Es en la muerte en donde se encuentran, chocan, se unen, la mente, la consciencia, la racionalidad, el mito» (p. 51). En fin, la muerte es el problema humano por excelencia, el verdadero nudo gordiano a despejar en la reflexión antropológica sincera y realista, pero no solamente con la finalidad llorona y negativa de muchos autores que terminan en un nihilismo filosófico o narrativo, convirtiendo la vida en un absurdo, o reduciéndola a un sentimiento pesimista y determinista, o como se ha propuesto por algunos autores en el área social y política, como fundamento de la anarquía y el des-compromiso. Por el contrario, la antropología de Morin es una invitación extraordinariamente cuesta arriba de encontrar sentido al compromiso de ser persona social pertenecientes a la especie humana, que conviven y comparten un mismo planeta como hogar.

Por último, no voy a escribir un juicio sobre el pensamiento de Morin, mi intención es presentar una reflexión personal sobre lo que creo sean las propuestas de Morin en cuanto al tema de la Muerte. Por lo tanto, no es mi pensamiento, no quiero explicar lo que yo sé o sepa del tema, ni siquiera lo que a mí me pueda parecer en cuanto «estoy de acuerdo», o «no estoy de acuerdo». Es simplemente una breve exposición de la fenomenología de la muerte, según el pensamiento de Edgar Morin.

1. Rasgos de una biografía

El tema de la relación real entre la vida de un autor y su obra puede ser objeto de investigación de una tesis doctoral, y esto con sobrada razón en el caso de Edgar Morin, sin caer en la ridiculez de llegar a pensar que nunca mamaba de la teta derecha materna, dada su precoz inclinación a las ideologías de izquierda y su rechazo a las ideologías de derecha.

Sin embargo, resulta interesante presentar algunos elementos de la vida de Edgar Morin, en cuanto que su vida ha sido una aventura existencial e intelectual, en la que él mismo ha hurgado varias veces tratando de encontrar esos aleas existenciales, que le han encaminado a entender y a entretejer sus propuestas en torno al paradigma emergente de la complejidad ; pienso que él

mismo exagera en dar relevancia a algunos detalles de su vida como fuente de sus ideas, algo así como pensar que él presenta un paradigma de complejidad, de encuentro de ideas, que a todos les parecía opuestas y contradictorias, simplemente porque el adolescente Morin le gustaba las novelas de aventura y la lectura de los clásicos, como lo da a entender en su biografía: «Mis Demonios»(1994).

Pero, si su tema central, en por lo menos sus primeras obras, es la muerte, por qué no profundizar más en la experiencia traumática de la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, ya que sin duda vio morir a muchos compatriotas, amigos y desconocidos bajo las armas alemanas, pero ¿Morin mató a alguna persona? ¿Sabe lo que es quitar una vida mirando los ojos de la víctima?...sería interesante encontrar respuesta a este asunto del «Hombre y la muerte». Sin embargo, la experiencia de la Segunda Guerra Mundial suele contarla como si se hubiese tratado de un hecho social, histórico, que apenas le rozó en su intimidad. De hecho, su primera obra «El año cero de Alemania», se refiere a la reconstrucción y el nacimiento de una nueva Alemania. Lo que trato de decir es que en las llamadas biografías no siempre son fiables, menos, completas, la vida concreta de los autores, así como la nuestra está llena de olvidos, sucesos aleatorios, cuestiones que nunca supimos. De hecho, la mayoría de los acontecimientos que «marcaron» nuestras vidas descansan activamente en el inconsciente. Sin duda, siempre existe una relación, pero repito, no es tan determinista ni absoluta, como algunas veces se pretende.

Morin nace en París en 1921. Su infancia se desarrolla en un ambiente semi-campesino bajo la custodia de sus padres, hasta que ocurre la muerte de su madre, que se convirtió en su primer encuentro existencial con la realidad de la muerte, «Mi madre muerta es yo mismo, mi amor mimético que sobrevive hasta la muerte, mi yo alienado en ella, pero también su ser alienada en mí, el sedimento inolvidable de su existencia en mi alma» (1951: 177), el tema de la muerte de su madre lo marca para siempre, pero su experiencia existencial de ese hecho lo ha guardado en secreto en su intimidad, dejando escapar, por descuido, algunos brotes de dolor.

Cuando apenas tiene veinte años de edad, obtiene lo que podría llamarse la licenciatura en Historia y Derecho, pero, al igual que la mayoría de los jóvenes franceses, tuvo que abandonar sus estudios formales tras la invasión nazi de Francia. Durante la Segunda Guerra Mundial se suma a la resistencia, pero desde la opción comunista, partido en el cual es formado intelectualmente, y al que pertenecerá hasta el principio de la década de los cincuenta. Durante esta época se dedicó a la «resistencia francesa», en donde obtuvo hasta un grado de oficial y el cargo de líder de una célula o sector de la lucha.

Sin embargo, al terminar la guerra, se sumó como voluntario al ejército de ocupación en la Alemania derrotada, y es ahí donde descubre el poder destructivo del fanatismo ideológico, al ver el grado de destrucción al que había sido reducida la nación más culta y civilizada de Europa y, si se quiere, del mundo. Desde luego, es desde esta experiencia de guerra el verdadero cuestionamiento de la realidad del ser humano. La guerra produce en Morin la experiencia de fatalidad, que inspira una fuerte crítica a los pilares de la sociedad industrial capitalista, y el hombre ciudadano de esta sociedad que parece regocijarse en la muerte. Decir guerra, Europa, sociedad, hombre, humanidad, historia, le pareció un mismo discurso, del cual nunca se ha separado, ya sea desde la Ontología (Método I), hasta la Ética (Método VI).

Por último, a partir del año 1951 su vida da un giro que lo lleva a la producción intelectual y a la creación constante y permanente de libros y textos, entre los cuales se mencionan los siguientes:

- El año cero de Alemania 1946
- El Hombre y la muerte 1951
- El Cine o el hombre imaginario 1956
- Autocrítica 1959
- El Paradigma perdido 1973
- El Método I 1977
- El Método II 1980
- El Método III 1986
- El Método IV 1991
- El Método V 2001
- El Método VI 2004

2. La fenomenología de la muerte

*

Este punto sobre la fenomenología de la muerte, propuesta por Morin, se analizará desde una opción fenomenológica existencial. La antropología sobre la muerte, presentada por Morin no es un ejercicio de agilidad lógica en busca de la «esencia» de la naturaleza humana, algo parecido a la propuesta del «animal racional» de los griegos, que fundamentó la antropología de la barbarie, en donde las culturas no «racionales» fueron destruidas y obligadas a asumir la racionalidad de la cultura griega. En el «animal racional» de la cultura occidental, se presenta al hombre como compuesto de una animalidad que le hace semejante a los demás animales, y una esencia que le da lo humano; es

decir, lo racional lo define como individuo abstraído y apartado del resto de los seres de este planeta.

Por el contrario, en el proceso fenomenológico moriano, el hombre es abarcado desde su complejidad, y no como una mónada solitaria. Ya en la obra *El hombre y la muerte*, se plantea una nueva forma de hacer antropología: «La antropología es la ciencia del fenómeno humano. A diferencia de las ciencias que estudian los fenómenos dividiéndolos en partes inteligibles por sí solas, la antropología considera la historia, la psicología, la sociología, la economía, etc., no como partes independientes sino como componentes o dimensiones de un fenómeno global» (1999: 10). De hecho, se parte de la visión de una antropología global o preferiblemente, de la complejidad, el hombre es en sí complejidad; por tanto, la antropología se hace desde el paradigma de la complejidad.

En definitiva, Morin no trata de realizar un ejercicio de especulación y destreza de conocimientos lógicos, para encontrar la esencia o naturaleza oculta del hombre, con la cual poder definir al hombre como un ser especial, distinto y alejado del mundo natural, hecho que ha sido siempre el horizonte y el sueño (¿alucinación, alienación?), de las filosofías y sistemas de pensamientos «humanistas».

En consecuencia, Morin (2000), en su texto *El paradigma perdido* advierte acerca de esta necesidad religiosa y existencial del pensamiento humanista, ya sea filosófico o científico de separar al hombre del resto de la humanidad: «Así pues, el mito humanista del hombre sobrenatural es reconstituido en el propio seno de la antropología y la oposición naturaleza/cultura ha tomado la forma de paradigma, es decir, de modelo conceptual que dirige todo su pensamiento» (P.21) Cuando la antropología se realiza desde una epistemología analítica, empirista y lógica, el resultado tiende a ser un conjunto de ejercicios tautológicos sobre el alma, la conciencia, el espíritu, la razón, la cultura, el lenguaje, la inteligencia, el tamaño del cerebro, el número de neuronas, la imaginación, la capacidad de mentir, la creatividad, o cualquier otra «esencia» que haga al hombre distinto de los demás seres planetarios. Existe, en el fondo, una necesidad (o necedad) existencial de concebirse distinto a la animalidad. El homo sapiens no se acepta animal, no quiere morir como un animal.

Así, pues, en la fenomenología sobre la muerte, Morin no busca reducir al ser humano a una dimensión del hombre, no se trata de definir al hombre como «animal mortal», ni siquiera como «homo sapiens consciente de su mortalidad», en el sentido de que la muerte como hecho, o la consciencia que el hombre tiene sobre la muerte le hacen, en esencia, distinto en naturaleza al resto de los seres; por el contrario, la muerte es un fenómeno, que hace al

hombre común en destino y naturaleza a los seres vivos, y al resto de los seres inorgánicos, sistemas planetarios y sistemas subatómicos; la muerte hace al hombre un ser planetario y universal.

Morin (1995) en *Mis Demonios* advierte desde sus fundamentos ontológicos, que el hecho de la muerte es universal, es parte de la dialéctica vida-muerte del ser en sí del universo:

Nuestro universo es catastrófico desde el principio. Desde la formidable deflagración que lo hizo nacer, está dominado por las fuerzas de dislocaciones, desintegraciones, colisiones, explosiones, destrucción. Se constituyó en y por el genocidio de la anti-materia por la materia, y su terrorífica aventura prosigue entre devastaciones, carnicerías e inauditas dilapidaciones. El final es implacable. Todo morirá. (p. 287)

No se trata de una experiencia únicamente humana, ni especialmente humana, ni diferente en los humanos, es una ley universal. Sin embargo, la muerte es una dimensión de la complejidad humana que ha tenido y tiene mucho que ver con el modo de ser del homo sapiens. La consciencia realista de la muerte sitúa al hombre existencialmente en el universo, es desde esta y por esta consciencia de la muerte que el hombre es como es, e interpreta el sentido de la vida y del universo como lo ha hecho y lo hace a lo largo de la historia, ya sea la concepción individual, ya sea la concepción social, histórica y cultural. La muerte está ahí, presente, en diálogo permanente y transformador de la historia, de la consciencia y de la cultura del hombre y de la sociedad.

* *

La muerte se convierte en un problema antropológico fundamental, Gevaert (1986), lo presenta como el tema central de la reflexión de la antropología filosófica: «Entre todas las experiencias negativas de fracaso y de límite ocupa un lugar central la situación-límite de la muerte. Todas las antropologías, en su intento de aclarar el misterio del hombre, se ven por consiguiente obligadas a una confrontación explícita con la problemática de la muerte» (p. 295) Especialmente por ser un hecho cercano y lejano a la vez. De hecho, algunas veces la muerte parece mi problema; pero igual puede parecer simplemente un problema más de la vida, y hasta puede ser considerado como el problema de otros; pero, sin embargo, su presencia no se aparta de la mente, parece una enfermedad, una especie de obsesión demoníaca, una maldición que revuelve un sin fin de sentimientos extraños y muy variables: dolor, tristeza, horror, compasión, indignación. Y aunque parezca extraño, en algunos casos, alegría; sobre todo, cuando muere el enemigo.

Por otra parte, la muerte logra el milagro de convertir a cada persona, comunidad, grupo, familia, de cualquier nivel cultural, o de cualquier clase

económica, o de cualquier raza, en «pequeños filósofos». Y la cosa no es para menos, la muerte, esa experiencia cotidiana, esa consciencia de saber que soy el próximo en la lista, ese horror de saber que moriré, no puede pasar desapercibida, como si se tratase de algo pasajero.

Tengo, tenemos, consciencia real de la existencia objetiva de la muerte subjetiva. A todos nos toca morir, y lo sabemos, y nos causa horror, no es un hecho indiferente que se pueda superar con ejercicios de relajación o de concentración mental. Sabemos, intuimos, que la muerte es la desaparición del propio yo, y sólo el hecho de saber que ya no seremos, que vamos a morir, nos produce horror existencial, miedo, parálisis. Al respecto Morin (1999), manifiesta el siguiente comentario:

El horror a la muerte es, pues, la emoción, el sentimiento o la conciencia de la pérdida de la propia individualidad. Emoción, sacudida de dolor, de terror, o de horror. Sentimiento por una ruptura, un mal, un desastre, es decir, sentimiento traumático. Conciencia, en fin, de un vacío de una nada, que aparece allí donde antes había estado la plenitud individual, es decir, conciencia traumática. (p. 31)

La muerte recorre las calles de los barrios marginales, la sala de los hospitales marginales. La muerte penetra con la droga en la sangre o en el pulmón de esos dos muchachos, que en plena adolescencia se saben «malandros», ahí está la muerte, acechando, esperando sigilosamente la presencia de su víctima, probablemente un hombre desprevenido, o un estudiante que sueña con un futuro mejor.

La muerte se convierte en un problema político cuando es fruto espontáneo de la violencia que produce las injusticias sociales que brotan en la marginalidad, o la vida de los marginados, Morin (2002) advierte en su libro, *Introducción a una política del hombre*, sobre esta dimensión política y no sólo biológica del hecho de la muerte:

Al convertirse en mundial, la política no sólo se ha ampliado a horizontes planetarios: se ha dejado invadir por los problemas primeros, fundamentales, de la vida y la muerte de la especie humana. La irrupción del Tercer Mundo en la escena mundial ha hecho que el hambre, los alimentos, la salud o la natalidad surjan como problemas clave de la política mundial. En el otro extremo de la política mundial, en el polo del desarrollo técnico, el armamento termonuclear plantea el problema de la vida o la muerte de la especie, y esta alternativa de vida o muerte plantea al modo político el hasta ahora problema filosófico del hombre. (p. 17)

No se trata de entender el fenómeno de la muerte como un ente en sí, una monada fantasmal, o un algo con vida propia. La muerte es un hecho, la forma en que ocurre es el tema político, es la razón de la justicia, es la razón de fortalecer las políticas a favor de la vida. La muerte no sabe de justicia, no tiene sentimientos, no juzga, no hay inocentes, no hay culpables, solamente hombres y mujeres, niños y niñas, ancianos, ancianas, elige a cualquiera de nosotros, en el lugar y en el momento en que ocurre. La muerte carece de formación ética o moral.

La muerte no es fácilmente explicable como hecho personal. Sí, es cierto que puede explicarse y justificarse como condición de ser mortales, o desde el punto de vista ontológico y metafísico al estilo de Leibniz; pero, ¿por qué a mí, y ahora?, ¿por qué esos niños-malandros están a punto de enviar a la nada a ese hombre desprevenido, que simplemente va a trabajar como cualquier lunes, de cualquier semana, como cualquier obrero de esta ciudad? La muerte se vive como un vacío, o en palabras de Morin, un viaje a la nada, al hueco negro: «La muerte humana comporta una consciencia de la muerte como agujero negro donde se aniquila al individuo» (2003: 51). Y de eso se trata, de la aniquilación fulminante y total de ese joven padre de familia, que encontró la muerte a las seis de la mañana de un lunes anónimo; y todo, por un par de zapatos.

Sin duda, la muerte es casi siempre inesperada, absurda, inexplicable. O tal vez, explicable, con sentido, y al mismo tiempo inexplicable y sin sentido. Así, la muerte de este obrero, la muerte de Juan, es un hecho explicable, un simple homicidio al inicio de cualquier semana, un cadáver más que levantar, un suceso producto de la «mala política» del gobierno de turno; un caso policiaco fácil de resolver; un crimen, que a veces calificamos de animalidad, sin embargo, lo cruel del asunto es que en nuestra historia cultural y en la cotidianidad, el asesinato es humano, profundamente humano, y lo que puede ser peor, tal vez sea la «esencia» del homo sapiens; o como lo expresa el mismo Morin (1999), un caso más de la violencia «natural» del ser humano:

Que el crimen sea fruto de la cólera, de la furia, de la locura si se quiere, como cuando los legionarios furiosos penetran en Corinto o en Numancia; que, por el contrario, obedezca a una decisión fría como cuando el emperador bizantino ordena la ejecución de sus prisioneros búlgaros; que el crimen sea a la vez lúcido y loco como cuando Nerón quiere ver perecer a los cristianos bajo la garras de las fieras; que sea en fin la industria clave del universo hitleriano, todo esto nos revela saña, odio, sadismo, desprecio, o voluptuosidad criminal, es decir, una realidad propiamente humana. (p. 69)

La muerte es un hecho, que aunque pueda ser explicado como un acontecimiento inevitable, como la suerte que a todos nos espera. Aunque sea fruto del crimen como actividad propiamente humana, será siempre una realidad compleja por excelencia, precisamente por su naturaleza existencial. La muerte se convierte en problema simplemente porque toca al hombre en su profundidad existencial; es decir, se trata de la muerte de un ser humano. No es que la muerte nos hace humanos, ni siquiera el hecho de la conciencia realista o la consciencia mítica de la muerte nos hace humanos, es la muerte en sí misma la que despierta y cuestiona la consciencia del hombre, como el acto final de un ser humano, porque quien muere es un ser humano.

Y el hecho de que la muerte de un ser humano complique la consciencia de la vida y de la realidad, nos hace especialmente humanos. Es decir, la muerte es esencialmente un problema existencial, que cuestiona el sentido de la vida. No es, precisamente, en primer lugar una problemática «ontológica», «metafísica». De ser así, solamente una cuestión ontológica, bastaría con recordar a toda la familia de Juan (madre, padre, esposa, hijos, hermanos, amigos) que la muerte es una ley material y universal, y que por lo tanto, es lo más común que puede ocurrir por el mero hecho de ser seres materiales y finitos en el espacio y en el tiempo. Me gustaría ver a un filósofo o a un científico consolando a los familiares de Juan con semejantes argumentos. Más allá de cualquier teoría antropológica, la muerte duele.

En este sentido, Morin (1999), presenta el dolor ante la muerte cuando se trata solamente de un ser querido, cercano, íntimo: «El dolor provocado por una muerte no existe más que cuando la individualidad del muerto estaba presente y reconocida: cuanto más próximo, íntimo, familiar, amado, o respetado, es decir «único» era el muerto, más violento es el dolor: (p. 31). Y es precisamente, la muerte del ser querido la que produce la conciencia realista y objetiva de la muerte, que cada uno llevamos atrapada en las células más íntimas de nuestra consciencia, y que desde allí nos moldean.

Ahora bien, ¿en qué sentido se puede hacer una «fenomenología de la muerte»? ¿desde dónde?, ¿desde Juan?, ¿desde el sentimiento de sus familiares?, ¿cómo un investigador social?, ¿desde la historia de vida de los asesinos?, ¿de lo que ocurre alrededor del cadáver, velorio, entierro, novenario? No es sencillo, dado que la fenomenología es hermenéutica, en el sentido de que el escritor se entromete en los hechos, los interpreta, los vive, se cuestiona con ellos, y los describe. Por otra parte, el hecho de la muerte de Juan lo trasciende, no es fruto de su imaginación, no es solamente una realidad psicológica, es un dato real, que está más allá de su propia consciencia íntima.

De ahí, que más allá de la fenomenología íntima y exageradamente subjetivista de Husserl y otros, se propone una fenomenología compleja, en donde se integren todos los aspectos subjetivos y objetivos que se dan en el proceso del conocimiento, porque el conocimiento es en sí relación entre lo subjetivo y lo objetivo, no puede haber reduccionismo, así lo plantea Morin (2003) en su obra *Introducción al pensamiento complejo*, refiriéndose a la relación objeto-sujeto:

Si bien esos términos disyuntivos/repulsivos se anulan mutuamente, son, al mismo tiempo, inseparables. La parte de la realidad oculta por el objeto lleva nuevamente hacia el sujeto, la parte de la realidad oculta por el sujeto, lleva nuevamente hacia el objeto. Aún más: no hay objeto si no es con respecto a un sujeto (que observa, aísla, define, piensa), y no hay sujeto si no es con respecto a un ambiente objetivo. (p. 66)

Yo pienso que el tema epistemológico, entendido como teoría del conocimiento humano en todas sus dimensiones, y no solamente el científico, es la inquietud y la propuesta central de la obra de Morin, se trata de un modo distinto de conocer desde la complejidad una realidad que es complejidad en sí misma, de manera especial el hecho de la muerte.

La fenomenología compleja no descarta ningún punto de vista, ni ninguna dimensión que aporte. Es una fenomenología que acepta la subjetividad y la objetividad como fuentes del conocimiento y no cae en la tentación de establecer «preferencias» epistemológicas ni reduccionismo. No se trata de una simple suma, sino de ampliar el campo de conocimiento desde un paradigma de la complejidad que trascienda, pero que incluya el paradigma analítico, empirista y lógico de la modernidad. La fenomenología de Morin coloca al sujeto en su complejidad, en una realidad compleja a la que pertenece. El sujeto moriano no es una mónada, ni un alma asomada al mundo a través de los ojos. El sujeto se entiende en su auto-referencia situada en un universo complejo del que forma parte.

No sé si alguno de ustedes ha tenido la experiencia de visitar y observar una morgue. Se trata de un lugar extraordinariamente frío y solitario. Ahí, en la morgue, la fenomenología de la muerte, se transforma en la fenomenología de un cadáver anónimo, con la misma estructura morfológica de cualquier mamífero. En ese lugar, la muerte es un cuerpo, un objeto que carece de significado existencial para los sujetos que lo van a preparar, a estudiar, a descuartizar. Nada de esto importa al médico de turno, ni al policía. Ese cuerpo carece de importancia para todos los empleados de la morgue, es sólo un pedazo de carne que hay que revisar. Tal vez, para estos empleados de la morgue, la conciencia sobre la muerte es realmente objetiva, el muerto es

solamente un pedazo de carne que se descompone, y que realmente le cuestiona muy poco existencialmente.

Sin duda, la consciencia de la muerte que experimentan los empleados de la morgue resulta altamente interesante, por el desprecio existencial de la llamada «humanidad» del cadáver. Simplemente, para ellos no es más que un despojo, algo inservible, que está demás, algo que fastidia y «da trabajo», algo que estorba y que rompe con la tranquilidad laboral. Definitivamente, se trata de una consciencia sin dolor y sin rencor frente al cadáver, se trata, si se quiere, de una consciencia natural de la muerte.

Desde esta perspectiva, se llega a vivir la muerte del otro, como realmente del otro, por lo tanto, de un acontecimiento que no me toca. Pero aun esta consciencia natural puede transformarse en consciencia existencial, sobre todo, cuando el cadáver que llega a la morgue es el de un ser querido, y entre más querido e íntimo sea el cadáver, deja de ser un cadáver, para convertirse, en el más neutro de los casos, en «el cuerpo de Juan», y en el caso más común en «ya trajeron a Juan», y en el caso más íntimo «¡Por qué, Dios mío, por qué!». La consciencia «más natural», la del empleado de la morgue, se transforma en conciencia existencial, cuando la muerte toca la puerta de la intimidad.

De hecho, cuando el cadáver adquiere nombre propio, se hace mi semejante, y aparece otra consciencia fenoménica sobre la muerte que compromete más al individuo, que la posibilidad de una consciencia natural o neutra frente al cadáver. Se trata de enfrentarse a la realidad más íntima del ser humano: «su mortalidad». Y frente al cadáver que tiene nombre, la consciencia se hace compleja, y aparece el horror, el miedo. La necesidad de salir de ese horror nos hace en un primer momento autoreferentes, individuos, consciencia personal. En definitiva nos apreciamos como un «Yo» que desaparece, y eso produce el horror.

Dicho en palabras de Morin (1999): «Este horror engloba realidades heterogéneas en apariencia: el dolor de los funerales, el terror a la descomposición del cadáver, la obsesión por la muerte. Pero el dolor, terror, obsesión tienen un denominador común: la pérdida de la individualidad» (p. 30). Y cuando la consciencia se enfrenta a la muerte, solamente existe un recorrido hacia la supervivencia del homo sapiens: «La inmortalidad».

* * *

El tema de la inmortalidad se presenta en el pensamiento de Morin como necesidad antropológica de trascendencia de la muerte; es decir, como negación de la muerte. Y como «síntesis» de la dialéctica entre la muerte y la

inmortalidad surge el fantasma, el doble, la sombra, «el otro-yo». En el fondo, se trata de una lucha por detener, o reducir a la simple «apariencia física» la descomposición del cadáver del ser íntimo, de negarse a tener como destino final el ser comido por los gusanos. Morin (1972), expresa esta necesidad del hombre primitivo de superar este destino horrible: «El primitivo es literalmente doblado a lo largo de su vida, para ser finalmente dejado en el mismo lugar, cadáver, harapo, en el momento de la muerte. Una vez destruida la carne y acabada la descomposición, el doble se libera definitivamente para convertirse en espectro, ghost, espíritu» (p: 35). La negación a morir como un animal es la fuente de la conciencia mítica, mágica y religiosa del homo sapiens.

Se aclara, que no se trata de cómo yo, o cualquier lector adquirió la conciencia de la inmortalidad, o de religiosidad, o de ser espiritual. No es pues, un análisis psicológico de nuestros miedos. No es un estudio de la conciencia mítica actual, en el sentido de conocer la forma en que el hombre moderno enfrenta la dialéctica muerte-inmortalidad. Lo más seguro, es que los elementos esenciales que poseemos en cuanto a la problemática planteada, frente al problema de la muerte, sean en nosotros, frutos de la transmisión cultural, a través de las instituciones sociales: familia, escuela, iglesia, grupos, etc.

Es decir, mi conciencia religiosa no surgió sólo y exclusivamente por miedo a la muerte, sino por transmisión cultural. Pero de lo que trata Morin es de plantear el modo en que la especie homo sapiens fue enfrentando el problema de la muerte, y mostrar cómo esa conciencia produjo una complicadísima red de realidades noológicas, las cuales a la vez que han sido producidas por el hombre y la sociedad, se revierten en productoras de la conciencia personal y de la cultural social de cada pueblo y de cada época, pero desde una perspectiva antropológica: «Si se quiere salir de la machaconería de la muerte, del ardiente suspiro que espera la revelación religiosa, del manual de serena sabiduría, del patetismo, de la meditación metafísica en la que se exaltan los bienes trascendentales, si se quiere salir del mito, de la falsa evidencia como del falso misterio, es preciso cooperar a la muerte» (1972:24). En el fondo, Morin admite y asume las consecuencias de saber que nuestra realidad es terrícola y nuestro ser corporal, y punto final.

Sin embargo, «no es que la gente bruta creía que la Tierra era redonda», sino que pensar así era lo más lógico y evidente para la época. Del mismo modo, lo natural (no lo que «debería ser natural») es que el hombre tema a la muerte, que tiemble de terror solamente de pensar que le llegará la hora de morir; y no es para menos que el homo sapiens sintiera horror a la descomposición del cadáver y a la desaparición y destrucción de la individualidad; repito, no es para menos.

La vida del homo sapiens cavernícola tuvo que haberse desarrollado en un ambiente de lucha por la supervivencia, en un ciclo evidente y constante de vida y muerte. De lucha, en el sentido estricto del término contra las demás especies del planeta, y contra otros grupos de su propia especie. Sin contar con el hecho muy probable, de que el homo sapiens haya sacado del planeta a su antecesor el hombre de Neandertal. En este sentido, resulta interesante la reflexión que Darnton (1998), en su novela *Neandertal* coloca en palabras de sus personajes:

La primera vez que estuvimos en la caverna, cuando escapábamos de esas criaturas, lo vimos pintado en una de las paredes. Representaba una batalla, o mejor dicho, una serie de batallas entre dos enemigos implacables. En un bando estaba el Homo sapiens, nosotros. En el otro, el Homo neanderthalensis. En algún momento, ambos bandos se reunieron para celebrar una conferencia de paz. Arrojaron las armas a un lado, pero por el camino, el Homo sapiens cavó trampas para sorprender a los neandertales, y funcionaron. Son los vencedores, aunque no en un combate justo. Ganaron la batalla gracias a la astucia. Probablemente hubo una tanda de batallas interminables. Tal vez se prolongaron a lo largo de muchos años, décadas, quizá incluso siglos. Pero el resultado era normalmente el mismo: ganaba el Homo sapiens, gracia a su capacidad de engañar. Nada más y nada menos (p. 413)

La vida del homo sapiens era muerte. Y su consciencia surgió modelada por la muerte. Y por una muerte que se experimentaba como la parálisis total, como la destrucción total, como la desaparición total, como lo más terrible. Por tanto, aprendió a superar lo inevitable a través de la ilusión, de la mentira, aprendió a mentirse, y aprendió a mentir. Sintió la necesidad de imaginar, y eso le hizo superior como especie.

La muerte no podía ser aceptada sin más. El homo sapiens no era estúpido, sabía que si la muerte era el destino, la vida perdía su sentido. Era como construir una casa sabiendo que irremediablemente iba a ser arrasada por un huracán, ¿para qué esforzarse? No se trata de la pregunta metafísica por el sentido de la vida, sino la pregunta por el sentido de luchar contra la muerte. Una pregunta que solamente podría surgir de un ser distinto, del primer ser que cuestiona la realidad, y el sentido de la muerte, del primer ser que se niega a morir, y comienza a imaginar una solución, o un conjunto de soluciones soñadas, imaginadas. Morin, en el *Método V*, describe la consciencia de la muerte como la fuente del homo sapiens religioso y espiritual:

Es la consciencia realista de la muerte lo que suscita el mito: provoca semejante horror que se niega, se desvía y se supera en mitos en los que el individuo bien sea sobrevive como espectro o doble, bien sea renace como humano o animal. El rechazo de la muerte alimenta los mitos arcaicos de la supervivencia y del renacimiento, y después las concepciones históricas de la resurrección (religión de salvación) La formidable brecha que abre, en el interior de sí misma, la conciencia de la muerte ha hecho surgir las más grandiosas mitologías que la ocultan, pero sin hacerlas desaparecer. (p. 52)

Ahora bien, es distinto especular sobre la muerte, hablar, hacer comentarios sobre la muerte, que verla cara a cara todos los días como parte esencial del sobrevivir. No solamente la muerte como un acto de un solo instante. No se trata solamente de ver al amigo, al compañero, al guerrero, al hijo, morir en batalla, o morir enfermo. No es solamente la cuestión de ver cómo el otro deja de respirar para siempre, sino de tener que sentir, de mirar, de contemplar el proceso de descomposición del cadáver, o de los cadáveres en el fondo de la cueva.

No es una idea de la muerte, no es una problemática abstracta lo que cuestiona al homo sapiens, es la presencia del cadáver en la misma cueva donde duermen los vivos, es ver a los gusanos descomponer al cuerpo del valiente guerrero, de la misma forma como se comen el cuerpo de cualquier animal. Es el hecho de tener que convivir con el hedor putrefacto de los cadáveres de los suyos, el saber que él también será arrojado a ese rincón de la cueva para que se lo coman los gusanos, saber que él también emanará ese putrefacto olor lo que le produce terror y le cuestiona. No es la idea de la muerte lo que le aterra, sino la muerte misma.

Por lo tanto, la necesidad de superar la propia muerte se hace una cuestión de existencia, que parte desde lo biológico. El hombre superará la muerte no como fenómeno evitable, como hecho real, sino desde lo irreal, dando a su imaginación el poder de creación, un poder que nace desde las células mismas del ser; es decir, la misma imaginación que procura trascender la muerte con la invención de un doble, tiene raíces biológicas, y al respecto, Morin (1999) afirma que el origen de la capacidad de hacer surgir el doble a través de la imaginación, tiene un trasfondo meramente material y biológico:

El doble, por su parte, corresponde de forma extremadamente precisa al modo fundamental y universal de la reproducción. «Cuando un cromosoma, un centrosoma o un gránulo ciliar se multiplica, no se divide sino que construye una réplica igual a sí mismo. No se trata de una división sino de la fabricación de un doble. Este fenómeno ha

recibido el nombre de duplicación. Como se verá, el doble (que fabrica quasi-automáticamente la experiencia del reflejo, del espejo, de la sombra, el doble, producto espontáneo de la conciencia de sí) es un mito universal (p. 14)

Desde el mismo punto de partida de la reflexión sobre la aparición del «doble» y de la «inmortalidad» como consecuencia de la necesidad que el hombre tiene de superar el miedo a la muerte, el horror a la descomposición del cadáver y el terror a la aniquilación de la individualidad, Morin deja claro que ni siquiera la imaginación, que es la facultad de la conciencia que utiliza el hombre para «superar» el problema de la muerte, tiene raíces extrañas a lo material, o mejor, a lo biológico. No es por lo tanto, la imaginación un «don divino», o algún «soplo de vida».

En fin, el homo sapiens se siente solo en el planeta, rodeado de oscuridad y de muerte, y de una muerte a la mano, a la vista, cotidiana. El homo sapiens sabe que pronto le llegará su turno y siente miedo. Sin embargo, no conforme con su suerte, busca elementos de vida, y descubre que así como las cosas mueren, también se reproducen. Y en cuanto al problema de la individualidad, él mismo ha tenido la experiencia de superar los límites de la corporeidad: ha soñado que vuela por las nubes, que cae al vacío y despierta vivo, sin un rasguño. Y si su cuerpo no puede volar, ni soportar una caída de esa naturaleza, como la de aquella noche cuando soñaba que caía a un vacío sin fondo; entonces, se trataba de su ser no carnal, de su doble, que tenía que ser parecido a su sombra y al aire que puede volar. Así pues, combinando elementos de la vida, con la experiencia de la muerte, la imaginación del homo sapiens se acrecentó y formó su realidad noológica, o en palabras de Morin (1999) al referirse a la aparición de las realidades noológicas, como consecuencia del ser biológico del hombre:

En efecto, los dos mitos fundamentales, muerte-renacimiento y «doble», son transmutaciones, proyecciones fantasmagóricas y noológicas de las estructuras de reproducción, es decir de las dos formas como la vida sobrevive y renace: la duplicación y la fecundación. La muerte-renacimiento es, en efecto, una vaga metáfora del ciclo biológico vegetal, pero que expresa ya no la analogía sino la «ley» del ciclo animal señalado por la muerte de los individuos y el renacimiento permanentemente de la especie (p. 13)

En efecto, la visión, la concepción, y en algunos casos, hasta la vivencia de la realidad inmortal, fantasmal, aunque es producto de la capacidad de imaginación del homo sapiens, no es surgida de la nada. Todo fantasma, todo doble, todo espíritu, está hecho a semejanza del hombre. Así mismo, todo

cielo, paraíso, mundo astral, infierno, está configurado a semejanza de la sociedad que lo produce. En definitiva, la superación de la muerte, a través de lo imaginario, solamente pretende continuar la vida «mundana», que es la única que se conoce, y que es la única que se puede extrañar.

En este sentido, Morin (1999) reconoce que: «La muerte es, pues, a primera vista, una especie de vida que prolonga, de una forma u otra, la vida individual. Efectivamente, la muerte, en los vocabularios más arcaicos, aun no existe como concepto: se habla de ella como un sueño, de un viaje, de un nacimiento, de una entrada en la residencia de los antepasados, y con frecuencia de todos ellos a la vez» (p. 24) En el fondo, la muerte prueba la existencia de un ser, que más allá de ser pensante, de producir pensamientos, ideas, conocimientos, es a la vez capaz de cuestionarse desde la conciencia real, y superar lo insuperable, lo sabido insuperable, en una realidad imaginaria. El homo sapiens es el único ser con la capacidad de construir un sueño, que al final pudiese terminar en pesadilla.

* * * *

Cuando el homo sapiens logra superar el problema de la muerte, trata de construir una realidad inmortal, no hay término medio. La muerte sólo se puede superar con la inmortalidad. Nada importa la naturaleza de esta inmortalidad, real o ficticia, lo importante para el homo sapiens es que esta inmortalidad es fruto de sus entrañas, toda inmortalidad es antropomorfa, así de sencillo. Y lo que en el fondo ha construido el hombre con su imaginación es el mundo de los muertos. De hecho, los muertos, los seres queridos y odiados que han muerto, realmente no lo están. Siempre de un modo, o de otro, se encuentran con vida, con la vida que también me espera a mí. Sólo con la afirmación de la existencia real de los muertos, se puede pretender la supervivencia de la propia individualidad, y esta supervivencia se convertirá en el sentido de la existencia individual y social.

Por tanto, la sociedad del homo sapiens tendrá dos dimensiones: los vivos y los muertos que viven. Dos dimensiones de una misma realidad: nosotros. La realidad del universo siempre es una: la material. Sin embargo, la realidad humana es material y noológica, cuya existencia se reduce a la conciencia individual y cultural del homo sapiens. De pronto, la realidad dejó de ser solamente el ambiente positivo que se ve, que se escucha, que se come, en donde se vive, y en donde se muere. Resultó ser, además, la casa de los espíritus.

La tragedia de la muerte se rodeó de muertos, y nació el reino de las sombras, o el reino de las luces. Morin (1999) afirma al respecto, que a la obsesión por la muerte, le siguió la obsesión de la presencia cotidiana y casi

palpable de los muertos: «Igualmente podría achacarse a esta presencia obsesiva de la muerte, la presencia obsesiva de los muertos. Los espíritus (es decir los muertos) están, en efecto, presentes en la vida cotidiana, dirigiendo la fortuna, la casa, la guerra, la cosecha, la lluvia, etc.» (p.28) Y lo más sorprendente es que la evolución del reino de los muertos, condiciona la evolución del reino de los vivos. En otras palabras, el «cuento del coco», evolucionó en religión, y toda visión religiosa presenta el estado ideal de hombre y de sociedad como «la meta final», la superación de la muerte en una vida celestial, o en una condena eterna.

Muertos y vivos fueron evolucionando en una relación dialéctica y condicionante. Los vivos se parecen a sus muertos, y viceversa. Son tal para cual. Y siempre existe una relación entre ambos mundos, ya sea la relación espontánea y personal, ya sea la relación que evoluciona en religión y que se manifiesta a través de ritos muy específicos y sagrados. De hecho, del mismo modo como la familia se constituye en la «célula de la sociedad», en la referencia social por excelencia, así mismo, la experiencia con el mundo de los muertos se inicia en el ámbito familiar. Morin (1999) afirma, «...la vida de ultratumba de los ghost (espectros) tiene como punto de apoyo la casa familiar de los vivos» (p.152). Por tanto, los muertos tienen las mismas dimensiones de vida que los vivos, son igualmente seres individuales, familiares y sociales.

Así, pues, a la misma estructura individual y compleja del ser humano, corresponde a una estructura idéntica en su complejidad a la realidad de los muertos, quienes en palabras de Morin (2001) son las proyecciones perfectas de la realidad humana: «Tenemos que articular la noosfera en el mundo antroposocial según un complejo trinitario: psicoesfera, sociosfera, noosfera» (p. 125). Es decir, a las realidades noológicas, (mundo producido por la mente humana), en especial, el mundo espiritual, le corresponde a cada espíritu una individualidad psicológica, una tarea, o rol específico en su reino espiritual, y vivir en un universo particularmente espiritual. Y todo esto es reflejo de un hombre bio-psíquico-social, que proyecta un mundo imaginario racional e irracional, consciente e inconsciente.

En lo esencial, la consciencia real de la muerte, que desde el sentimiento de horror, permite el desarrollo de la capacidad de imaginación en el homo sapiens, surge el mundo de los fantasmas, el reino de los cielos, el paraíso. Según Morin, todo lo anterior es producto de la mente humana, todo este mundo de la noosfera lo produce el temor y la imaginación del hombre. En definitiva, el mundo natural no se origina del mundo celestial, ni somos hijos de los dioses, es todo lo contrario, como lo afirma Morin (2001) «Toda sociedad humana engendra su noosfera, esfera de las cosas, esfera de las cosas de la mente, saberes, creencias, mitos, leyendas, ideas, en la que los seres nacidos de la

mente, genios, dioses, ideas/fuerzas, han tomado vida a partir de la creencia y de la fe» (p. 50) De pronto, lo que era miedo, lo que era imaginación se convirtió en «Fe». Y así como el nacimiento de las primeras sociedades complicó las relaciones entre los hombres, la fe originó la religión y su estructura social del mundo de los muertos.

Es decir, en la medida en que se complicó la estructura social de los vivos, igualmente, se fue transformando el reino de los cielos. Y el motivo era lógico: si los vivos, los miembros de la sociedad no eran iguales, por necesidad, estos mismos vivos continuaban siendo diferentes después de la muerte. Así, pues, quien en vida era jefe, su doble, su fantasma, su espíritu, seguía siendo jefe. De hecho, si en vida eras un esclavo, después de la muerte seguía siendo el mismo esclavo, que serviría a los mismos jefes a quienes servías en vida. Y muchas veces, los jefes, brujos, faraones, príncipes, fueron sepultados con sus sirvientes.

Ahora bien, lo que comenzó siendo una mentira, fruto de una imaginación desesperada, se convirtió con la evolución de la vida social en religión y luego en ideología para justificar el estado de injusticia terrenal. En otras palabras, lo que no tiene existencia ontológica, en cuanto realidad en sí, sino como mera fantasía, se transformó en la razón de ser de cuanto existe; de pronto, los espíritus comenzaron a gobernar el mundo, a dirigir las voluntades de todos los seres humanos; en el fondo, desde que los espíritus se hicieron fuertes, y tal vez, más fuertes que los hombres de carne y hueso, la humanidad vive una hipnosis colectiva.

En palabras de Morin (2003), estamos dominados por los dioses: «Los dioses, los mitos, las ideas se autotrascienden a partir de la formidable energía psíquica que sacan de nuestros deseos y nuestros temores. Entonces pueden disponer de nuestras vidas o incitarnos al asesinato. No son sólo los humanos quienes se hacen la guerra por la mediación de dioses y religiones, son también dioses y religiones los que se hacen la guerra por mediación de los humanos». (p. 50)

La fenomenología de la muerte es la condición previa, la puerta de entrada, que en el pensamiento antropológico propuesto por Morin, nos permite acercarnos al mundo complejo de la magia, del rito, de las religiones, del fetichismo epistemológico, del fetichismo ideológico, como consecuencia de esa realidad noosférica que ha producido la imaginación del homo sapiens.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Darnton, J. (1998) *Neandertal* Bogotá, Colombia: Planeta
- Gevaert, J. (1986) *El problema del hombre*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme
- Morin, E. (1972) *El cine o el hombre imaginario*. Barcelona, España: Seix Barral
- Morin, E. (1995) *Mis Demonios*. Barcelona, España: Cairos.
- Morin, E. (1999) *El Hombre y la muerte*. Barcelona, España: Cairos
- Morin, E. (2000) *El Paradigma perdido*. Barcelona, España: Cairos
- Morin, E. (2001) *El Método IV (Las ideas)* Madrid, España: Cátedra
- Morin, E. (2002) *Introducción a una política del hombre*. Barcelona, España: Gedisa
- Morin, E. (2003) *El Método V (La Humanidad de la humanidad)* Madrid, España: Cátedra
- Morin, E. (2003) *Introducción al pensamiento complejo* Barcelona, España: Gedisa.