



UNIVERSIDAD de la REPÚBLICA

Facultad de Psicología

Trabajo Final

Docente tutor: Luis Giménez.

**LA CONCIENCIA DE LA MORTALIDAD Y SU
IMPACTO EN LA VIDA DEL SER HUMANO
A PARTIR DEL “*EL HOMBRE Y LA MUERTE*”
DE EDGAR MORIN**

Mirza, Andrés. C.I. 2.804.843-4

RESUMEN

En el desarrollo propuesto se toman como eje las ideas planteadas por Edgard Morin en su libro “El hombre y la muerte” (1974) y se analiza el impacto que tiene el fenómeno de la muerte en el hombre. Siguiendo el desarrollo propuesto por el autor abordamos aspectos individuales y colectivos que surgen en relación a la afectación que vive el hombre a partir de la conciencia de su mortalidad.

En el análisis se introducen también las perspectivas de otros autores, algunos de ellos para ampliar las proposiciones de Morin y otros para visibilizar posiciones divergentes. De esta forma se procura lograr una comprensión y problematización más amplia de la temática.

Por otra parte, a partir de las ideas que se van desarrollando en el trabajo, introducimos también el análisis de situaciones puntuales tanto de carácter individual (por ejemplo el suicidio) como de carácter colectivo (como ser la guerra). Se posibilita así la comprensión del impacto de esta temática en la vida concreta y cotidiana del hombre, y por lo tanto también la importancia en el quehacer de los psicólogos.

INTRODUCCIÓN

En el proceso de la formación de la licenciatura en Psicología en distintos cursos nos encontramos con textos de Edgar Morin en referencia al pensamiento complejo. Al realizar una revisión bibliográfica quizás podemos observar que la obra de este autor es mucho más amplia, abarcando temáticas muy variadas.

A partir de esta constatación, en el presente trabajo nos proponemos profundizar en las ideas y conceptualización desarrolladas por Morin en torno a la muerte y sus implicaciones para el ser

humano, en especial aquellas que expresan y se relacionan con aspectos psicológicos. A partir de dichas ideas introduciremos también otras miradas considerando otros autores, tanto para marcar coincidencias como discrepancias en las ideas que se van desplegando particularmente en el libro *El hombre y la muerte*, de Morin.

La temática de la muerte, a nuestro entender, reviste una importancia central y estratégica para nuestro desarrollo como profesionales de la psicología, tanto desde un punto de vista teórico como práctico. Uno de los fundamentos de esta afirmación es muy evidente: como seres humanos tenemos garantizada nuestra cita con la muerte, y en este sentido la influencia que pueda tener esta realidad en nuestra vida debe ser analizada en profundidad. En este sentido Alizade (1996) señala que “*Morir es un acontecimiento cierto futuro que incide manifiesta o subrepticamente en los aconteceres del presente*” (p.33). Por otra parte Frankl (2008) señala la importancia de la muerte en relación al sentido de la vida dado que “*el carácter único de cada hombre y el hecho de que toda vida se viva una sola vez es constitutivo en cuanto al sentido de la existencia.*” (p. 113). Si el hombre fuera inmortal la significación de la vida cotidiana, así como de las experiencias particulares que surgen en la vida serían muy distintas. Este planteo se relaciona con las ideas desarrolladas por Heidegger (1927) en “*Ser y tiempo*”, donde señala que “El “fin” de estar-en-el-mundo es la muerte. Este fin, perteneciente al poder-ser, es decir, a la existencia, limita y determina la integridad...” (p. 231) Pensando en la significación de la mortalidad en la vida del hombre, Frankl (2008) señala:

Si el hombre fuese inmortal, podría con razón demorar cada uno de sus actos hasta el infinito, no tendría el menor interés en realizarlos precisamente ahora (...) En cambio, viviendo como vivimos en presencia de la muerte como el límite infranqueable de nuestro futuro y la inexorable limitación de todas nuestras posibilidades, nos vemos obligados a aprovechar el tiempo de vida limitado de que disponemos (...)
Por tanto, la finitud, la temporalidad, no sólo es una característica esencial de la vida humana, sino que es, además, un factor constitutivo del sentido mismo de la vida.
(p.103)

La preocupación por morir, o indirectamente por los peligros que implican la mayoría de las acciones que están fuera del marco de lo que consideramos “rutinario”, e incluso algunas que están también dentro de este marco, muchas veces condicionan y limitan nuestras acciones. Decidir escalar una montaña, saltar en paracaídas, interceder ante una situación violenta en la calle o simplemente aceptar un trabajo que implica trabajar en alturas, todas estas decisiones estarán atravesadas por el riesgo de muerte implicado, que en algunos casos llevará a evitar la conducta y en otros será justamente parte del estímulo para desarrollarlas, por la “adrenalina” que implica estar en riesgo. A su vez, la delimitación de cual son las situaciones que implican “riesgo” varía de una persona a otra, lo que implica que el territorio atravesado por este temor en algunas personas puede extenderse a situaciones cotidianas que normalmente no son vistas como peligrosas. En referencia al temor que sentimos por la muerte Freud señala que esto tiene *“una fuerte repercusión en nuestra vida. La vida se empobrece, pierde su interés. Nuestros lazos afectivos, la insoportable intensidad de nuestro dolor nos vuelven cobardes, hacen que prefiramos evitar los peligros que nos amenazan a nosotros y a los nuestros.”* (1991, párr. 6). Entender las raíces de este temor, los “mecanismos” que operan en y desde nosotros nos abre la posibilidad de de ser y estar en forma distinta en el mundo, o al menos lograr que algunos condicionamientos no tengan tanto peso en nuestras vidas.

En definitiva, pensar la muerte y su interrelación con la vida del ser humano es necesario tanto para una comprensión de la situación del hombre genéricamente, como para pensar la situación particular de cada individuo.

La elección de centrar esta exploración en la obra de Edgar Morin obedece a que en su trabajo hay un intento de conjugar distintas áreas del conocimiento, distintos saberes, buscando una mirada que integra múltiples perspectivas y a su vez despliega un análisis que se ramifica a diversas áreas de

la vida del ser humano, tanto desde una perspectiva individual como social. Es el texto central de Morin en referencia a esta temática, ya que posteriormente, si bien retoma el tema en ocasiones, lo hizo en forma puntual y refiriendo casi siempre a lo que propone en “El hombre y la muerte”. Seguir en el presente trabajo el recorrido de Morin nos permite abordar distintas temáticas de forma ordenada y interconectada. Más allá de las coincidencias o discrepancias que se puedan tener con el autor, seguir su línea de desarrollo nos parece una guía interesante para abordar esta temática.

OBJETIVOS GENERALES

Desplegar, y problematizar las principales ideas que Edgar Morin propone en torno a los procesos psicológicos y sociales que se presentan en el hombre a partir de la conciencia de la muerte. Procuraremos hacer foco en aquellos aspectos de carácter constitutivo del devenir en ser humano, a partir de los cuales se desarrollan múltiples derivaciones psicológicas y sociales, tanto en el trabajo de este autor como de otros, algunos de los cuales también atenderemos en este trabajo.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Señalar algunos sucesos de la vida de Morin que se vinculan con la temática, así como acontecimientos sociales que guardan relación con las ideas que expone en 1950 su obra “*El hombre y la muerte*”.
- Desarrollar las principales ideas que el autor propone en referencia al hombre en relación con la muerte, tomando como eje central las ideas planteadas en su libro “*El hombre y la Muerte*”.

- Explorar la visión de otros autores en referencia a la construcción teórica que Morin hace sobre la muerte.
- Incluir algunos puntos de vistas tanto complementarios de la mirada de Morin como divergentes desde el trabajo de otros autores.

LA RELACIÓN PERSONAL DE MORIN CON LA MUERTE

Antes de desarrollar las ideas que Edgar Morin propone en referencia a la muerte, nos parece importante realizar una breve presentación del autor, principalmente para poder señalar algunos acontecimientos de su vida que resultan significativos para contextualizar su desarrollo conceptual, ya que nos permitirán enmarcar con mayor adecuación algunos de los planteos que presenta en *“El hombre y la muerte”*.

Morin nace en París el 8 de julio de 1921, en una familia de origen judío sefaradí. Su padre, Vidal Nahum, había nacido en Salónica, Grecia y posteriormente se naturalizó ciudadano francés. Morin estudia Licenciatura en Historia y Derecho, estudios que se ven interrumpidos por la 2ª Guerra Mundial en 1942, cuando se une a la Resistencia para enfrentar a la invasión nazi de Francia.

La relación personal de Morin con la muerte inicia desde antes de su nacimiento: la madre de Morin, Luna Beressi, sufría de una seria lesión en el corazón que le prohibía tener hijos, aspecto no revelado a su padre; debido a ello, el embarazo evolucionó en condiciones dramáticas y, consecuentemente, el parto fue riesgoso, tanto para la madre como para el bebé. Cuenta Morin (1995) que nació muerto en un parto de nalgas, estrangulado por el cordón umbilical y que le debieron dejar media hora colgado de los pies para que reaccione. Y expresa *“fui rechazado antes de ser amado, asesinado antes de ser adorado”* para agregar más adelante en relación a su madre:

“Debía morir para que ella viviera, ella debía morir para que yo viviese. Mi madre, debía vivir de mi muerte y morir de mi vida, como yo debía vivir de su muerte y morir de su vida y ambos el uno y la otra nos salvamos de milagro” (p.51).

Por otra parte, Morin (1995), citando a Sean Kelly se une a la idea de que cuando nacemos se nos inicia en el mundo del sí-separado, una iniciación, que, aunque ocasionada por nuestro nacimiento, es la experiencia de la muerte en la conciencia original de la unidad orgásmica indiferenciada con la madre.

Morin (1995) plantea que él ha vivido entonces, más radicalmente que otros la experiencia dialéctica de la muerte-nacimiento, y la revivió a sus diez años cuando muere su madre, sobre lo cual relata:

Pero lo que aprendí, no de mi familia sino en mi familia, fue lo más importante de todo: aprendí, a la edad de 9 años, lo que es la muerte. La muerte había herido a mi madre en un vagón de ferrocarril de cercanías y me lo ocultaron diciéndome que se había ido a Vittel a hacer una cura... Detecté la muerte dos días después, el 28 de junio de 1931, en un par de zapatos negros coronados por unos pantalones negros y una chaqueta negra, coronado a su vez por el rostro de mi padre... Me invadió un Hiroshima interior. La muerte se instaló inmediatamente en mi ser como dolor, horror y secreto. (p.13)

Estas vivencias influyen en forma importante en Morin, generando un interés sobre el tema de la muerte desde una mirada muy amplia, que va desde lo biológico, lo antropológico, a lo mitológico, conjunción de áreas de conocimiento e interés que se ven reflejados en *El hombre y la muerte*.

Los autores que han profundizado en la obra de Morin identifican distintas etapas en el desarrollo de sus ideas, por lo que acontecimientos de su historia personal, sumada también a la influencia de avances científicos de su época, influyen en sus planteos. En este marco debemos ubicar a *El hombre y la muerte* dentro del primer período. De acuerdo al análisis de Gómez García

(1996) sobre el trabajo de Morin, diremos que la primera etapa se desarrolla en la década de los años 50, coincidiendo con su ingreso en 1950 como investigador en el *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS) lo cual posibilita sus primeras incursiones en el campo antropológico, recorrido que queda plasmado en “El hombre y la muerte”.

El propio Morin (1995) es quien plantea la relación entre la elaboración de este trabajo y su vida personal, al señalar que “*El hombre y la muerte fue mi modo de considerar el desafío que me lanzó la muerte llevándose a mi madre y, luego, a algunos de mis mejores amigos durante la resistencia.*” (p. 44).

Queda claro que el tema de la muerte se presentó con fuerza desde temprano en la vida de Morin, y luego siguió irrumpiendo en distintos sucesos familiares y sociales. Esto implica que junto con el estudio de otros autores, la investigación social y antropológica, hay un saber de experiencia vital que también nutre las ideas que veremos a continuación.

LA CONCIENCIA DE LA MUERTE COMO PUERTA A LA HUMANIDAD

Inicialmente nos proponemos comprender algunas de las diferencias fundamentales que señala Edgard Morin entre el ser humano y los demás animales, para luego ahondar en algunas de las consecuencias que tienen las mismas para el desarrollo de la humanidad.

En su obra “El hombre y la muerte” Morin (1974) comienza señalando que:

... la especie humana es la única para la que la muerte está presente durante toda su vida, la única que acompaña la muerte de un ritual funerario, la única que cree en la supervivencia o en la resurrección de los muertos. (P. 9).

Algunos animales muestran conductas llamativas frente a la muerte, como por ejemplo los elefantes que se “retiran” a un lugar determinado (cementerio de elefantes) para morir allí, sin

embargo este comportamiento no representa una conciencia individual de la muerte, ya que no se da en un individuo en forma singular sino que es un comportamiento de toda la especie, motivada desde sus instintos, por lo que, a diferencia de lo que sucede en el ser humano, en los animales “... *quien conoce a la muerte es la especie, no el individuo*” (p. 58).

Como veremos, esta diferencia frente a la muerte entre el hombre y los animales es fundamental, ya que es a partir de allí que se presenta uno de los *pasaportes* que permiten el advenimiento de la humanidad como tal. En este sentido Morin (1974) señala:

En las fronteras de la no man's land, donde se efectuó el paso de estado de “naturaleza” al estado de hombre, con el pasaporte de humanidad en regla, científico, racional, evidente, está el útil: homo faber. Las determinaciones y las edades de la humanidad son las de sus útiles.

Pero existe otro pasaporte sentimental, que no es objeto de ninguna metodología, de ninguna clasificación, de ninguna explicación, un pasaporte sin visado, pero que contiene una revelación conmovedora: la sepultura, es decir la inquietud por los muertos, o mejor, la inquietud por la muerte. (p. 21).

Es justamente aquí donde este autor centra su atención, no en develar los misterios de la muerte en sí misma, sino que la interrogante central en este inicio de recorrido es ¿Qué le sucede al hombre frente a la muerte y por qué? Según Morin la cuestión inicial entonces es profundizar en esta comprensión, la de las emociones, pensamientos, conductas del hombre frente a la muerte. Es allí donde centra su atención, en que ubica el misterio a ser develado, Luego de comprendidos los temores, motivaciones, creencias y demás reacciones del hombre frente a la muerte, recién entonces se propone el abordaje de la muerte como tal, ya desprovista de las construcciones que el hombre realiza en torno y sobre este acontecimiento vital.

Para ahondar ésta cuestión, un punto de partida a atender es la cuestión de cómo se presenta la muerte en la experiencia de un ser humano. A diferencia de otras experiencias que forman parte de la vida, la muerte acontece al final del recorrido vital de una persona, por lo que junto a este autor

diremos que la muerte no es conocida por la conciencia mediante una experiencia directa, es frente a la muerte del *otro* que el hombre toma conciencia de la muerte, al ver la descomposición de su cuerpo.

El ser humano se ve afectado ante la muerte, realidad que se le presenta ante la observación del cuerpo en descomposición, representación que alude a un ser humano próximo, que ahora se ha transformado en cadáver. En comparación con otras especies, esta percepción y/o representación es única de los seres humanos. A partir de este horror se dan dos movimientos dentro de la mente humana fundamentales para comprender su desarrollo desde tiempos remotos. Por un lado el hombre se reconoce mortal, pero al mismo tiempo se pretenderá inmortal. Según Morin (1974):

... la misma conciencia niega y reconoce la muerte: la niega como paso a la nada; la reconoce como acontecimiento. En efecto, dentro de estos primeros descubrimientos de la conciencia parece alojarse ya el germen de una contradicción. Pero esta contradicción no hubiera hecho que nos detuviéramos, si entre el descubrimiento de la muerte y la creencia en la inmortalidad, en el centro mismo de esta indivisión originaria, no existiera, originariamente también, una zona de inquietud y de horror. (p. 24-25).

A partir de las ideas de Morin, Barbera (2006) concluye que la muerte “*hace al hombre común en destino y naturaleza a los seres vivos*”, pero más específicamente, lo hace un ser “*planetario y universal*” (p. 212), complejizando y sobrepasando la definición biologicista de hombre como “animal mortal”, o de una más humanista como “homo sapiens consciente de su mortalidad”. En otras palabras, el factor que caracteriza al hombre no es la muerte en sí misma, ni siquiera su conciencia de ésta, el factor de humanización sería lo que sucede en el ser humano a partir de esta conciencia de muerte, es en estas reacciones frente a la conciencia de muerte que el animal humano encuentra uno de los impulsos que lo catapultan hacia la humanidad. Es a partir de este impulso que el individuo toma forma, saliéndose de la “conciencia de especie” para desarrollar

su conciencia de individuo. Pero al mismo tiempo también se desarrolla aquí la conciencia global de los otros, esos otros que nos imponen al morir la perspectiva de nuestra propia muerte. Y también, complementariamente, es gracias a la muerte que también se abre la puerta para que el ser humano salga del mundo de lo instintivo, en donde el universo todo es un telón de fondo invisible, para ingresar en un proceso de descubrimiento de todo cuanto nos rodea. Estas apreciaciones cobrarán mayor claridad cuando veamos los planteos de Morin en referencia a la *virtud* y al *cosmopolitismo*.

Debemos señalar aquí que muchos de los planteos que desarrollaremos desde Morin, ya estaban presentes en otros autores, en algunos casos con desarrollos más limitados, y en otros con desarrollos que introducen miradas y conceptualizaciones que no están presentes (o al menos tan desarrolladas) en Morin. Freud (1991) plantea:

Lo que desencadenó la investigación del hombre no fue el enigma intelectual ni tampoco todos los casos de muerte, sino que fue el conflicto de los sentimientos al producirse la muerte de seres queridos que también eran personas extrañas y odiadas. (...) El hombre primitivo no pudo seguir negando la muerte, ya que la había experimentado parcialmente por medio de su dolor, pero sin embargo no quiso reconocerla porque no pudo pensarse a sí mismo como muerto. Así se metió en compromisos, admitió la muerte pero negó que fuese la aniquilación de la vida como la había pensado para sus enemigos. Junto al cadáver de la persona querida inventó los espíritus, pensó en el desdoblamiento del individuo en un cuerpo y un alma, u originariamente en varias almas. Con la conmemoración de los difuntos se creó la idea de otras formas de existencia, para las que la muerte sólo era el comienzo, la idea de una continuación de la vida después de una muerte aparente. (párr. 15).

Siguiendo el planteo de Morin diremos que esta conciencia de la muerte en el ser humano, no se trata de la adquisición de un saber determinado, sino de una toma de conciencia individual, que surge del contacto con la realidad, es decir con la propia muerte. Pero, como ya vimos, no será una muerte vivida en primera persona, sino que surge frente a la muerte de un tercero. A su vez, se establece una clara diferenciación al respecto de quién es ese que muere y cómo me afecta. En este

sentido el hombre se ve afectado por la muerte de un ser que le resulta cercano, no sucediendo lo mismo cuando se trata de alguien distante afectivamente.

Esta misma apreciación es planteada y desarrollada, además por de Freud, por otros autores antes que Morin, como por ejemplo por el filósofo hindú Krishnamurti quien en 1950 señalaba que *“La muerte es, obviamente, algo que no conocemos; sólo podemos experimentarla indirectamente. Morir es terminarse, tanto física como psicológicamente.”* (1995, p. 36). Nos parece importante detenernos un instante aquí para constatar que el tema de la muerte no es abordado y pensado solamente desde una cultura occidental, sino que es problematizado por pensadores de diversas procedencias a lo largo de la historia.

En referencia a la cuestión de cómo experimenta la muerte el ser humano, y la concepción de que el hombre solo experimenta la muerte a través de un tercero que muere, hay autores que plantean una mirada un tanto diferente, o quizás debamos decir de mayor complejidad sobre este punto. No en el sentido de que la muerte sólo pueda ser experimentada indirectamente como tal, sino haciendo hincapié en las señales de “mortalidad” que directamente vamos experimentado. En este sentido Alizade (1996) profundiza en las *“marcas de ser mortal”* que se registran especialmente a nivel somático, aunque aclara que también se dan en otra dimensiones. Estas *marcas* pueden tener una presencia temporaria (como por ejemplo en una fractura o en una enfermedad pasajera) o instalarse de forma permanente (como en una amputación o en una disfunción crónica). A partir de estas marcas experimentamos una “antesala” de lo que sucederá con la pérdida total que representa la muerte. Ya sea frente a una pérdida temporal o en una permanente *“el individuo atraviesa una experiencia de ruptura con la imago de un cuerpo entero y sano, no importa cuán niño, joven o viejo sea. La vulnerabilidad corporal se manifiesta.”*(p. 37). El individuo accionará mecanismos

defensivos diversos, sin embargo la huella psíquica de esa experiencia queda allí, presente en forma conciente o inconciente. Esta experiencia directa de muerte parcial obliga también al sujeto a reacomodarse frente a esta realidad. *“Enfermedades, accidentes, imprevistos, disfunciones, envejecimiento anudan una trama de marcas que escriben sobre la carne un discurso difícil de asimilar.”* (p. 37).

Es interesante aquí detenernos un momento a pensar la relación entre estas *“marcas de ser mortal”* y nuestra cultura actual que pondera la imagen juvenil por sobre la vejez. Cirugías, tratamientos con cremas, con láser o con otros productos, masajes rejuvenecedores, dietas especiales, y un sinfín de estrategias se presentan hoy en día con un fin: no el de prolongar la vida, sino el de borrar o al menos retrasar aquellas *“marcas”* inequívocas que denuncian en nuestro cuerpo el paso del tiempo, y por lo tanto la proximidad creciente a la muerte. Más allá de la clara discrepancia entre las posturas que ven en la muerte el advenimiento de *la nada*, aquellas que esperan una suerte de continuidad de la conciencia o el *“espíritu”*, y otras que asumen a la muerte como un espacio de incertidumbre, es claro hay un espacio que no se presenta como incertidumbre, sino como certeza: nuestro cuerpo se lastima, enferma, falla, envejece... es también frente a esta perspectiva, y no sólo frente a la muerte del otro, que el hombre reacciona e intenta acomodarse, la mayoría de las veces, sin demasiada conciencia.

Retomemos por un momento el trabajo realizado por Freud para resaltar algunos conceptos que guardan estrecha relación con los planteos de Morin, como aparece señalado en algunos puntos en *“El hombre y la muerte”*. En una conferencia denominada *“Nosotros y la muerte”* Freud (1991) se pregunta sobre la postura del hombre frente a la muerte, ante lo cual señala:

En general, nos comportamos como si quisiéramos eliminar la muerte de la vida; en cierto modo queremos ignorarla como si no existiese; pensamos en ella como... «en la muerte». Esta tendencia no puede imponerse evidentemente sin alteraciones. No cabe

duda de que la muerte se nos manifiesta de manera ocasional. Entonces nos sentimos profundamente conmovidos y perturbados en nuestra seguridad como si fuera algo insólito. (...) Pero lo que más nos afecta es cuando le sobreviene la muerte a alguno de nuestros conocidos; cuando se trata de un hermano de B'nai B'rith, incluso celebramos una reunión fúnebre. Sin embargo, nadie podría deducir de nuestro comportamiento que reconocemos la muerte como una necesidad, que tenemos la firme convicción de que cada uno de nosotros deba una muerte a la naturaleza. Al contrario, cada vez encontramos una explicación que rebaja esta necesidad a la categoría de una casualidad... (párr. 3).

La muerte está condicionando la vida, y los muertos están también “presentes” en una u otra forma a lo largo de la historia en las diversas culturas. Desde el psicoanálisis se trabaja profundamente esta temática, haciendo foco a esta interacción entre los vivos y sus muertos, en este sentido Alizade (1996) señala:

La demarcación entre vida y muerte no es siempre demasiado precisa. Los que se van influyen sobre los que quedan y los que quedan dialogan imaginariamente con los que ya han partido. Se construyen territorios psíquicos intermedios donde vivos y muertos interactúan y se comunican. (p. 19).

Pero esta creencia en la inmortalidad presentada desde el Psicoanálisis tiene para Morin (1974) una diferencia con su planteo ya que “La “inmortalidad” a la que alude Freud no es la misma que la inmortalidad de las creencias sobre la vida futura, que, repitámoslo, implican el reconocimiento de la muerte. Se trata de una “amortalidad” anterior a este reconocimiento...” (p. 63).

Continuando con el desarrollo de Morin (1974) dijimos que hay una zona de perturbación entre la creencia en su inmortalidad y la conciencia de la muerte. Esta *zona de inquietud y horror* se puede visualizar en tres expresiones concretas: el momento del duelo con las distintas emociones que pueden surgir allí; el terror frente a la descomposición del cadáver y finalmente la obsesión por la muerte expresada en tabúes, rituales, prácticas y creencias vinculadas a la influencia de los muertos sobre los vivos; y también en las conductas generadas torno a evitar la propia muerte.

¿Pero cuál es la causa de este horror? ¿Por qué el horror frente al cuerpo que se descompone? ¿Por qué la preocupación y la inquietud por la muerte? El elemento en común que une estos componentes para Morin, es *la pérdida de la individualidad*. En este sentido señala:

La idea de la muerte propiamente dicha es una idea sin contenido, o, si se quiere, cuyo contenido es el vacío del infinito. Es la más vaga de las ideas vacías, pues, su contenido no es sino lo impensable, lo inexplorable, el “no sé que” cadavérico. La idea de la muerte es traumática por excelencia.

El complejo de la pérdida de la individualidad es pues un complejo traumático, que determina todas las perturbaciones que provoca la muerte, y al que en adelante llamaremos el traumatismo de la muerte. (1974, p. 32).

En una línea similar Freud (1991) señala que *“en el fondo no creemos en nuestra propia muerte. Lo cierto es que no la podemos imaginar...”* (párr. 4). No se refieren aquí al discurso conciente de una persona, es decir: nadie va a proclamar en voz alta “yo no voy a morir, nunca me sucederá”, es en las conductas o en el lenguaje donde podremos encontrar los indicios del contenido inconsciente, en donde está alojada la idea de la inmortalidad. Por ejemplo Freud (1991) ejemplifica esto señalando que cuando se le pide a una persona que imagine que sucederá en su muerte, la gente se imagina quiénes estarán en su velorio, quienes llevarán flores, pero siempre esto implica estar situado en una posición de observador, lo cual implica necesariamente una forma de continuidad. Dicho en otras palabras, la nada nos es inconcebible.

En referencia al horror que genera la muerte, hay algunas situaciones particulares donde este temor parece diluido, o al menos suspendido. Una situación particular que analiza Morin es la de los prisioneros judíos en los campos de concentración. Allí se señala como la presencia constante de la muerte y el destino mortal casi inevitable que en esas condiciones se presentaba frente a cada prisionero que ingresaba en ellos, llevaba a que el temor frente a la muerte se diluyera, o quedara

suspendido. Es interesante aquí establecer un puente con lo que la experiencia que relata y analiza Frankl (1991) en un campo de concentración, donde señala:

Ninguno de nosotros podía tener la seguridad de aspirar a encontrarse en el pequeño porcentaje de hombres que sobrevivirían a todas las selecciones. En la primera fase del shock, el prisionero de Auschwitz no temía la muerte. Pasados los primeros días, incluso las cámaras de gas perdían para él todo su horror; al fin y al cabo, le ahorraban el acto de suicidarse. (p. 17)

Antes de avanzar en el análisis y desarrollo de Morin, en este punto nos parece importante señalar otras perspectivas en relación a la afirmación que realiza el autor en referencia a la muerte como pérdida de la individualidad. Por ejemplo el Dr. Eduardo Rivero (2014) detalla los procesos biológicos vinculados a la muerte, en su desarrollo expone un proceso de transformaciones en el cuerpo que duran años, pero que además implican la superposición en determinadas etapas de células muertas y células vivas, por ejemplo los espermatozoides del cadáver que cuarenta horas después aún podrían ser capaces de fecundar un óvulo. Partiendo de la observación del cuerpo en descomposición se realizan algunas afirmaciones que marcan un camino divergente en referencia a Morin, o al menos lo posibilitan. Esto queda en evidencia cuando señala que “... *la muerte es un proceso, no un instante, y si bien no sabemos exactamente lo que le sucede a nuestra conciencia, nuestro cuerpo sigue la ley de la conservación de la materia: “La materia no se crea ni se destruye solo se transforma”.*” (párr. 23). Este autor establece una diferenciación entre el proceso que observamos en el cadáver y lo que puede suceder con la conciencia, además de que, frente a los mismos fenómenos de descomposición corporal, Morin hace referencia a la finitud, a la aniquilación, mientras que Rivero constata transformación y conservación.

Otro desarrollo divergente a partir de las mismas observaciones es el que realiza Krishnamurti (1995) al afirmar:

Nos atemoriza la muerte. No nos atemoriza algo que conocemos definida y positivamente. El miedo existe sólo en relación con lo que es incierto, con lo que podría dañarnos, con lo que genera inseguridad en nosotros. La muerte es incertidumbre; por eso nos causa temor... (p. 37).

Si bien se establece aquí un punto de divergencia importante, la intención del presente trabajo es comprender en mayor profundidad el planteo de Morin, ya que entendemos que (en la coincidencia o en la discrepancia) realiza observaciones y establece relaciones singulares, interesantes y, por qué no, reveladoras. Consideramos que profundizar en estas discrepancias ay nuestro entender es importante y seguramente enriquecedor en el proceso de intentar una comprensión más profunda sobre la temática. En el presente trabajo nos limitamos a señalar estas discrepancias y el desarrollo a partir de ellas.

SER INDIVIDUAL VS SER SOCIAL, EN BUSCA DE LA INMORTALIDAD.

Retornando a las ideas de Morin tenemos entonces una conjugación de tres elementos en la conciencia del hombre, íntimamente ligados, fundamentales para comprender el desarrollo que realiza este autor: por un lado el hombre tiene conciencia del acontecimiento muerte, la cual irrumpe frente a la muerte de un tercero; por otro lado desarrolla la creencia de su inmortalidad, a partir del cual podemos enlazar y analizar el origen y desarrollo de las religiones; entre ambos, como emergente de la tensión contradictoria, surge el *traumatismo de muerte*. Según Morin este traumatismo señala que la conciencia de la muerte como acontecimiento lleva en ella la conciencia realista más o menos difusa de la muerte como fin de la individualidad. Cuanto más intenta disimular o negar la realidad que le presenta el cuerpo en descomposición en cuanto a su finitud, más traumatizado resulta.

La fuerza de este traumatismo se relaciona con la oposición frente a la muerte y su consecuencia, como forma de afirmación de la individualidad, tanto la propia como la de los seres afectivamente cercanos. En este sentido Morin (1974) señala:

Así pues la afirmación de la personalidad es la que controla de manera global y dialéctica a la vez, la conciencia de la muerte, el traumatismo de la muerte, la creencia en la inmortalidad. Dialéctica, puesto que la conciencia de la muerte llama al traumatismo de la muerte, el cual a su vez llama a la inmortalidad; puesto que el traumatismo de la muerte hace más real la conciencia de la muerte y más real el recurso de la inmortalidad. (p. 34).

Por otra parte la *afirmación de la individualidad* choca con la afirmación del grupo social por sobre el individuo. Esto a su vez se relaciona con la muerte ya que a mayor presencia y fuerza del sentimiento de pertenencia grupal, subordinándose lo individual, el horror frente a la muerte se ve inhibido o adormecido. Esto resulta claro en las situaciones bélicas, donde las partes en conflicto exaltan en sus combatientes el sentido de pertenencia y prevalencia de lo social frente a lo individual (sentimientos de patriotismo, nacionalismo por ejemplo) disminuyendo e incluso inhibiendo el horror frente a la muerte, que en caso de estar plenamente presente impediría un accionar que tiene como denominador central la presencia inminente de la muerte (la propia o la del enemigo).

En otras palabras podríamos pensar que el individuo desea afirmarse en su condición de “existente”, de “soy”. Ahora bien, este “soy” se puede experimentar en forma individual, como afirmación del “yo soy” en cuyo caso la muerte aparece como amenaza directa, ya que al presenciar la muerte de *otro* nos enfrentamos a que, al menos desde esta perspectiva, ese semejante a mi ya “no es”. Por eso, si el individuo tramita su necesidad de afirmación existencial en forma individual, por un lado que surgirá la creencia en la inmortalidad, pero por otro al mismo tiempo crecerá el *traumatismo de la muerte*.

Como contracara, el ser humano puede tramitar esta necesidad de afirmación existencial mediante el colectivo, es decir que no se trata de un “yo soy”, sino de un “somos”. Aquí la individualidad se ve diluida al servicio de lo colectivo. En la medida en que prima lo colectivo sobre lo individual la muerte individual no genera el horror o el temor que si se presenta en la situación anterior. ¿Por qué? Parece claro: la muerte individual no representa una amenaza para la existencia colectiva, sólo amenazada por “el enemigo”, que sí representa una amenaza a la existencia del colectivo. Es así que podemos comprender por qué en la guerra el individuo “heroicamente” se sacrifica para matar al enemigo. Ese sacrificio es recompensado con el “recordar a los héroes”, “viven en nosotros”... en definitiva ese individuo encuentra la solución a su existencia (inmortal) en el grupo, para el cual está dispuesto a dar su vida para protegerlo de la verdadera amenaza, que no es en este caso su muerte individual, sino la destrucción potencial que representa el enemigo. Siguiendo a Morin, diremos que la ciudad le retribuye al individuo su sacrificio individual, otorgándole la *gloria eterna*, que refiere a la exaltación de su individualidad.

Esta aparente oposición entre el camino colectivo o el individual, en realidad no lo es tal, ya que en definitiva la gloria que se le ofrece al héroe es una exaltación de su vida individual, por lo que también podemos encontrar allí un intento de inmortalidad del individuo como tal. “*La síntesis del individuo y de la ciudad desemboca, en el plano de la muerte, en una especie de inmortalidad cívica, donde lo mejor del individuo se inscribe en el phylum común.*” (Morin, 1974, p. 46).

Este heroísmo no lo podemos restringir únicamente al campo del conflicto bélico, ya que puede expresarse en otros campos en donde el individuo puede “sacrificarse” para y por el proyecto colectivo. Esta perspectiva resulta muy interesante para observar y pensar desde ella los fenómenos que se dan por ejemplo en el deporte, en el caso de nuestro país en el fútbol en particular. Tanto para

pensar lo que le sucede a la gente con los jugadores de sus equipos y viceversa, así como para pensar los fenómenos de violencia entre barras bravas. Pensando en esto resulta muy interesante la exploración que, de forma muy sencilla, cualquier persona puede realizar en una computadora con acceso a internet: si buscamos en Google “la vida por” y completamos luego poniendo Peñarol o Nacional, nos encontraremos con letras de canciones, comentarios de los hinchas, títulos de artículos periodísticos e incluso declaraciones de jugadores que realizan esa promesa a los parciales. Pero además aquí podemos encontrar otro aspecto relevante: el hombre perteneciente a *los otros*, el enemigo, no es considerado como tal, es reducido a animal o “cosa”. De allí que *“la especie se encuentra dividida en enormes fragmentos. Hoy en día el hombre, con el arma atómica, es capaz de destruir a la especie humana, y ningún freno específico puede asegurarnos que no lo haga algún día.”* (Morin, 1974, p. 72)

En esta interacción entre individuo y sociedad, en particular en situaciones bélicas, resultan enriquecedoras en este punto algunas apreciaciones que en 1915 realiza Freud (1974) y que parecen en algunos aspectos complementarias a lo planteado posteriormente por Morin. En la situación de guerra las sociedades involucradas entran en una dinámica que implica que la mentira, la ausencia de ética, la degradación de valores e incluso la “objetividad e imparcialidad” que podríamos esperar de los científicos se ve totalmente alterada, cuando por ejemplo desarrollaban análisis para demostrar la inferioridad de la “raza” del enemigo o la superioridad de la propia (pensemos por ejemplo en la Segunda Guerra Mundial y los planteos en torno a los judíos o en el Apartheid).

Es interesante aquí reparar que estos señalamientos, tanto de Freud como de Morin, están realizados desde una postura en relación a la ciencia, y en particular en cuanto al científico, que luego fue superada. El condicionamiento del trabajo científico por las creencias, ideologías e los

intereses contextuales hoy está mucho más visualizado y aceptado como factor de incidencia. En este sentido, siguiendo a G. J. Posner, K. A. Strike, P. W. Hewson y W. A. Gertzog (1986) comprendemos que el trabajo científico, la investigación y en definitiva el desarrollo del conocimiento científico, se desarrolla sobre una serie de marcos conceptuales que orientan y organizan la investigación. Este marco de compromisos es lo que Kuhn (1971) denomina como “paradigma”. En esta línea de desarrollo el propio Thomas Kuhn (1971) señaló que:

No puede interpretarse ninguna historia natural sin, al menos, cierto caudal implícito de creencias metodológicas y teóricas entrelazadas, que permite la selección, la evaluación y la crítica. Si este caudal de creencias no se encuentra ya implícito en la colección de hechos —en cuyo caso tendremos a mano algo más que "hechos simples"— deberá ser proporcionado del exterior, quizá por una metafísica corriente, por otra ciencia o por incidentes personales o históricos. Por consiguiente, no es extraño que, en las primeras etapas del desarrollo de cualquier ciencia, diferentes hombres, ante la misma gama de fenómenos —pero, habitualmente, no los mismos fenómenos particulares— los describan y lo interpreten de modos diferentes. (p. 43).

En la guerra, el individuo pasa a ser una parte minúscula de una maquinaria voraz capaz de todo a cambio de sus objetivos. Esa sociedad que hasta ahora le imponía al individuo determinadas normas de conducta y relacionamiento, ahora todo lo permite y habilita al individuo a las más grandes atrocidades para con el enemigo, porque en definitiva, como también plantea Morin, el enemigo no es visualizado ni presentado como humano, sino que es degradado a bestia indeseable.

Es interesante introducir aquí algunos de los planteos que desarrolla Dejours (2013), ya que si bien no sigue la misma línea de desarrollo, ni tampoco centra el mismo en la relación del hombre con la muerte, muchas de sus ideas se vinculan con algunas de las cuestiones que venimos desarrollando desde Morin. Por ejemplo, en relación a este proceso por el que el individuo se incorpora en una *maquinaria voraz capaz de todo* Dejours (2013) señala que “... la mayoría de la gente puede ser enrolada al servicio de un sistema del que sin embargo desaprueba profundamente

sus métodos. Muestra además, algo que resulta aún más inquietante: que la movilización puede obtenerse sin el uso de la fuerza.” (p. 13)

Estas observaciones se relacionan con el análisis que Freud se realiza en el marco de la primera guerra mundial, resulta entonces inevitable pensar (y porque no sobrecogerse) al leer sus palabras en que lejos de “avanzar” o “superarse” la humanidad en referencia a superar muchos de los horrores de la guerra, el hombre parece haber profundizado (o al menos mantenido en un mismo nivel) su capacidad para desatar lo más terrible de sí mismo frente su misma especie. No pensemos solo en la Segunda Guerra Mundial, sino en las situaciones que hoy (cien años después de las palabras de Freud) encontramos en distintos conflictos. Acaban de mostrarse en un portal de información imágenes de niños y mujeres prisioneros de Boko Haram, trasladados en jaulas, algunos hacia un destino de muerte, otros para ser esclavizados. Pareciera que en los hombres predominaran tres actitudes, todas ellas enmarcadas entre los conceptos desarrollados por Freud por un lado y por Morin por otro: algunos reaccionan con horror, decepción ante lo que “aquella” humanidad es capaz de hacer, y surge muchas veces un sentimiento de otredad, en el sentido de no poder asimilar que son integrantes de nuestra misma especie los que protagonizan y llevan a cabo aquellos actos. Dicho de otra forma, cuesta integrar toda esa capacidad para el terror, la destrucción y la barbarie en nuestra propia condición humana. Quizás por esto mismo otros reaccionan con brutal indiferencia. Son *muertes lejanas* al decir de Morin, lo que pareciera conceder el lujo de pensar que aquello que sucede allá lejos no nos involucra, nuevamente aquí puede surgir, aunque por otra vía, la sensación de que aquellos que perpetran estos actos son pertenecientes a otra especie, “otra humanidad” en la que no parece fácil reconocerse. Por último están aquellos que se diluyen en la masa, que se entregan a la voluntad “colectiva” que les habilita impunemente, como brazos ejecutores de su voluntad, a

cualquier atrocidad. Desde esa mirada fundida con la masa que reclama la “sangre del enemigo” es imposible pensar en los parámetros de los valores que desde “fuera” vemos violados. Es que es posible que, como señala Morin (1974), para el combatiente ese otro al que está sometiendo, torturando o directamente asesinando, no es un humano, al menos no parte de “su” humanidad. Esta rebajado a otra categoría.

En referencia a esta cuestión Dejours (2013) hace un análisis que introduce otros elementos que dan mayor complejidad, ya que se detiene a analizar las motivaciones que hacen que personas con ciertos valores personales puedan contraponerse a ellos mismos al realizar actos que en otras circunstancias desaprobaban. Este análisis parte de un desarrollo teórico que realiza Hanna Arendt (1963) en “*Eichman in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*”. A partir de su trabajo como corresponsal para *The New Yorker* del juicio a Adolf Eichman por genocidio contra el pueblo judío, esta autora alemana analiza las posibles causas por las cuales una persona que no tenía antecedentes antisemitas o rasgos de enfermedades mentales, termina realizando actos terribles contra otras personas. Dejours retoma esta cuestión pero en un marco mayor, en donde se detiene a analizar fenómenos sociales que se desarrollan en su Francia natal, así como en otros puntos del mundo a fines del siglo XX.

La pregunta inicial permanece como punto de partida: ¿que lleva a una persona “normal” a cometer actos atroces contra otro ser humano, actos que él mismo en otras circunstancias rechazaría?

Un primer nivel de respuesta la sitúa en relación al coraje y a la virilidad:

“¿Cómo se puede asociar el ejercicio del mal y el coraje en un mismo ente? ¿Puede el ejercicio del mal ser signo de una actitud valiente? Ya se sabe que el coraje es una virtud. Incluido el coraje contra el enemigo, el coraje ante la muerte, ante la propia muerte. ¿Pero cómo se podría hacer pasar por virtud de coraje una conducta que consiste en hacer sufrir injusticias al prójimo...?” p. 87

Pero Dejours (2013) no se detiene solo en la cuestión de cómo hombres “de bien” terminan haciendo el “*trabajo sucio*” de un sistema que incluso rechazan en cuanto a sus valores, sino que analiza el accionar de la sociedad toda, que permanece como testigo pasivo de muchos de los horrores que forman parte de nuestro día a día. Podemos establecer un puente con situaciones presentes y cotidianas en la mayor parte del mundo: estamos en convivencia constante con injusticias sociales, tanto individuales como colectivas, que no generan en nosotros indignación. Pueden sí motivar una reacción compasiva o caritativa, pero estas guardan una profunda distancia con la reacción de indignación, ya que en las primeras hay un trasfondo de justificación y aceptación de la situación dada y se la acepta como “dentro del orden aceptable o natural”. La indignación implica un “rebelarse” contra una situación que consideramos injusta, rebeldía interna que podrá o no luego exteriorizarse. Para Dejours (2013) la falta de movilizaciones colectiva frente a las diversas situaciones de injusticia social, por ejemplo el alto nivel de desempleo en Francia, son producto de un proceso por el cual, por un lado, el nivel de tolerancia social frente a situaciones injustas va aumentando, pero además hay un proceso por el cual los mismos integrantes de la sociedad se transforman en *cómplices* o al menos *colaboradores* del sistema que produce estos desequilibrios. En este sentido señala que estas “adhesión” ideológica a sistemas que producen efectos que a nivel personal son rechazadas no tendría que ver solamente con la aceptación o la resignación de un situación dada, sino que “*funcionaría además como una defensa contra la conciencia dolorosa de la propia complicidad, de la propia colaboración y de la propia responsabilidad en el desarrollo de la infelicidad social.*” (Dejours, 2013, p. 25)

El proceso por el cual una sociedad acepta situaciones que antes hubiese rechazado por indignas (“*banalización del mal*”), es aquel “*por el cual un comportamiento excepcional,*

habitualmente impedido por la acción y el comportamiento de la mayoría, puede ser erigido en norma de conducta, e incluso en valor.” (Dejours, 2013, p. 122). Proceso que desde este autor está apoyado en diversas capas (*líderes de la doctrina, colaboradores directos y estrategias defensivas individuales y colectivas*) que conjugadas posibilitan la tolerancia social e individual frente a la injusticia.

Vemos aquí una diferencia importante en la explicación que ofrece Morin en referencia a la relación del individuo con la sociedad, en particular en situaciones bélicas. Si bien las ideas de Dejours no necesariamente se contraponen a las de Morin, presentan una mirada distinta, que introduce otras variables y un nivel de complejidad mayor.

En todo caso, siempre es tentador pensar que *nosotros* no somos o hacemos lo que aquellos, que *nosotros* podemos ubicarnos en una postura de fraternidad para con todos los otros, situándose a sí mismo y su colectivo como perteneciente a un nivel de evolución superior, incapaz de cometer actos semejantes a los que noche a noche reproducen las pantallas a la hora de los informativos. Sin embargo Morin, Freud y Dejours, así como otros tantos autores, nos abren la posibilidad de reconocer la semilla del horror en nosotros mismos, tanto en lo individual como en lo colectivo. Aquellos *bárbaros* entonces no son tan ajenos, y esa capacidad para la destrucción y el horror no está tan superada en nosotros como nos gustaría creer. Constantemente en muchas expresiones sociales y culturales exaltamos individuos que vencieron al “enemigo” transitando por caminos poco nobles. En nuestra cotidianeidad se entrelazan normalizadas expresiones sociales que no guardan tanta distancia con los horrores que nos “revelan” en los informes televisivos. Basta con leer en internet o escuchar en una conversación informal las expresiones que surgen cuando algún menor comete un delito grave en nuestro país. No faltarán voces que pedirán “rifle sanitario” para todos los

“pichis”. Esos “pichis” que no son lo mismo que *nosotros*, la “*gente de bien*”: justamente, son “pichis”, “planchas”, “lacras”... no personas. Y justamente por eso, desde esta lógica de degradación, no son merecedores de un trato humano. Cuesta aceptarlo, pero quizás no estamos tan lejos como quisiéramos de la barbarie que nos horroriza al otro lado del mundo.

Retornando al fenómeno social donde se venera a los “grandes hombres”, vemos que guarda estrecha relación con el fenómeno religioso, en el sentido de que muchas veces esta glorificación se ve cargada de cultos, creencias, tabúes y hasta divinización de estos individuos. Pensemos por ejemplo en los héroes nacionales y en el tratamiento histórico que generalmente se hace de ellos, en donde la distancia que guardan las “versiones oficiales” sobre sus historias, formas de ser y proceder, sus palabras y pensamientos, se asemejan sorprendentemente a los relatos de sus divinidades y profetas de muchas tradiciones religiosas. A veces solo es una cuestión de distinción en pequeños términos: allí donde el profeta hizo “milagros” el héroe realizó “proezas”.

Aquí podemos establecer un puente entre los fenómenos religiosos y su relación con los individuos y un paralelismo con la relación entre la sociedad y sus integrantes. Ya vimos como una nación puede llevar a sus miembros a la muerte para su “autodefensa”, y estos se prestarán gustosos ya que por esta vía acceden a la promesa de “inmortalidad social”. Muy pocas palabras tenemos que cambiar en la frase anterior para describir la relación entre muchas religiones y sus fieles, pensemos en las Cruzadas por ejemplo, o en la Yihad. En referencia a esta interacción Morin (2003) proporciona herramientas para pensar el peso de la conciencia de muerte y su relación con el mundo de lo mítico y religioso en la vida:

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).

A partir de esta interacción entre individuo y sociedad, Morin (1974) comienza a plantear algo que evidentemente él visualiza como solución a esta dualidad, e incluso a la situación del hombre frente a la muerte, señalando que:

...en la dirección estrictamente laica, progresiva, la moral cívica tiene a extenderse a la ciudad universal y a la humanidad; se convierte entonces en moral en sentido estricto, es decir en virtud. (...) Pues la virtud es exactamente la facultad de integrar la propia causa particular a la causa común, la vida particular a la vida colectiva. La virtud no es una abdicación de la individualidad, sino su consagración. Existe una maravillosa armonía entre la virtud del ciudadano y la universalidad de la ciudad democrática, una identificación del hombre público y del hombre privado. (p. 47).

Resulta ya claro hasta aquí, que para el autor no hay solución de continuidad (inmortalidad) individual posible, la solución entonces necesariamente debe pasar por lo colectivo. Pero no en las formas que ya señalamos, sino en un proceso que señala como de universalización, en donde el colectivo es cada vez más inclusivo. Este es un proceso revolucionario que implicaría la superación de numerosos prejuicios particulares, posibilitando lo que él llama *cosmopolitismo*. Señala Morin (1974) que la libertad del hombre sólo se hace posible si está enlazada a una *ley universal*, y no depende de otro hombre. En este sentido afirma que si la *ciudad* está al servicio únicamente del individuo y su desarrollo y bienestar, en este surgirá como virtud la capacidad de afrontar la muerte. El *traumatismo de la muerte*, así como la *ilusión de la inmortalidad* quedan superados porque el hombre sería parte de un sistema en el cual su propia vida sería soporte de otras individualidades igualmente *virtuosas*.

Antes de seguir avanzando, hagamos un breve paréntesis para señalar en referencia a esto último, que será interesante ver como más adelante, en el final de su libro, Morin sí hace un desarrollo que postula la posibilidad de la inmortalidad individual, o al menos un acercamiento a ella. Abordaremos esta cuestión un poco más adelante.

Retornando a la cuestión de la relación entre el individuo y la sociedad, en particular en situaciones de conflicto. Debemos tener claro que en la práctica muchas veces el soldado tiene momentos donde prima el terror a morir y puede salir huyendo, así como una persona aparentemente sólo centrada su individualidad, puede tener momentos de fusión (e incluso de sacrificio individual) con lo colectivo. Entonces esta dualidad entre la primacía de los colectivo en oposición a lo individual, debemos comprenderlo como fuerzas que coexisten, muchas veces en tensión, en una misma persona. Por momentos prima un aspecto y en otros se invierte. Lo que sucede en el caso de los relatos de los héroes es que muchas veces se eluden, esconden o directamente alteran los sucesos históricos donde dicho héroe actuó desde el primado de la individuación, dudando por ejemplo frente a la posibilidad del autosacrificio, o temiendo por su seguridad antes de comenzar una batalla. En su construcción de relato, la sociedad no presenta estas dudas o temores, lejos de esto, lo héroes son exaltados en su firmeza y convicción, aunque posiblemente esta se aleja de la realidad humana que seguramente todos ellos tuvieron.

SUICIDIO, HOMICIDIO... UN REVELADOR ANÁLISIS.

Hay varios fenómenos sociales e individuales que podrían pensarse opuestas o contradictorias a las ideas que Morin plantea en referencia a lo que se genera en el hombre frente a la muerte y que el mismo autor se encarga de señalar y analizar, una de ellas es el suicidio. ¿Cómo podría un ser humano quitarse la vida lanzándose a la muerte y al mismo tiempo sostener la idea de *traumatismo de la muerte*? Morin señala que el pensamiento es capaz de destruir las más grandes epopeyas y realizaciones, de allí que puede que cualquier deseo de participación desaparece en un individuo determinado, al que ya nada lo enlaza a la vida, quedando solo en su horizonte la muerte

aguardando. *“Así es como, con la propia deificación, nace la angustia extrema de la muerte, puerta abierta a la extrema tentación: el suicidio. (...) El suicidio, ruptura suprema, es la suprema y desesperada reconciliación con el mundo.”* (Morin, 1974, p. 49).

Las actividades de la vida desplazan los pensamientos referentes a la muerte, como si esta no existiera, no fuera una posibilidad siempre latente y un destino seguro para todos. Es posible imaginar entonces la relación entre el riesgo de suicidio y las situaciones donde por algún motivo el individuo se ve desconectado de las actividades vitales de su cotidianidad. Es también interesante pensar desde esta perspectiva las situaciones de melancolía o las depresiones, donde en la medida en que el individuo se desconecta de las actividades vitales, las ideas en torno a la muerte ganan terreno y fuerza. En este sentido podría pensarse que hay una oposición dentro del ser humano que puja entre la tendencia a negar su propia mortalidad, y a la muerte en sí misma por un lado y otra que no puede dejar de ver esta realidad. En este sentido Morin (1974) señala:

El Ello puede recubrir o disolver la idea de la muerte, pero a su vez puede ser corroído por esta misma idea: la conciencia obsesiva de la muerte, en el punto álgido, marchita y pudre la vida, y conduce a la locura o al suicidio. En el extremo opuesto, un Yo atrofiado puede ignorarse a sí mismo de tal modo que ni siquiera se le ocurra pensar en la muerte. Entre estos casos límite, la presencia y la ausencia de la muerte coexisten en muy diversas proporciones. Así es la vida: inquietud por la muerte al mismo tiempo que olvido: la doble vida.

(...)

Esta doble vida, constituye la intimidad misma del conflicto, de la inadaptación especie-individuo. (p. 66-67)

Recordemos en referencia a esto último que la diferencia entre el hombre y el animal pasa, entre otros aspectos, por esta conciencia individual de la muerte. El animal individualmente no tiene noticia de la muerte, pero sí como especie, que instala en el individuo aquellos instintos que le llevan a preservar su vida. En el hombre, en cambio, hay conciencia individual del acontecimiento de la muerte, lo cual se enlaza con la conciencia de la individualidad. Esta conciencia individual posibilita

la configuración de reacciones construcciones de patrones de conducta tanto individuales como colectivos que se desenlazan de los patrones instintivos que vemos en los animales. Por ejemplo, la construcción de las creencias religiosas en torno a la inmortalidad no podemos asociarla a ningún instinto de conservación presente en los animales, en cambio sí podemos enlazarlo a la conciencia de la muerte presente en el individuo humano. Cada paso que el hombre da en dirección a esta conciencia individual lo aleja de la conciencia de la especie.

Otra situación particular, que se enlaza con lo que venimos desarrollando y que resulta interesante abordar es la del homicidio. Muchas veces hemos escuchado que el ser humano es el único animal capaz de matar a otro miembro de su especie sin necesidad de verse en una situación de amenaza. ¿Qué lleva al hombre a matar? ¿Qué relación podemos encontrar entre las ideas que estamos viendo y el asesinato? Ya introdujimos elementos de análisis desde Dejours en relación a situaciones sociales, pero tomemos ahora una perspectiva distinta al pensarlo desde una perspectiva individual. Morin (1974) se introduce en esta problemática, comenzando por señalar un primer elemento a tener en cuenta: el asesinato no solo tiene un componente de satisfacción por matar, sin que específicamente conlleva una *“satisfacción de matar a un hombre, es decir, de afirmarse por la destrucción de alguien.”* (p. 69)

Partiendo de las observaciones realizadas por Freud en referencia a la existencia de deseos de muerte del niño hacia sus padres, Morin infiere que el deseo de matar a las individualidades que entran en conflicto con la propia es parte fundamental del proceso de afirmación de la individualidad propia. Es decir que en el caso del asesino no es que aparezca en él algo nuevo, en referencia al deseo de matar a otro individuo, sino que en todo caso no están funcionando los mecanismos que impiden en condiciones normales que esos deseos se concreten en la acción. Ampliando aún más el

análisis, Morin (1974) incluye también otras situaciones como la de la tortura, en donde encontramos un denominador en común:

La paradoja del homicidio se ilumina en toda su bárbara extensión; al igual que el horror a la muerte, el homicidio está regido por la afirmación de la individualidad. Al paroxismo del horror que la descomposición del cadáver provoca, corresponde el paroxismo de la voluptuosidad que provoca la descomposición del torturado. Y entre este horror y esta voluptuosidad existe una íntima comunicación (...) se trata de escapar de la propia muerte y de la propia descomposición, transfiriéndolas a otro. (p. 71)

Es decir que al lado (o quizás dentro) del deseo de matar o torturar a otro individuo encontramos una *transferencia*, utilizada para eludir el temor a la muerte de sí mismo. En esta misma situación podemos encontrar además otro signo de salida del animal hacia lo humano: todo homicida se genera a sí mismo una situación de riesgo para sí mismo, ya que en su procura de matar puede ser también muerto, esto implica que los instintos de autoprotección y los de protección de la propia especie son en esta situación vencidos. “*En su afirmación bárbara el individuo es libre con respecto a la especie...*” (p. 71)

Este *riesgo de muerte* es entonces una constante que paradójicamente necesariamente se presenta en el intento de dar muerte a otro. Paradójico porque se opone al horror ante la muerte que ya hemos venido analizando.

Según Hegel, la victoria que sigue al duelo a muerte le parece insignificante a la conciencia del ganador, dado que el muerto, que ya no es nada, no puede reconocer la soberanía de su vencedor. De ahí que al vencido se le consienta vivir, convirtiéndolo en esclavo. (...) los señores siempre están rodeados de sub-individualidades: esclavos, bufones, aduladores, poetas a sueldo, cortesanos... grotescos muertos vivientes cuya presencia satélite da testimonio del sol. (p.70).

RETORNANDO AL INTENTO DE EVITAR LA MUERTE

En “*El hombre y la muerte*”, originalmente publicado en 1950, Morin desarrolla un último capítulo a modo de desarrollo final que, veinte años después, pasa a ser el penúltimo capítulo dado

que agregó un nuevo en 1970 en donde analiza y corrige algunas afirmaciones (que él mismo reconoce como equivocadas) para dar lugar a un nuevo análisis final.

En el capítulo final de 1950 se realiza todo un desarrollo partiendo de la idea (equivocada) de que los organismos unicelulares son potencialmente inmortales. A partir de esta base desarrolla un primer análisis en donde la muerte no aparece como elemento constitutivo del fenómeno de la vida, lo que le llevaba a afirmar que *“Así pues, en resumen, la biología ha descubierto que la muerte no era una necesidad de la vida orgánica. (...) La única muerte natural es la accidental.”* (p. 331-332).

Desde esta perspectiva la muerte aparece en determinado momento de la evolución de los seres vivos, y no desde el inicio. En este primer momento de análisis Morin lo relaciona con el desarrollo de organismos más complejos en los cuales surgen niveles de complejidad y especialización mayores. Desde esta perspectiva la muerte sería un fenómeno asociado a las formas de vida que resultan de la sumatoria de formas de vida menores, afirmando que en un tratamiento aislado de las células componentes del cuerpo humano, podría lograrse una supervivencia indefinida.

La creciente complejidad está entonces ligada, en esta postura inicial del autor, a la aparición de la muerte. Proceso que vendría a ser la resultante de un desgaste e incapacidad de renovación de las células especializadas. En esta visión la inmortalidad está presente en el inicio de la vida (unicelular) pero se distorsiona al complejizarse, pasando a conseguirse por otra vía: la de la reproducción sexual *“o dicho de otra forma la muerte-renacimiento, es no sólo el remedio contra este descalabro, la fuente de juventud perpetua del verdadero ser amortal: la especie.”* (Morin, 1974, p. 333).

Ya resulta claro aquí que se ha producido un viraje, o al menos un cambio de momento en el desarrollo del autor. Puede sorprender que ahora salga a la búsqueda de la inmortalidad individual,

cuando hasta aquí la señalaba como una construcción humana frente al horror que le produce la muerte como fin de la individualidad. Esto puede ser llamativo, pero este viraje hacia la muerte como problema, dejando de lado el eje de “que le pasa al hombre frente a la muerte” no es un cambio inesperado, ya al comienzo de la obra Morin (1974) anunciaba esta intención: en primer lugar el intento de develar y comprender lo que le sucede al hombre frente a la muerte, ya que *“entonces, y sólo entonces, podremos dirigirnos a la muerte desnuda, limpia, desenmascarada, deshumanizada, para discernirla en su pura realidad biológica.* (p.17-18) Pensemos entonces que en realidad la cuestión de la muerte en sí nunca dejó de ser la preocupación central, solo que como procedimiento se planteó como necesario en primer lugar el intento de develar y comprender cómo nos afecta, para luego sí atenderla directamente. Resulta claro entonces que en esta parte final de su trabajo la pregunta ha cambiado de eje: ya no es ¿qué le sucede al hombre frente a la muerte?, sino que esta cuestión ha dejado lugar a otra: *“¿Puede el genio humano superar al estado actual de la lucha contra la muerte?”* (p. 345).

Aquí no se plantea una cuestión secundaria, sino que para Morin se trata de un elemento central en la obra humana. Es que si bien la mortalidad es constitutiva del ser humano, *“la aspiración a la inmortalidad y a la divinidad son justamente lo que diferencian al hombre del animal. La amortalidad, de alguna manera, realiza el proyecto humano superando al hombre.”* (1974, p. 348).

En su desarrollo no sitúa la lucha para alcanzar este objetivo solamente en el campo del desarrollo científico. Si bien allí, y en su capacidad para develar el proceso de envejecimiento y detenerlo (o incluso revertirlo), está la llave que propone para resolver esta cuestión, ya se señala que

estos cambios necesariamente se enlazan con cambios totales en nuestra forma de vida, de organización social, de desarrollo, en definitiva otro modo de existencia.

Pero además también se señala que, de lograrse un desarrollo que permitiera al hombre evitar el deterioro de su cuerpo, se enfrentaría a un nuevo horizonte, a un nuevo desafío: *la muerte cósmica*. Ya el límite no sería la sustentabilidad de su organismo, sino la de los planetas, las estrellas y los universos a los que estaría asociada su existencia.

En este proceso, en este logro de la inmortalidad, Morin (1974) termina planteando un posible desenlace que, él mismo señala, se emparenta con lo mítico:

... esta misma dialéctica de la individualidad amortal la llevaría, una vez victoriosa, a la búsqueda de una totalidad, de una fusión amorosa con el mundo, en la que igualmente se negaría. Pues si la afirmación irreductible del individuo es una de las dos tendencias fundamentales del hombre, la participación cósmica es la otra.

(...)

Y así, en esta hipótesis en la que la barca del hombre, navegante del tiempo y del espacio, giraría hacia la noche infinita, la dialéctica de la superación de la individualidad tendería hacia una realización cósmica que no sería otra cosa que una especie de Nirvana positivo. (1974, p. 350).

¿Qué lo diferencia en este punto de los relatos mitológicos o de las promesas de vida eterna de las religiones? La diferencia es que la respuesta al problema no está en un poder situado fuera del hombre, sino en sí mismo. El autor deposita en la *ciencia total* las expectativas, es allí donde espera surjan las respuestas que permitan declarar *victoria* ante la muerte.

Resulta interesante aquí observar como en el terreno de lo mitológico, donde al comienzo se observaban “reacciones y construcciones” frente a la conciencia de muerte, ahora se sitúa algo más, algo que trasciende el *traumatismo de la muerte* y que no puede ser explicado desde allí. El autor entra en un terreno en donde encuentra señales de algo que trasciende el propio análisis que desarrollaba al comienzo y parece estructurarse en otros ejes, con otros parámetros, o al menos dejan

la impresión de que hay un “algo más” que allí se está expresando. Algo de esto puede visualizarse en las palabras de Morin (1974) al decir:

... está la creencia en la inmortalidad, pobre diversión mágica aprisionada entre la obsesión por la muerte y la huida ante la muerte. La moral antropológica nos dice que debemos escapar de la magia de los mitos ilusorios. Pero nos advierte también que estos mitos reflejan la aspiración humana. Así pues, al mismo tiempo, nos pide que de estos mitos conservemos la savia original, que guardemos y contemplemos a nuestro “doble”, no como un ídolo o un prisionero, sino como el ángel anunciador de nuestros poderes. Y (...) nos dice también que conservemos al menos nuestra fe en las metamorfosis, en la germinación en nosotros de nuevas realidades. Nos dice que preparemos la salvación aquí, en la tierra. (p. 355).

Casi como en un anuncio profético, Morin ve en los *sufrimientos* los *riesgos* y las *perturbaciones* planteadas a en el siglo XX, las señales que “*anuncian, a través de un enorme gasto de vidas e inteligencias, una transmutación total del género humano.*” (1974, p. 357).

En este punto resulta claro que la diferencia con el discurso religioso se sitúa en donde se ubica la fuente de poder que sustenta las promesas ofrecidas. En la religión la distancia entre la realidad de la muerte y la inmortalidad se cimientan en la divinidad y su poder infinito, aquí se sitúa en la *ciencia total* y en la promesa de un “poder infinito” que alcanzara con el tiempo. En otras palabras, nuevamente la divinidad aparece como recurso para resolver nuestras angustias, solo que aquí es una divinidad en la que el hombre devendrá y que el mismo debe procurar alcanzar.

Cuando veinte años más tarde agrega un nuevo “último capítulo”, lo hace básicamente en relación al anterior. El resto de sus planteos se mantienen intactos ya que “*no había nada que modificar del resto del libro*” (Morin, 1974, p. 359), sin embargo señala que, en referencia al capítulo final original, se hace necesaria una *revisión profunda*. En este sentido una primera observación se relaciona con nuestros comentarios anteriores, cuando el propio Morin (1974) señala:

... en el propio momento en que, creyendo romper con toda mitología, me lanzaba hacia la ciencia y la acción, me encontré a mi vez empujado, enlazado, succionado por las mismas fuerzas mitológicas que en los capítulos precedentes, había detectado, aislado,

denunciado, y, de hecho, estaba escribiendo, bajo la apariencia de la ciencia, el último capítulo de los mitos de la muerte.

Por mi parte yo también estaba tratando de buscar una escapatoria a la tragedia de la muerte. (p. 359).

El motivo central que inicia la necesidad de esta revisión viene desde la ciencia, y es el propio Morin quien la señala: a diferencia de lo que sostenía en el capítulo precedente, ahora sabe que sí hay envejecimiento celular, por lo que, desde esta perspectiva, los organismos unicelulares también tienen la muerte como horizonte. La muerte entonces ya no es una “invención tardía de la vida” sino que se instala como constitutiva de la misma desde el inicio.

Sin embargo, en este nuevo desarrollo el autor plantea rápidamente un ajuste que parece retornar a lo planteado en el capítulo anterior, ya que separa las causas del deterioro celular del proceso vital en sí mismo. El deterioro no es pensado y comprendido como un elemento constitutivo del proceso vital, sino que es aislado, como una falla del mismo, como algo que en realidad no debería estar allí. Como si una intencionalidad obrara desde la naturaleza en la constitución de la vida y, en este punto, no hubiera sido capaz de hacer las cosas bien. En este sentido Morin (1974) señala:

De manera que la célula es amortal en el sentido de que no sufre ninguna merma mecánica y dispone de un sistema central de corrección, control y regeneración que evita todo envejecimiento. Pero es este mismo sistema el que por su propia naturaleza, y por sus operaciones, no puede evitar los “errores” que tarde o temprano se acumularán hasta conducirlo a la degradación. El mismo fenómeno se encuentra amplificado de forma decisiva en los organismos pluricelulares. (p. 365).

Este planteo sitúa una “intencionalidad fallida” en la constitución de las estructuras que conforman la vida, en sus expresiones más sencillas hasta las más complejas, planteo que resulta clave para entender el desarrollo del nuevo último capítulo. Morin (1974) “destierra” la muerte del

ámbito de lo biológico y la sitúa como un misterio alojado de lo cuántico, es decir de las expresiones más íntimas de la materia que hasta el momento hemos llegado a comprender.

A partir de aquí sustenta la idea de que habría para nosotros dos muertes: la *específica*, que es la que se presenta en nuestras vidas, y otra que denomina *cuántica*. Esta última sería la resultante del proceso de “errores” que señalábamos anteriormente. El punto aquí sería que la muerte específica permanece situada dentro del terreno de lo que la ciencia puede procurar resolver, evitar e incluso revertir. Al lograrse esto se presentaría como horizonte, no ya la *muerte cósmica*, sino la *muerte cuántica*. En este sentido señala que algunos científicos estiman que el “*límite absoluto a la vida, resultante del deterioro genético por efecto de las radiaciones ionizantes, se situaría por encima de los 2000 años de edad. (...) la lucha contra la muerte genética permitiría una importante prolongación de la vida.*” (p. 366).

Incluso más allá, plantea la posibilidad de vencer estos mismos límites, en el sentido de que el terreno cuántico también es un espacio posible de ser abordado y eventualmente resuelto. ¿Resuelto por quién? Por el hombre por intermedio de la *ciencia total*.

Morin no está ciego a algunos de los cuestionamientos que se pueden formular a su desarrollo teórico, El mismo señala algunos de sus yerros, como por ejemplo al decir que “*era, pues, un error teórico, de una parte, el haber separado demasiado al individuo de la especie y de la sociedad, y de otra parte, el haber separado demasiado la vida de la muerte.*” reconocimiento tras el cual inmediatamente retoma, quizás con expectativas más moderadas, su “*esperanza de reformar la muerte*” (p. 371) que consiste en prolongar la vida humana, llevándola a un nuevo *ciclo de desarrollo*. Ciclo que, como ya había señalado en su capítulo precedente, implicaría necesariamente una revolución y reformulación de nuestra forma de vida y organización.

A MODO DE SÍNTESIS

El hombre se diferencia de los animales porque toma conciencia de la muerte. Es aquí donde el hombre desarrolla una conciencia individual, saliendo de la *conciencia de especie* que prima en los animales.

Para Morin (y otros autores) la muerte es conocida indirectamente, a través de la muerte del otro. En cambio para Alizade (1996) hay además una experiencia de “muerte” directa que vive cada ser humano, que denomina como “*marcas de ser mortal*”, como por ejemplo el enfermar.

En todo caso, frente a la muerte de un ser próximo o frente a la irrupción de una *marca de ser mortal*, se genera una zona de inquietud y horror, que se relaciona con la conciencia (mayor o menor) de la muerte como *pérdida de la individualidad*, conciencia que Morin (1974) denomina *traumatismo de muerte*. El hombre niega su mortalidad, en lo inconsciente el hombre se cree inmortal. De una u otra forma, en las distintas culturas, el hombre genera creencias que afirman su continuidad luego de acontecida la muerte.

Frente a la perspectiva de la muerte como aniquilación de la individualidad, hay otros planteos que hablan de un proceso de transformación (Rivero, 2014), así como también hay otras posturas que se centran en la muerte como espacio de incertidumbre (Krishnamurti, 1995).

La tensión entre la afirmación de la individualidad y la conciencia de la muerte, se relaciona también con la tensión entre la afirmación del individuo y el grupo social. En el análisis de las situaciones bélicas Morin (1974) analiza cómo se genera un estado en el cual el temor a la muerte queda suspendido en el combatiente, el cual está dispuesto a “dar su vida” para salvaguardar el bienestar

del grupo social, quien a cambio promete la exaltación de su individualidad y una “forma de inmortalidad” como en el tratamiento que se le da a los héroes.

En el marco del conflicto el “otro” es deshumanizado, por lo que provocar su sufrimiento o muerte no genera habitualmente las reacciones que frente a la muerte de un ser cercano Morin viene analizando.

Dejours realiza una línea de análisis distinto en referencia a la relación del individuo con la sociedad, en donde se conjugan distintos niveles que van aumentando la tolerancia a la *injusticia*, enlazado con el temor individual, la complicidad de algunos y la colaboración de otros con el sistema a cambio de beneficios personales, y también la presión desde la reafirmación individual asociada con la virilidad masculina.

En definitiva, en situaciones particulares como el homicidio, la guerra o el suicidio, que aparentemente podría pensarse como contrapuestos a algunas de las ideas que venimos estudiando (como por ejemplo el horror y miedo a la muerte), vemos que en realidad no escapan del análisis que venimos siguiendo, ya que son formas particulares de afirmación individual, o si se quiere son formas particulares de buscar la solución al *traumatismo de muerte*.

COMENTARIOS FINALES

Al trabajo de Morin en referencia a la muerte se le pueden señalar varias limitaciones, o al menos puntos discutibles. En este sentido el antropólogo Pedro Gómez García (1996), en su análisis de la obra de Morin, señala:

Los resultados de esta primera aproximación antropológica son paradójicos. Las referencias a la especie no impiden --él mismo lo reconocerá más tarde-- el escaso eco de la biología. Y la obvia omnipresencia de lo sociocultural va aparejada con la ausencia de una clara conceptualización de la cultura.

En resumen, la construcción de una antropología multidimensional dista aún de haber encontrado unos cimientos teóricos suficientemente sólidos. Pese a los contrapesos adosados, resalta una diáfana prioridad filosófica del hombre como individuo. Sólidamente afirmado, frente al desdén hegelianomarxista por la individualidad, se erige en factor privilegiado de una dialéctica que, ampliada en varios frentes (histórico, cósmico, biológico, imaginario), todavía no renuncia a la definitiva totalización. Duerme el sueño de la armonía perfecta, de un hombre convertido en dios intramundano. (p. 4).

Pero no es la intención de este trabajo presentar una doctrina a la que hay que suscribir, sino aprovechar el esfuerzo de Morin para presentarnos un campo problemático desde una mirada multidimensional, buscando una comprensión compleja y profunda de una temática que ha estado presente a lo largo de toda la historia de la humanidad.

En este sentido, son importantes algunas de las respuestas que ofrece Morin, así como las que proponen otros autores, algunos de los cuales hemos introducido en este trabajo. Sin embargo lo que nos resulta aún más interesante son las preguntas que estos autores plantean, o las que nosotros mismos podemos esbozar a partir de sus planteos.

En los recorridos que tracemos al explorar posibles respuestas, encontraremos herramientas para pensar nuestra realidad, tanto personal como global. A veces por las afirmaciones a las que nos acercamos, pero mucho más por los condicionamientos que comenzamos a desarticular, posibilitando de esta forma el acceso a una mirada más amplia y profunda de nuestro *ser y estar* en el mundo.

Como desde la psicología nos situamos en un campo que aborda directamente la realidad humana, y en gran medida su forma de pensarse, sentirse y proyectarse, creo que el ejercicio de zambullirse en las aguas de la muerte y las turbulencias que genera en nosotros es, entre otros recorridos necesarios, un proceso enriquecedor y fortalecedor de nuestro quehacer profesional y humano.

ÍNDICE

Resumen.....	2
Introducción.....	3
Objetivos Generales.....	5
Objetivos Específicos.....	5
La relación personal de Morin con la muerte.....	6
La conciencia de la muerte como puerta a la humanidad.....	8
Ser individual vs Ser Social, en busca de la inmortalidad.....	17
Suicidio, homicidio... un revelador análisis.....	28
Retornando al intento de evitar la muerte.....	31
A modo de síntesis.....	38
Comentarios finales.....	39
Índice.....	41
Bibliografía.....	42

BIBLIOGRAFÍA

Alizade, A. M. “*Clínica de la muerte*”. (1996). Buenos Aires: editorial Amorrortu.

Arendt, H. “*Eichman in Jerusalem : A Report on the Banality of Evil*”. (1963) New York: The Vinking Press.

Barbera, G. “*El problema de la muerte como dimensión antropológica (Según el pensamiento de Edgar Morin)*”. (2006, diciembre). Revista ciencias de la educación. 2 (28), 205-225.

Dejours, C. “*La banalización de la injusticia social*”. (2013). Buenos Aires: editorial Topía.

Frankl, V. “*El hombre en busca de sentido*”. (1991). Barcelona: editorial Herder.

Frankl, V. “*Psicoanálisis y existencialismo*”. (2008). México D. F.: Fondo de la Cultura Económica.

Freud, S. “*De guerra y de muerte. Temas de actualidad*”. (1976). En Obras Completas, tomo XIV Buenos Aires: editorial Amorrortu.

Freud, S. “*Nosotros y la muerte*”. (1991). Revista Freudiana, Nº 1, 1991. Publicación de la Escuela Europea de Psicoanálisis del Campo Freudiano - Cataluña, Barcelona: Difusiones Ediciones Piados.

Recuperado de: <http://www.psicoanalisisfreud1.com.ar/nosotrosylamuerte.php>

Gómez García, P. “*La construcción de la antropología compleja. Etapas y método*”. (1996).

Gazeta de Antropología, 1996, 12, artículo 02 Recuperado de:

<http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3542>

Heidegger, M. “*Ser y tiempo*”. (1927). Recuperado de:

[http://ir.nmu.org.ua/bitstream/handle/123456789/133547/84adb28abdfb74f7cf4884e11780742b.pdf?](http://ir.nmu.org.ua/bitstream/handle/123456789/133547/84adb28abdfb74f7cf4884e11780742b.pdf?sequence=1)

[sequence=1](http://ir.nmu.org.ua/bitstream/handle/123456789/133547/84adb28abdfb74f7cf4884e11780742b.pdf?sequence=1)

Krishnamurti, J. “*Sobre la vida y la muerte*”. (1995). Barcelona: editorial Kairós.

Kuhn, T. *“La estructura de las revoluciones científicas”*. (1971). México, Fondo de la Cultura Económica.

Morin, E. *“El hombre y la muerte”*. (1974). Barcelona: editorial Kairós. Morin, E. *“Mis demonios”*. (1995). Barcelona: editorial Kairós.

Morin, E. *“El Método V (La Humanidad de la humanidad)”*. (2003). Madrid: editorial Cátedra

Posner, G. J., Strike, K. A., Hewson P. W. & Gertzog, W. A. *“Acomodación de un concepto científico: hacia una teoría del cambio conceptual”*. (1986). En R. Porlan (compilador), *Constructivismo y enseñanza de las ciencias*, Sevilla. Editorial Díada.

Rivero, E. *“La ciencia de la muerte”*. (2014). Recuperado de: <http://www.unocero.com/2014/10/30/la-ciencia-de-la-muerte/>