



Facultad de Humanidades y Artes
Universidad Nacional de Rosario
Escuela de Posgrado

Doctorado en Humanidades y Artes mención
Filosofía

Tesis Doctoral

El concepto de sujeto vivo en Edgar Morin

Cogitar y computar

Doctoranda: María Belén Campero

Director: Edgardo Manuel Castro

Co-Director: Alberto Mario Damiani

Índice

Introducción	6
La pregunta por el sujeto, la organización y lo viviente	7
Capítulo I: Trabajo y acción: pasos de un método	12
1.1 Edgar Morin. El camino del sujeto	13
1.2 <i>La méthode</i> : el pensamiento moriniano	32
Capítulo II: La subjetividad primera	41
2.1 De la escisión del sujeto y la vida	42
2.2 El método cartesiano: de la certeza al margen de la vida	45
2.3 El sujeto cartesiano y su relación con el mundo	56
2.3.1 En medio de las meditaciones	60
2.4 Verdad y realidad: la interrogación sobre sí mismo	72
Capítulo III: El sujeto y su apertura	79
3.1 Hegel, el sujeto y el principio dialéctico de identidad	80
3.2 Individuo-sujeto: el yo y la unidad compleja	89
3.2.1 El <i>computo</i> y la identidad subjetiva	108
3.3 Saber-se en- el mundo	117
3.4 El sistema vivo: el sujeto en el seno relacional	124
3.4.1 En el núcleo de la organización: del orden y el desorden	135
Capítulo IV: El sujeto en la vida	143
4.1 La vida (del sujeto). El conocimiento de la vida	144
4.2 En medio: del todo y la parte	151

4.3. El sujeto que está viviendo	156
4.4 La cosa que piensa vive: <i>res computans</i>	162
Capítulo V: Ser en relación	168
5.1 Uexküll y los círculos funcionales del sujeto y el mundo circundante: la melodía de lo viviente y la conformidad a plan	169
5.2 El sujeto en la estructura de la interrelación	172
5.3 La estructura de la singularidad	179
Capítulo VI: Aquí y ahora: sujeto, tiempo y experiencia	186
6.1 El tiempo de la vida: el tiempo del sujeto	187
6.2 Nuestro tiempo: estar-en-común	191
6.3 La singularidad del tiempo en común	197
Capítulo VII: El tiempo de pensar-se	199
7.1 El sujeto pensante y su madurez	200
7.1.1 El ejemplo del <i>computo</i> en un organismo sencillo que envejece	204
7.2 La madurez del sujeto viviente. Supervivencia y trascendencia	209
Capítulo VIII: De cómo y dónde el ser vivo es viviente	215
8.1 La subjetivación como proceso constante del estar-siendo	216
8.2 El retorno del cuerpo	222
Conclusiones	236
Consideraciones finales y perspectivas	237

Epílogo	251
Resumen	253
Referencias Bibliográficas	257
Agradecimientos	287

porque yo es otro.
qué culpa tiene el cobre
si un día se despierta convertido en corneta.
para mí es algo evidente: asisto a la eclosión,
a la expansión de mi propio pensamiento: lo miro,
lo escucho: lanzo un golpe de arco:
la sinfonía se remueve en las profundidades,
o entra de un salto en escena.
Carta de Arthur Rimbaud a Paul Demeny

Introducción

La pregunta por el sujeto, la organización y lo viviente

¿Qué es el sujeto? Esta es una cuestión difícil de responder, realmente, más allá del lugar común sobre las dificultades de las preguntas filosóficas. Desde un primer momento, este trabajo de investigación se vio impulsado a pensar los variadísimos caminos de la noción de subjetividad, a reconstruirlos. Esta búsqueda general y del diseño del análisis nos puso frente a un inmenso recorrido lleno de otros y distintos avatares filosóficos, a partir de los cuales fuimos comprendiendo la necesidad de establecer algunas especificidades que nos permitieran poner el foco en las problemáticas propias al sujeto en cuanto tal, aunque sin excluir nuestro interés por el análisis de la dimensión social en la que, creemos, el sujeto se incluye.

El sujeto parece escaparse de nuestras manos, su idea, fuerte, se extravía en la apariencia que lo rodea. No es casual que el curso de las preguntas que nos fuimos haciendo, durante ese período inaugural, nos hayan precipitado sobre un abanico filosófico al que fuimos intentando acomodarnos para orientar nuestra labor investigativa. Entre la literatura filosófica contemporánea respecto a la subjetividad encontramos *La méthode* de Edgar Morin que comprendía, ya a primera vista, el análisis de muchos de los aspectos que nos inquietaban de la problemática del sujeto. *La méthode*, en efecto, se constituye como fundamento en nuestro *corpus* teórico; es a su vez la obra principal de Morin, o, por lo menos, es, según nuestro parecer, el proyecto que delinea sin fisuras la forma del pensamiento de Morin. Nosotros partimos de ahí, del enfoque, de la manera en que Morin propone reconciliar las estructuras de relación entre los diferentes fenómenos que intervienen en la organización de lo viviente –todos, ya sean estos físicos, biológicos o sociales–.

Tratamos, originalmente, de definir y estudiar el concepto de sujeto en el pensamiento complejo de Edgar Morin, creímos incluso en la idea de una brecha existente en el concepto de sujeto que pudiera llevarnos de lo vivo a lo humano. Esta primera elección como hipótesis de trabajo responde a la pregunta inicial que hicimos sobre el sujeto ¿qué y quién es sujeto?. El

concepto de sujeto sirve también a la reflexión sobre la existencia, nos permite preguntarnos por el objeto. Un concepto no es un nombre, no coincide simplemente con la forma con la que algo es llamado. Un concepto es una idea, deleuzeanamente, un concepto es una creación, y en esa acción no podemos imaginarnos solos, solos con nuestra herramienta de la palabra. Nosotros estamos en la vida y la vida no puede suspenderse en la dimensión intelectual o espiritual. La vida, entendemos, es acción y es obra. No siempre sabemos dónde empieza un concepto, pero tenemos la tarea de pensar en él y reflexionar sobre lo que está haciendo en nosotros. El concepto es creación, estamos de acuerdo, pero es también transformación, nosotros buscamos desandar y analizar el concepto de sujeto, precisamente, desde una estructura de pensamiento que supone una re-vuelta en la modalidad de interpelar, problematizar y argumentar también el mundo.

En un principio en nuestra labor de investigación, y enfocados sobre la apertura que Morin produce al concepto de sujeto, elaboramos la construcción: *el concepto de sujeto... de lo vivo a lo humano*, pero esta misma nos llevaba reiteradamente a pensar en un camino de la subjetividad, en un recorrido evolutivo del sujeto que nos hacía sentir verdaderamente incómodos. Así es que poco tiempo después vimos la necesidad de reformular nuestra hipótesis y cambiarla por la que en este trabajo de tesis se desarrolla.

Nuestro objetivo central siempre estuvo ligado, eso nunca se modificó, con la necesidad de transformar el sesgo antropocéntrico que, pensamos, limita conceptualmente al sujeto. Durante nuestra transición analítica fueron apareciendo puntos suficientes y relevantes que aportaron a la superación de nuestra primera acción, simplista, que comparaba, de alguna manera, a un sujeto humano con otro que no lo es. Vemos, entonces, que no hay propiamente en el sujeto un: *de lo vivo a lo humano*, sino que es lo vivo lo que está comprendiendo en toda su magnitud al sujeto.

Nos enfocamos principalmente, siguiendo la definición bio-lógica de sujeto de Morin, en la necesidad de concebir todo lo viviente como sujeto.

Aparecen así, luego, en el eje de análisis, entrelazadas las ideas de *cogito* y *computo* en lo que refiere, esencialmente –y lo veremos en detalle a través de estas páginas– al fundamento-acción de la noción de sujeto de la que nos ocupamos.

La conceptualización moriniana del sujeto nos volvió posible tanto la observación del trazo integral del sujeto mismo, como su indagación. Por su parte, consideramos que el análisis del concepto de sujeto comprende también la pregunta por el *yo* y su fundamento. Vemos, además, permanentemente ligadas a la interrogación sobre el sujeto las cuestiones referentes a la idea de identidad. Ahora bien, la idea de identidad nos conduce de modo simultáneo a analizar qué es lo que a uno lo vuelve uno. Entendemos que el principio de identidad implica la relación del sujeto consigo mismo, pero esta es una relación en la que, sabemos, están en juego también otras dimensiones tanto propias del sujeto, como ajenas a él. Estar al tanto de ello nos compromete con el análisis y con el estudio de las fórmulas de igualdad y diferencia en las áreas del sujeto.

Desde un comienzo, en nuestro estudio, admitimos la posibilidad de poner en consideración a la noción de diferencia y comprenderla en tanto verbo, es decir, ensayamos al concepto de diferencia como la acción y la capacidad propia del sujeto para diferenciarse. Y en estos términos concebimos la tesis de que esto sea lo que habilite al sujeto su identificación. Esta última idea es, ciertamente, un punto fundamental en el desarrollo de nuestro análisis. Identificación e individualidad son conceptos, ambos, que se presentan y exponen independientemente al sujeto pero que, como nociones vivas que son, subyacen al sujeto y lo componen.

Formalmente el sujeto es siempre un hacedor, es quien ejerce una acción determinada y pone las cosas en relación. La idea de sujeto lógico, en efecto, remite al actor y lo designa, en el proceso de la acción, como el representante de la experiencia descrita en el enunciado. En este mismo sentido y con asidua frecuencia, se presenta al sujeto como el conocedor, o más aún como hacedor de la verdad.

Ahora bien, el sujeto ¿produce la verdad?, ¿sabe de sí?, el sujeto ¿sabe el mundo?. En esta línea intervienen, en nuestra tarea, el análisis de las concepciones de orden y desorden, como también la necesidad de interrogar la idea de dicotomía en conformidad con la de contradicción. Por otro lado, la dinámica de pensamiento de Edgar Morin nos da la oportunidad no sólo de preguntarnos acerca de la composición de los sujetos, sino también de interrogar las formas del mundo y la relación entre ellos.

Organización, auto-organización y sistemas auto-poiéticos son algunos de los principales conceptos que acompañan y explican esta perspectiva de análisis, una perspectiva que es, en definitiva, la de una configuración de lo viviente en tanto red, prescindiendo de divisiones y ordenamientos injustificados.

A nuestro análisis se suman naturalmente las problemáticas ligadas a las ideas del todo y la parte, de unidad, singularidad y multiplicidad. Morin hace suya una proposición de Theodor Adorno que dice que “la totalidad es la no-verdad”, ésta constituye una especie de pilar simbólico en su literatura, su cita frecuente remite a la idea de no-completitud del conocimiento de las cosas ya que el pensamiento complejo se construye desde la articulación y la multidimensionalidad. Particularmente, ha de considerarse que el sistema, organización fundamental en la teoría de la complejidad, es en sí una unidad múltiple. En ella, homogeneidad y heterogeneidad son a la vez, y las partes son al todo como el todo es a ellas. Entendemos así, que lo múltiple y lo uno se constituyen y se conciben juntos.

Del mismo modo, podemos decir que el análisis conceptual del sujeto vivo que llevamos adelante presenta la inclusión en sí de todo lo vivo, pero simultáneamente supone la exclusión de sí de cualquier categorización posible dentro de la vida. Esto es tan interesante, como pretencioso y problemático. Nosotros mismos, por ejemplo, elegimos para dar cuenta de algunos de los aspectos inscriptos en los criterios de conceptualización del sujeto, trabajar, como modelo, con un eucariota unicelular –la *Saccharomyces cerevisiae*– al que se reconoce como un organismo sencillo dentro de la vida.

Igualmente, consideramos necesario discriminar que los parámetros con los que generalmente se categoriza y se mide la sencillez o no de la vida, en biología, están implicados por la estructura-función del organismo de ese ser viviente, y no se corresponden con la forma en que ese ser viviente se relaciona con el mundo para vivir. Por nuestra parte, creemos, y nos adelantamos ahora a nuestra elaboración, que no hay tipos de sujetos sino formas diferentes y singulares de ser sujeto en la vida.

¿Cuándo y dónde el sujeto es sujeto? Pensamos la idea de tiempo en su vínculo indisoluble a la experiencia propia del sujeto, discutimos sobre la idea de experiencia singular y común, y nos referimos también a la potencia y supervivencia del sujeto en su corporalidad. El sujeto ahora, en tanto acción vital y experiencia viviente, nos obliga a volvernos sobre su pregunta para notar que en ¿qué es el sujeto? no podremos encontrar su sentido de ser. Es necesario que analicemos ¿cómo hace el sujeto para estar siendo? para empezar a recorrer las formas de su realidad.

Estamos aquí, finalmente, bajo la premisa que nos indaga a nosotros mismos y nos pone en cuestión, delineando un pequeño mapa en el territorio infinito de lo posible, preguntándonos por el sujeto. Somos nosotros, ahora, los que en nuestro trabajo de filosofar y de estar viviendo ponemos el sentido de la regla en el espacio del no-lugar, caminamos las miradas que propone el caminar, andamos, rodeamos y nos detenemos para volver a empezar. La orilla muestra el límite y en él mismo asoma la expansión al universo. La certeza del presente huele a bosque, aparece y desaparece con su imagen cuando es representada. Una verdad, que en el otro se ve falsa, es la misma que en su regreso a nosotros nos transforma para que volvamos a pensarla.

Hacia el hermoso arroyo
afanosamente busco una alegre senda,
hasta que a mis ojos muestra
su serpentear por la salvaje ribera,
el pequeño puente que airoso lo cruza
y que al bello bosque asciende;
donde el viento agita el puente,
alzo la vista alborozado.

Friedrich Hölderlin

Capítulo I: Trabajo y acción: pasos de un método

1.1 Edgar Morin. El camino del sujeto

Edgar Morin, nació en París el 8 de julio de 1921. Por su prolífica obra y la heterogeneidad de las incumbencias que la caracterizan se lo conoce como antropólogo, sociólogo y filósofo. Sin embargo Morin es, antes que nada, un pensador. Es un pensador y un activista de la resistencia en el amplio aspecto del término, ya sea por su permanencia y su sentido de la conversión, como por la intención y la intensidad de su marcha que lo mantienen aún hoy en la vida.

Sus padres eran ambos inmigrantes sefardíes: Vidal Nahoum y Luna Beressi. La muerte de su madre marcó temprana y significativamente su vida y su formación; Morin debió, casi repitiendo sus propias palabras, resistir el dolor y aprehenderse en la pérdida. Este hecho incluso, determinará su carrera intelectual y política. Si bien, no es algo que Morin se haya ocupado de decir explícitamente, podemos ver a lo largo de su vida distintas muestras de su trascendencia. Y no resulta casual que en su primera obra renombrada se ocupe precisamente del tema. En efecto, en *L'homme et la mort*, Morin (1976) analiza el problema de la muerte y considera su tratamiento en las ciencias del hombre.

La entereza y sus convicciones lo caracterizan como un joven comprometido. Miembro ya del Partido Comunista Francés, en 1941 se une como voluntario en la Resistencia francesa contra la invasión nazi y comienza a ser perseguido por los miembros de la Gestapo. Para ese momento, Edgar Nahoum –tal su nombre original antes de cambiarlo en varias ocasiones para ocultarse de la inteligencia nazi–, ya había obtenido el título de Licenciado en Historia y también el correspondiente a la licenciatura en Derecho. Participa de la liberación de París en agosto de 1944 y devenido teniente del Ejército Francés de Ocupación vive un tiempo en Alemania en Landau in der Pfalz.

Debemos decir entonces que estas líneas en esta sección de nuestro trabajo no tienen motivos exclusivamente biográficos, la vida de Morin y su pensamiento no pueden concebirse de manera aislada. Como él aclara en

más de una oportunidad, y como podemos interpretar a partir de su frondosa producción, es, antes que nada, un entusiasta, incesante e inquieto buscador. Su vida es móvil, y en esa movilidad encuentra la vida:

Es un viaje sobre mí mismo el que comencé... entonces, salí de la vida vegetal para acceder a la vida animal. Hice mi primer paseo bajo el sol, y entonces retorné a la vida humana. Y comencé a escribir mi Meditación... Decidí cambiar mi vida, lo que había hecho parcial e insuficientemente¹. (Morin, 2011)².

Indudablemente, existe una con-formación constante entre el hacer y el parecer de Morin, de manera que él mismo forja un “personaje” que surge entre los vaivenes del flujo de su militancia. Citaremos a continuación un pequeño extracto de la detallada y elegante biografía de Morin que hace Lemieux, en donde esto último se refleja perfectamente a partir de un diálogo de juventud con un colega que el biógrafo relata de esta manera:

Lo esencial de su discusión llega muy pronto. -Bueno, combates como yo contra los nazis, para liberar el suelo de la patria, por la libertad, por el nacimiento de un mundo nuevo, pero dime: en lo más profundo de ti mismo, ¿cuál fue la chispa?

¹ La traducción es nuestra: “C'est un voyage autour de moi-même que j'ai commencé... là, je suis sorti de la vie végétale pour accéder à la vie animale. J'ai effectué ma première promenade sous le soleil, puis je suis retourné à la vie humaine. Et j'ai commencé à rédiger ma Méditation... J'ai décidé de reformer ma vie, ce que je n'ai fait qu'insuffisamment et partiellement”.

² Aclaración respecto a las citas: trabajamos con las ediciones originales francesas de las obras de Morin (formato *kindle* digital) que no poseen paginación, sino que cuentan con la modalidad posición. En lo que refiere específicamente a la *Méthode* consultamos también simultáneamente las respectivas versiones traducidas al español, constatamos y corregimos la traducción. La paginación citada, en ese caso, por adecuación a una referencia verificable, se corresponde con estas últimas.

Edgar sonrío. El otro joven se ha traicionado un poco al añadir: -¿Cuáles fueron las razones de tu clinamen? caída al vacío, según la física de Lucrecio... Su interlocutor debió de ser estudiante de filosofía en otra vida.

Le responde:

-La patria, sí, sin duda. Pero siento que no puedo ya abstraerme de un combate mundial a vida o muerte.

Aquel día y aquel encuentro hicieron nacer un personaje: Edgar Morin (Lemieux, 2011: 15-16).

Morin –con esta identidad ya adoptada definitivamente– regresa a París en 1946, deja de lado su carrera militar y abre pasos a sus primeras obras: *Allemagne notre souci* y *L'an zéro de l'Allemagne*. En estos primeros libros, si bien todavía empapado de la experiencia de las fuerzas, en todas las acepciones del término, puede verse también, como explica Lemieux (2011), tanto su optimismo vital como así también su interés por la investigación sociológica.

Empiezan a quebrarse las relaciones con el PC francés y por su postura crítica, tras más de diez años de pertenencia, será luego finalmente expulsado. Para la misma época, en 1951, ingresa como investigador al Centro Nacional de Investigación Científica de Francia (CNRS) –su incorporación a este consejo científico tiene lugar por pedido de Maurice Merleau-Ponty, Georges Friedmann, Vladimir Jankélévitch y Pierre Georges– y comienza a llevar adelante un proyecto de estudio sobre la realidad imaginaria en las expresiones cinematográficas (Morin, Pasqualini, 2007: 84). Al mismo tiempo que inicia estos estudios en el ámbito del cine y la sociología en el CNRS, comienza a desarrollar sus investigaciones en otros campos de las problemáticas sociales y funda algo después la revista de filosofía política *Arguments*, en la que participan también redactores como Roland Barthes y Kostas Axelos, entre otros.

De la mano de su obra *L'homme et la mort*, escrita entre 1948 y 1950 y recomendada con mucho entusiasmo por Roland Barthes (Lemieux, 2011:

285), llegan sus trabajos y expediciones por Latinoamérica abocados a descubrir la cultura. Con *L'homme et la mort* Morin busca un punto de unión y relación que posibilite la superación de la ruptura entre biología y ciencia del hombre. Esta idea en germen de *L'homme et la mort* constituye no sólo la antesala de lo que luego será *La méthode* sino que es, en definitiva, la trama de su obra. El punto de unión entre naturaleza y cultura se constituirá, a su vez, como una comunicación indiferenciada que permite la articulación tanto de la naturaleza con la vida, como así también de la muerte con la naturalidad viva.

Morin en varias ocasiones, o más bien siempre que tiene oportunidad, refiere a sus obras en el encuadre de su propia vida, y suele enmarcar su experiencia como investigador y como –a él le gusta decir más– estudiante a los acontecimientos tanto afectivos como significativos de su intimidad personal. Es de esta manera como Morin, en prólogos de textos dedicados a sus teorías, introducciones a las diferentes ediciones de sus obras, notas autobiográficas y entrevistas, ha sabido relatar los procesos naturales de sus ideas.

Algunas de esas cuestiones las veremos aquí para analizar la proyección de las mismas en el desarrollo de *La méthode*, que si bien por una parte, es la obra sobre la que nos ocuparemos especialmente en este trabajo de investigación, consideramos que ha sido la tarea central en la vida de Morin. Central en todo sentido, tanto porque adviene en la mitad de su propia vida, como porque intelectualmente esta labor transdisciplinar, que le lleva 30 años, es productora de todas sus ideas, y cuando decimos todas sus ideas, hablamos tanto de las que son previas a la salida de *La nature de la nature*, el primer volumen de *La méthode*, como al desarrollo de sus pensamientos posteriores a la publicación de *L'ethique*, el último tomo. Central también es *La méthode* por su capacidad –incluso teórica– de transculturación. En efecto, *La méthode* fue traducida en múltiples idiomas, tales como coreano, chino, japonés, español, portugués, catalán, y ha atravesado de este modo grandes intersticios culturales.

Entre 1968 y 1970 Morin recorre nuevos espacios teóricos que lo orientan plenamente a la introducción y construcción de originales áreas de pensamiento, las cuales serán definitivamente expuestas en el transcurso de *La méthode*.

A partir de *La méthode*, e incluso antes también, lo veremos, Morin experimenta la complejidad como ejercicio de diálogo entre el pensamiento y la realidad. Ambos, pensamiento y realidad dejan de concebirse aisladamente, Morin los relaciona dialógicamente, y precisamente es de esta intrínseca relación que, advertimos, el pensamiento se construye y constituye como pensamiento complejo. Esta conformación, metódica a su vez, encuentra su lugar en el ámbito de la ciencia cuando el sujeto se integra a lo que es observado y conocido, en definitiva, cuando logra involucrarse en el conocimiento de la naturaleza. Observémoslo en el siguiente párrafo:

El método del que hablo precisa necesariamente la consciencia de estar implicado en su conocimiento. Se dice que las ciencias naturales necesitan un observador conceptualizador de naturaleza impersonal y abstracta. Acepto esta proposición, pero añadiría que, tras el concepto de observador conceptualizador ideal o abstracto, se encuentran los sujetos humanos vivientes, activos y pensantes, animados por eso que Holton ha denominado como los *themata*, es decir, por obsesiones cognitivas incoercibles, como la obsesión einsteiniana de que el universo obedece al orden (“Dios no juega a los dados”), o bien la obsesión contraria de Monod del Dios Azar. Existe, pues, tras el pensamiento de los científicos (me refiero a los científicos que exploran, que investigan, no a los que aplican burocráticamente las instrucciones que les llegan) este problema de la remisión al sujeto. De aquí la idea-clave: el observador debe ser integrado en

su observación y el teorizador en sus concepciones (Morin, 2012: 3)³.

Como decíamos anteriormente, Morin a partir de 1968 comienza una etapa de formación e investigación muy intensa, se aboca y sumerge casi por completo –siempre manteniendo sus intereses socio-lógicos– al estudio y análisis de teorías biológicas y cibernéticas. Entendemos que son particularmente dos acontecimientos los que acercan a Morin a transitar esta experiencia. El primero ocurre, ese mismo año, en 1968, cuando Morin es invitado por el Dr. Jacques Robin al *Groupe des Dix*. Este grupo es identificado especialmente por sus discusiones teóricas en el ámbito de la biología y la cibernética. Seguro salen de aquí importantes maestros para Morin, pero es sin dudas su cercana relación con Jacques Monod, premio nobel de biología y miembro del *Groupe des Dix*, la que influenciará notablemente el camino de Morin como pensador.

A este hecho se agregará la convocatoria por John Hunt y el mismo Jacques Monod en 1969 a realizar una visita científica al *Salk Institute for Biological Studies* de California. Este instituto era por esos años uno de los pioneros en el estudio de temas claves de la biología molecular y su estadía allí se prolongó hasta 1970.

Consideramos que estos años fueron trascendentales para Morin y nos atrevemos a afirmar que constituyen el origen y el sentido de sus problematizaciones, y, por qué no, los bocetos de lo que luego se conformó como *La Méthode*.

Morin, sin embargo reconoce, con mayor precisión, que la marca inaugural de camino a la *Méthode* fue su participación, en 1972, del congreso internacional “La unidad del hombre” –organizado y dirigido por Jacques Monod, junto con el biólogo molecular Massimo Piattelli Palmarini–, en donde expone su trabajo *Le paradigme perdu: la nature Humaine* con notable recepción (2009: 8).

³ Original en español.

Le Paradigme perdu es la investigación que permitió a Morin continuar con aquellos temas que había ya comenzado en *L'homme et la mort*, pero sobre todo es una obra que posibilitó, como él mismo manifiesta, tomar conciencia acerca del “carácter pragmático del complejo conocimiento de lo humano”, e hizo que sus ideas se articularan y organizaran como complemento de las variadas herramientas conceptuales que tenía por entonces (2009: 8).

En cuanto a esta consideración cabe remarcar que en *Le paradigme perdu* la noción moriniana de bio-antropología ya encuentra un lugar primordial. Ésta que es una concepción ampliada de la antropología, logra reunir y, sobre todo, relacionar sustancialmente lo biológico y lo sociológico con lo antropológico, Morin llega, a través de ella, a suprimir las diferencias entre naturaleza y cultura que la antropología destaca como contrapuestas. Pero además, creemos que, y cabe enfatizarlo, con esta concepción de bio-antropología Morin religa la vida con los ciclos biológicos a la vez que articula al viviente con lo propio de sí mismo.

Por su parte, Françoise Bianchi, la autora de *Le fil des idées* –una “eco-biografía” intelectual de Edgar Morin, como ella la define– sostiene que en *La méthode* Morin puede mostrar que la validez de la antropología depende de la historia de las ciencias; en sus palabras:

Los avances de las ciencias contemporáneas son lo que puede hoy en día puede posibilitarnos la comprensión de la naturaleza humana; son las ciencias de la naturaleza y de lo vivo, las teorías de la autoorganización las que nos hablan de nuestros orígenes; la biología del cerebro la que vuelve a lanzar la interrogación sobre el espíritu; la etología que ilumina la historia de nuestros comportamientos; la sistémica y la cibernética que modelan el funcionamiento de los sistemas (biológicos, políticos, industriales, sociales) de los que formamos parte; la epistemología, la paradigmatología que

cuestionan nuestras relaciones con la esfera de las ideas,
la noología (Bianchi, 2006: 2).

Asimismo, y como adelantábamos anteriormente, en *Le paradigme perdu* se inscribe muy claramente la propuesta de una teoría abierta de la naturaleza humana igualmente instituida sobre la idea de auto-organización como sobre la lógica de la complejidad. Una propuesta que, expandida hacia la lógica de lo viviente, deviene esencial en los argumentos y fundamentos teóricos de *La méthode*.

Ahora bien, si tuviéramos que pensar en demarcar el tránsito teórico que lleva adelante Morin en *La méthode*, es decir si nos viéramos necesitados de estudiar un camino que describa y en el que se perciba el recorrido del pensamiento moriniano, este sería reflejo de una vía fluida entre la simplicidad y la complejidad. Nos referimos, justamente, a la idea de fluidez ya que lejos de ser un camino lineal, pautado y marcado por la base de la diferencia de lo simple y lo complejo, consideramos que se trata de una ruta, siguiendo con el curso metafórico, recursiva que incluye en sí el ir y venir constantes sobre las miradas reduccionistas, sus transformaciones y consecuentes devenires en nuevos niveles. Este camino es símbolo de percepción tanto de lo complejo en lo simple como, y al mismo tiempo, de lo simple en lo complejo. Podemos sintetizar que el camino del *método* es siempre aquel camino en el que el conocimiento no obtenga para sí una explicación recortada y especulativa.

Se nos ocurre adecuado, entonces, ensayar la idea que *La méthode* plantea el pasaje de la concepción del mundo a las formas-de-mundo posibles. Y más aun, encontramos en este punto una inevitable conexión con las ideas de Gregory Bateson, quien es para Morin un referente teórico significativo tanto en lo que respecta a sus investigaciones como, y sobre todo, en lo concerniente a su introducción en las corrientes del pensamiento identificadas con la *General Systems Theory*⁴. De la misma manera que

⁴ Emmanuel Lemieux, entre otros estudiosos del pensamiento y la vida de Edgar Morin, dedica en su biografía sobre Morin un especial apartado a la relación, o mejor dicho, a la incidencia de Bateson sobre Morin: "El biólogo inglés Gregory Bateson (1904-1980) forma parte de las

también François Jacob con su *Logique du vivant*, en su acercamiento a muchos de sus conceptos biológicos. Además, entre otros antecesores influyentes, el propio Morin menciona también a Henri Atlan, como su iniciador en la teoría de los autómatas de John von Neumann, como así también de la noción de “azar organizador” de Heinz von Foerster (Lemieux, 2011: 430-434).

Bateson, un tiempo antes de la publicación de *La méthode*, ya advierte y conceptualiza sobre las tramas de la complejidad, tanto que según podemos interpretar las mismas conforman las bases de la teoría moriniana⁵. El siguiente extracto merece pues considerarse en este sentido:

El místico “ve el mundo en un grano de arena” y el mundo que él ve es moral o estético, o ambas cosas. El científico newtoniano ve una regularidad en la conducta de los cuerpos que caen y no pretende extraer de esta regularidad ninguna conclusión normativa. Pero su pretensión deja de ser coherente en el momento en que predica que ésta es la manera acertada de considerar el

revelaciones fundacionales de Edgar Morin...Gregory Bateson produjo numerosas hipótesis que bombardean y fecundan el planeta intelectual de Edgar Morin. Es uno de sus dobles en materia de investigación... En contacto con las teorías de Gregory Bateson, Edgar Morin forjará la noción de relación ‘dialógica’, que significa la fusión en una unidad compleja, complementaria, concurrente y antagonista a la vez, de varias lógicas” (Lemieux, 2011: 429-430).

⁵ Notamos que la naturaleza del “contexto” inclusivo en Bateson es tomada por Morin como la expresión de una línea divisoria entre una ciencia clásica y otra –compleja– capaz de pensar las problemáticas contextualizadamente. Esta idea está desarrollada, a su vez, en Bateson cuando, en *Pasos hacia una ecología de la mente*, sostiene que “el fenómeno del contexto y el fenómeno, relacionado con él estrechamente, del ‘significado’ definen una división entre las ciencias ‘duras’ y el tipo de ciencia que...estaba intentando construir” (1972: 3). Asimismo observamos que en *Naven*, un texto de Bateson publicado por primera vez en 1936, es posible descubrir en germen la noción de complejidad. Si bien esta obra no es citada explícitamente por Morin, puede notarse en ella que Bateson refiere a la complejidad, justamente, como inherente a todos los procesos reflexivos (Lagos Garay, 2004: 9), en relación a la importancia del contexto propio de las estructuras de las relaciones y no sólo como una mera creación proveniente de un método del pensamiento (1936: 219-220). Tampoco podemos dejar de tener en cuenta la herencia batesoniana en Morin en los términos de intersubjetividad y comunicación, que derivan conceptualmente de la noción de concepto (Lagos Garay, 2004: 11).

universo. Predicar sólo es posible en términos de conclusiones normativas.

Tal como yo lo veo, el mundo está formado por una red muy compleja (más que por una cadena) de entidades que tienen entre sí este tipo de relación, pero con esta diferencia, que muchas de esas entidades tienen sus propias provisiones de energías y quizás sus propias ideas acerca de hacia dónde les gustaría dirigirse (Bateson, 1979: 294-297).

No obstante, la escritura de cada parte de *La méthode* es elaborada por Morin en un proceso tan constante como necesario de ordenamiento, revisión y reordenamiento de los cambios conceptuales que acontecen y atraviesan el curso de la obra. Morin señala que, lejos de que las ideas se le presenten de forma clara y sucesiva, se encuentra hasta las instancias finales de producción relejendo y gestando la organización de sus pensamientos (2009: 11).

Esto, sin dudas, le permite, fiel a su estilo, transformar *ipso facto* sus teorizaciones. Lo propio le ocurrió, por ejemplo, con la idea de sujeto viviente de *La vie de la vie*. En la medida en que el trabajo avanza, cuenta Morin, la noción de sujeto viviente va ganando espacios y emerge prioritariamente, se va imponiendo a la obra, tanto así que en determinado momento las teorías tuvieron necesariamente que reorganizarse en función de esta concepción de sujeto (2009, 11). Así, lo que en un principio pareció ser una idea periférica, acompañando las transformaciones de la investigación, luego se convirtió en un concepto central.

En referencia a la idea de sujeto, tema que nos convoca especialmente, deberíamos detenernos un momento en la elaboración antes de continuar con el tratamiento del tema en el trabajo de Morin. Con la modernidad aparece la idea de que la verdad acerca del mundo reside en –y depende de– los sujetos. Más aún, es a partir de allí que el sujeto es quien construye la verdadera imagen del mundo. En este sentido, es la razón, en

tanto normativa, como entendedora de la naturaleza y sus funciones quien alcanza la verdad del mundo. Luhmann resume muy bien esta hipótesis, explicando que el concepto de sujeto hubo de convertirse, a partir de la modernidad, en un simple sinónimo de hombre, individuo o persona (1998: 157-160). “El ser humano pierde su objetividad, que pasa a los sujetos. Él mismo deviene el sujeto que sirve como base de sí mismo y de todo lo demás”, escribe Luhmann (1998: 157). Podemos entonces interpretar que el ser humano vuelto así sujeto es separado de sus formas de subjetividad, y por lo tanto, con esto también el sujeto es corrido de sí mismo y de la subjetividad, ya que, apartado del mundo carece de cualquier posibilidad de hacer experimentación alguna. Sucede paradójicamente que, siguiendo la lógica moderna, es esto mismo lo que lo volverá sujeto; es en este momento, entonces, cuando la separación del sujeto y objeto implica la escisión misma del sujeto y, en consecuencia, su perecimiento. Esto en tanto entendemos que el sujeto escindido es el sujeto que es por fuera de la vida. En otras palabras, advertimos que la vida comprendida desde la óptica de la verdad racional saca al sujeto de la experiencia y deja en manos del hombre la explicación de lo que él mismo, en consecuencia, como sujeto no puede sino desconocer por estar extraído de la vida.

Concebimos, ahora bien, que es ante este modo de comprensión y análisis que se revela y manifiesta el paradigma de la complejidad. Esto es, propone ni más ni menos que una forma de abordar el conocimiento en varios niveles distintos. *La Méthode* viene así, según entendemos, a plantear una forma de pensar al sujeto no sólo como viviente sino como sujeto en la vida, desde una perspectiva que permite dar cuenta, tanto de la propia y distinguible emergencia del sujeto en el mundo, como así también de sus relaciones, que de manera constante, recursiva y dialógicamente muestran al sujeto-viviendo.

Esto mismo, en el primer volumen de *La Méthode, La nature de la nature*, encuentra su forma tratando de responder dos cuestiones fundamentales, por un lado la indagación acerca de la idea de organización, concepción que Morin reelabora a partir de la noción de sistema; y, por otro

lado, una interrogación, circundante a la naturaleza de las ciencias físicas, basada en la necesidad de pensar en los problemas del conocimiento y sus conexiones con la naturaleza (2009: 12).

Desde los primeros tiempos de su trabajo en *la Méthode Morin* se propone como desafío alcanzar “un conocimiento del conocimiento no abstracto, pero sí anclado en el conocimiento científico”. Esta intensión encuentra sus fundamentos en visión de los cambios necesarios sobre bases del paradigma de conocimiento dominante en función de las discusiones surgidas a partir del segundo principio de la termodinámica (2009: 12).

Es este contexto el que estimula a Morin para buscar un concepto medio entre las ideas de orden y desorden, que pueda “conciliar el principio de desorden, dispersión, desorganización que actúa en el universo con los nacimientos, las creaciones y los desarrollos de organizaciones de todo orden, desde los átomos a las estrellas” (2009: 12). De allí surgen, precisamente, las nociones –relacionales– de “circuito recursivo” y “dialógica” como medios conceptuales apropiados entre estos dos principios.

Concretamente, dice Morin que orden y desorden no pueden pensarse separadamente, ambas conforman una relación orden/desorden y ésta es a la vez: una, complementaria, concurrente y antagónica⁶. “desorden y orden a la vez se confunden, se llaman, se necesitan se combaten, se contradicen. Esta dialógica se pone en marcha en el gran juego fenoménico de las interacciones, transformaciones, organizaciones, donde trabajan cada uno

⁶ Puede verse “L' événement-sphinx” donde Morin analiza y refuta la idea de una oposición entre caos y cosmos, en consecuencia, entre orden y desorden. Morin concluye allí, precisamente, que el caos está en el cosmos al mismo tiempo que el cosmos está en el caos. Morin sostiene que ambos constituyen una unidad (contradictoria) que permite pensar a la vez en la organización y la transformación. [Le Cosmos est Chaos et le Chaos est Cosmos. Le chaos, c'est bien cela : ordre inachevé, désordre contrôlé, agitation et contrainte, entropie d'où naît la néguentropie, cheminement simultané vers l'organisation et le désordre. Le cosmos est chaos parce que le même temps y est désorganisateur et organisateur, destructeur et créateur. Épistémologiquement et ontologiquement, notre conception se refuse à poser l'alternative de l'ordre et du désordre, du hasard et de la nécessité du chaos et du cosmos, du système et de l'événement. C'est dans leur unité (contradictoire) que nous pouvons situer: l'organisation, la transformation].

para sí, cada uno para todos, todos contra uno y todos contra todos” (1977: 101)⁷

Nos atrevemos a afirmar sin riesgos que, por el tenor de sus argumentaciones y problematizaciones, el primer tomo de *La méthode* constituye el sentido fundamental y es complemento constante del desarrollo de los otros cinco tomos de la obra.

En este sentido, *La Méthode* es en sí el esbozo de una nueva epistemología elaborada a partir de la intensión, pero sobre todo de la necesidad, de no concebir de forma separada el problema del conocimiento de la naturaleza del problema de la naturaleza del conocimiento. Es desde allí fundamentalmente –y no por otra cosa– que la perspectiva se (auto)define como compleja. En efecto, se agrega siempre esta nueva dimensión de análisis. Escribe Morin:

El método de la complejidad no tiene como misión volver a encontrar la certidumbre perdida y el principio Uno de la verdad. Por el contrario, debe construir un pensamiento que se nutra de incertidumbre en lugar de morir de ella. Debe evitar cortar los nudos gordianos entre objeto y sujeto, naturaleza y cultura, ciencia y filosofía, vida y pensamiento...lo que anima esta investigación es el horror al pensamiento mutilante/mutilado, es el rechazo del conocimiento atomizado, parcelario, reductor, es la reivindicación vital del derecho a la reflexión. Es la conciencia de que lo que más falta nos hace no es el conocimiento de lo que ignoramos, sino la aptitud para pensar lo que sabemos. Es, en fin y sobre todo, la voluntad de sustituir la euforia de un conocimiento

⁷ “Désordre et ordre à la fois se confondent, s'appellent, se nécessitent, se combattent, se contredisent. Cette dialogique est en œuvre dans le grand jeu phénoménal des interactions, transformations, organisations, où travaillent chacun pour soi, chacun pour tous, tous contre un, tous contre tous...”

incapaz de conocerse a sí mismo por la búsqueda inquieta de un conocimiento del conocimiento (1980: 24)⁸.

El segundo tomo de esta obra, *La vie de la vie*, editado por primera vez en 1980, trabaja en torno a un diseño del conocimiento de las ciencias biológicas. Morin se propone con este libro llegar a concebir un principio de conocimiento que sea capaz de comprender la vida, de abarcarla; Morin plantea poder conseguir un fundamento que sea a la vez “el conocimiento del conocimiento de la vida”⁹ (1980: 28-29).

En *La vie de la vie*, al estudio y esquema de las concepciones biológicas, desde el análisis de la organización de lo viviente, se integran fuertemente las nociones de eco-organización y auto-eco-organización. Estas mismas retoman visiones teóricas del campo de la ecología, como la de Haeckel (1986) –citado por Morin– en su libro *Morfología general de los organismos*, que ponen de manifiesto las relaciones entre los seres vivos y el medio en que estos viven y dan lugar a poder pensar en el entorno como universo viviente. Esto es, el paso de la comprensión del entorno como “unidad únicamente territorial” al entendimiento del medio como “unidad organizadora”, como ecosistema “que conlleva en sí el orden geofísico y el desorden de ‘jungla’” (Morin, 1980: 34).

De esta manera, la eco-organización incluye en sí al ecosistema como sistema, es decir como “unidad compleja de carácter organizador”, tanto así como a la organización compleja de este sistema. La eco-organización es “inseparable de la constitución, mantenimiento y desarrollo de la diversidad

⁸ “La méthode de la complexité n’a pas pour mission de retrouver la certitude perdue et le principe Un de la Vérité. Elle doit au contraire constituer une pensée qui se nourrit d’incertitude au lieu d’en mourir. Elle doit éviter de trancher les nœuds gordiens entre objet et sujet, nature et culture, science et philosophie, vie et pensée... Ce qui anime cette recherche, c’est l’horreur de la pensée mutilée/mutilante, c’est le refus de la connaissance atomisée, parcellaire et réductrice, c’est la revendication vitale du droit à la réflexion. C’est la conscience que ce qui nous fait le plus défaut est, non la connaissance de ce que nous ignorons, mais l’aptitude à penser ce que nous savons. C’est enfin et surtout la volonté de substituer à l’euphorie d’une connaissance incapable de se connaître elle-même la recherche inquiète d’une connaissance de la connaissance.”

⁹ Las cursivas pertenecen al autor.

biológica”. Lo que hace Morin con esta idea es incluir la ecología a la dimensión organizacional de la vida. Antes “la vida sólo era conocida por dos dimensiones, especie (reproducción) e individuo (organismo), y, por mucho que se imponga, el entorno parecía ser una envoltura exterior a ésta”. Ahora la vida ya “no es solamente la célula constituida por moléculas. No es solamente el árbol multi ramificado de la evolución constituida en reinos, ramificaciones, órdenes, clases, especies. Es también eco-organización” (Morin, 1980: 34)¹⁰.

Pero a su vez, la eco-organización se complementa y “necesita de la auto-organización”. Si bien podemos señalar aquí que el *autos* es uno de los macro conceptos principales de *La méthode*, creemos que es, sobre todo, la idea eje y organizadora en *La vie de la vie*. El *autos*, digamos por ahora, constituye “el aparato informacional de cada ser viviente” que está abocado al interés por su propia supervivencia –como individuo, grupo o especie– (1980: 64).

En estos términos mencionados aparecen más que nunca todas y cada una de las nociones planteadas por Morin como compositoras de la trama argumentativa. Y aunque en el libro se expongan por momentos individualmente, a la hora de tener que esbozar un punteo temático se presentan todas tan íntimamente relacionadas que se nos hace muy difícil su particularización.

Pero continuando, a las nociones de eco-organización y auto-organización se suma, complementariamente, la de de autonomía-dependencia del viviente. Por su parte, advertimos también que este binomio autonomía-dependencia atraviesa y constituye una de las principales claves de problematización en *La vie de la vie*. Esta particular concepción biológica,

10 “La vie n’était connue que sous deux dimensions, espèce (reproduction) et individu (organisme), et, si prégnant soit-il, l’environnement semblait en être l’enveloppe extérieure. Or, la vie, ce n’est pas seulement la cellule constituée de molécules. Ce n’est pas seulement l’arbre multiramifié de l’évolution constitué en règnes, embranchements, ordres, classes, espèces. C’est aussi de l’éco-organisation”.

tal como dice Morin, da cuenta de la autonomía y la mutua dependencia del individuo y de la especie y en definitiva del individuo y la sociedad (2009: 15).

En *La vie de la vie*, como mencionamos, emerge la noción de sujeto viviente y ésta, que sin dudas se fundamenta en las ideas anteriormente enumeradas, encuentra su asiento clave en la propiedad ego-céntrica; siendo ésta la propiedad subjetiva intrínseca a todo el viviente. Aparece también aquí la idea de *computo* como una noción central en lo que respecta a la comprensión del carácter lógicamente genuino del *autos* como auto-organización. Esto es, se define al *computo* como impulsor y medio entre las nociones de sujeto, individuo y *autos*. Más aún, el *computo* es el hilo conductor a través del cual se entraman todos los procesos vivientes, “en y por el *computo* se organiza simultáneamente todo acto viviente, se transforma el motor del ser-máquina en *animus*, el individuo se reforma y vuelve a cerrar como sujeto” (Morin, 1980: 321)¹¹.

Retomando la revisión sobre la idea de *autos*, entendemos que es este concepto el que hace confluir a través de sí todas las propiedades subjetivas en el esquema moriniano. En efecto, Morin subraya especialmente que *autos* encierra la virtud del ser viviente de poder consagrarse para-sí y sin perder nunca su particularidad ser capaz, a la vez, de transformarse en para-todos. Encontramos en el siguiente párrafo una síntesis esclarecedora en lo que respecta a esta idea y a la de interrelación conceptual a la que hacíamos referencia:

Un ser viviente se convierte en una exigencia existencial para otro; esta exigencia crea de inmediato una solidaridad y una complementariedad resultado de lo otro en relación a sí. A partir de ahí *la exigencia existencial del otro introduce literalmente al ser egocéntrico en la interdependencias y la interretroacciones policéntricas/acéntricas*. En y por las retroacciones

¹¹ “dans et par le *computo* que simultanément tout acte vivant s’organise, que le moteur de l’être-machine se transforme en *animus*, que l’individu se reforme et se referme comme sujet”.

reguladoras y de las cadenas tróficas, el ser autocéntrico se embucla en la eco-organización policéntrica. Así pues, las acciones “egoístas”, siendo constitutivas de las interacciones de las que se constituyen –*s’engrenent*–, al devenir por ello coproductoras de las regulaciones y bucles de los que forman parte, se transforman, sin dejar de ser egocéntricas, en acciones solidarias, y esto al mismo tiempo que el bucle transforma la destrucción en regeneración, la podredumbre en alimento, la muerte en vida. La exigencia del otro es la dependencia de sí no solamente por relación a otro, sino por relación al proceso eco-organizacional, es decir, al pluribucle, donde el *autos* adquiere y asume su doble identidad, su identidad “egoísta” y su identidad ecológica. Donde en suma, el “egoísmo” produce la “generosidad” (1980: 64-65)¹².

Morin pretende alcanzar finalmente una definición multidimensional del sujeto, una concepción que sea en sí científica y biológica y que como tal no sea ni cerrada, ni trascendente (1980: 319-320).

Pasada la publicación de *La vie de la vie*, Morin dedica un tiempo a la escritura de *Pour sortir du XXème siècle*, editado en 1981, donde aborda la idea del pensamiento como un hecho histórico y presenta, en este sentido, la necesidad imperiosa de reconstruir el pensamiento y llevarlo a su propio

¹² La traducción es nuestra. Las cursivas pertenecen al autor: “un être vivant devient une exigence existentielle pour un autre; cette exigence crée aussitôt une solidarité et une complémentarité de fait de l’autre par rapport à soi. Dès lors l’exigence existentielle de l’autre introduit littéralement l’être égocentrique dans les interdépendances et les inter-rétroactions polycentriques/acentriques. Dans et par les rétro-actions régulatrices et les chaînes trophiques, l’être autocentrique est bouclé dans l’éco-organisation polycentrique. Ainsi donc les actions ‘égoïstes’, en étant constitutives des interactions dans lesquelles elles s’engrènent, en devenant par là donc coproductrices des régulations et boucles dont elles font partie, se transforment, sans cesser d’être égocentriques, en actions solidaires et cela en même temps que la boucle transforme la destruction en régénération, la pourriture en nourriture, la mort en vie. L’exigence d’autrui, c’est la dépendance de soi non seulement par rapport à autrui, mais par rapport au processus éco-organisationnel, c’est-à-dire la Pluriboucle, où l’*autos* prend et assume sa double identité, son identité ‘égoïste’ et son identité écologique. Où, en somme, de l’« égoïsme » produit de la ‘générosité’”.

cuestionamiento, plantea así la idea de un pensamiento que pueda dialogar consigo mismo, con su historia, que sea capaz de indagarse sin permanecer estanco a las necesidades de determinados dogmas. Ya en 1982 publica una compilación de artículos relativos a las problemáticas de las ciencias a la cual llamó *Science avec conscience*. Y en 1984 es editado por Fayarde el libro *Sociologie* que es una recopilación de artículos y extractos de artículos, en él puede notarse su preocupación y análisis respecto al lugar de sociología como así también la tarea del sociólogo en su reflexión sobre la sociedad contemporánea.

A su vez, retoma en 1982 el proyecto de la *Méthode*, llegando en 1986 a publicar *La connaissance de la connaissance*, el tercer volumen de *La méthode*. Morin en este libro pretendía incluir lo que en sí luego fue finalmente el cuarto tomo de la obra, editado en 1991, *Les Idées. Leur habitat, leur vie, leurs moeurs, leur organisation*. Previendo esto, los dos volúmenes juntos comprenden cuatro partes, que Morin describe de esta manera:

1. Mente/cerebro del ser humano: ¿qué es una mente y qué puede concebir el cerebro que la produce?
2. El análisis del conocimiento desde el punto de vista cultural y social (ecología de las ideas)
3. Desde el punto de vista de la autonomía/dependencia humana del mundo de las ideas (noosfera)
4. Desde el punto de vista de las organizaciones de las ideas (noología). Esta última parte contiene los capítulos que constituyen la clave fundamental de todo *el método*, por su lógica y por su paradigmatología (2009: 15-16)¹³.

¹³ La traducción es nuestra: “1. la mente/cervello dell’essere umano: che cos’è un cervello che può produrre una mente che può concepirlo? Che cos’è una mente che può concepire un cervello che la produce?; 2. l’analisi della conoscenza dal punto di vista culturale e sociale (ecologia delle idee); 3. dal punto di vista dell’autonomia/dipendenza umana dal mondo delle idee (noosfera); 4. dal punto di vista dell’organizzazione delle idee (noologia). Quest’ultima parte contiene i capitoli che sono la chiave di tutto il Metodo, quello sulla logica e quello sulla paradigmatologia”.

Finalmente llegarán la *L'humanité de la L'humanité* en 2001 y *L'ethique* a fines de 2004. En cuanto al primero de ellos especialmente, pero sin dudas es algo que involucra a ambos, puede notarse un claro retorno sobre lo propiamente humano. *L'ethique* implica, por su parte, la ocasión de repensar, con la impronta de *la Méthode*, el concepto de ética. Así mismo, se vuelve necesario para Morin abordar el campo de una ética desde la teoría de la complejidad pudiendo retomar desde allí el análisis de las nociones de bien, de posibilidad y de necesidad.

Morin, con seguridad a partir de *la Méthode* pero incluso antes también, ha trabajado en pos de mantener la apertura de las ciencias y ha buscado permanentemente experimentar y analizar las contradicciones y las incertezas en el plano de la complejidad. Esta filosofía que lo ha atravesado por completo lo impulsó, una vez finalizada *La méthode*, a pensar en la reforma de la educación y del sistema educativo. Desde allí no se ha detenido y publicó innumerable cantidad de obras en la materia y ha sido por esta labor, también, muy reconocido.

En definitiva, Morin propone un método que permita al pensamiento indagar constantemente sus propias certezas al margen de las estructuras doctrinarias; busca mostrar y exponer en forma permanente al pensamiento en su propia multidimensionalidad.

1.2 *La méthode*: el pensamiento moriniano

Nos preguntaron hace algunos años, en una presentación en un congreso de Filosofía, cuál considerábamos que era el aporte más significativo de Morin a la filosofía. En el momento contestamos que a primera vista lo que se observaba en Morin era una forma de argumentar novedosa respecto a lo que convencionalmente puede verse en la literatura filosófica y que vislumbrábamos, en ese sentido, que con ello Morin iba a dejarnos su marca. Hoy, no conformes con esa respuesta, podemos agregar que Morin, como uno de los representantes del pensamiento complejo, ha contribuido en gran medida a la teoría del conocimiento; “el pensamiento complejo promueve una epistemología integradora y sistémica en el estudio de los fenómenos” (Palacio Gómez, Ochoa Jaramillo, 2011: 832). El aporte de Morin es considerado, también y especialmente, en el ámbito de la Epistemología de las Ciencias Sociales que reconoce en Morin la impulsión de conceptos tales como el de transdisciplinariedad (Montuori, 2005) y multidimensionalidad, y así también la “incorporación del observador a la producción del conocimiento” (Rivero, 2002: 104). Tal es así la reubicación del sujeto en la esfera de la ciencia que el pensamiento complejo considera tanto al sujeto cognoscente, como a los objetos, pero sobre todo se centra en la indagación acerca de la forma en que sujeto y objeto se relacionan y en las representaciones que de ellos, singularmente y en relación, resulten. (Palacio Gómez, Ochoa Jaramillo, 2011: 832)¹⁴. A través del pensamiento complejo Morin contribuye, además, al

¹⁴ Puede encontrarse parte de estas cuestiones discutidas en “Gregory Bateson and the Promise of Transdisciplinarity”, un trabajo de Montuori, en donde a través de la concepción de transdisciplinariedad encuentra el trazo divisorio entre dos formas de concebir la investigación científica, a saber entre la “investigación-impulsada” (*inquiry-driven*) y la “disciplina-impulsada” (*discipline-driven*). Es, por su parte, interesante de ver en ese trabajo la distinción el juego distintivo entre disciplinariedad y transdisciplinariedad. Montuori señala en dicho texto que la forma de abordar la complejidad requiere del desarrollo de un enfoque transdisciplinario, y sostiene que el “reto de aprender a pensar contextual y creativamente, se encuentra en el corazón del trabajo transdisciplinario” que tiene “hoy en día, en la obra de Edgar Morin quizás la más original y profunda articulación de una nueva manera de pensar, a la que él llama ‘el pensamiento complejo’” (2005: 156) [la traducción es nuestra]. Podrá consultarse también el trabajo de Bertin, Beslon, Gandrillon et. al., en el cual se abordan en extenso los sentidos de la complejidad y en el que se defiende la idea que un “enfoque complejo en el sentido estricto o

desarrollo de una concepción de la vida en la dinámica de los sistemas complejos que tienen en sí, y a su vez, la dimensión uno y múltiple y la riqueza de la organización/auto-organización que, en definitiva, es la lógica de la naturaleza. Asimismo, más allá de los alcances, podemos dar certeza de que en los 30 años que recorren *La méthode* Morin no abandonó nunca su misión de articular la ciencia antro-po-social con la ciencia de la naturaleza, incluso asumiendo la responsabilidad de reorganizar las estructuras mismas del saber.

Morin se pronuncia firmemente contra el conocimiento científico concebido como ordenador de la naturaleza. Cuando Morin escribe *La nature de la nature*, el primer tomo de la *Méthode*, en el ámbito de la mecánica cuántica, de la mano de von Neumann, se producía un cambio fundamental respecto al concepto de entropía, y la aplicación de este concepto lograba extenderse a los sistemas vivos. Morin halla su principal apoyo argumentativo en el segundo principio de la termodinámica, esbozado por Carnot y formulado por Clausius en 1850, que con el nombre de entropía designa a los procesos de degradación de energía calórica, ligado justamente a la entropía reformulada y aplicada en los organismos vivos y a la teoría de la información desarrollada por Shannon (Morin, 1977: 51). Es que indudablemente esto fisura la creencia de aquello que se conocía como orden universal perfecto. El conocimiento científico durante mucho tiempo, e incluso durante gran parte del siglo XX, fue concebido hegemónicamente bajo los principios de organización de los sistemas cerrados. Las problematizaciones de la ciencia referían, por ello, a objetos aislados, separados de su entorno, pudiendo así el científico ocupar el lugar del observador que explica, obedeciendo a leyes generales e inmutables, los fenómenos de la vida a partir de los elementos simples que los constituyen.

generalizado, requiere de la cooperación de diferentes disciplinas, a menudo dentro de las diferentes disciplinas”, y sostiene además que una buena práctica de “enfoques complejos” no puede hacerse fuera del marco de una interdisciplinariedad” (2011: 162), [la traducción es nuestra].

Morin proyecta y escribe *La Méthode*, como ya mencionamos, con el objetivo de confeccionar una matriz epistemológica nueva a la que va a llamar compleja. *La Méthode*, precisamente, se constituye como el dispositivo de una epistemología capaz de indagar el conocimiento del conocimiento¹⁵. Morin considera que “todo conocimiento opera mediante la selección de datos significativos y rechazo de datos no significativos: separa (distingue o desarticula) y une (asocia, identifica); jerarquiza (lo principal, lo secundario) y centraliza (en función de un núcleo de nociones maestras)”; y sostiene que las operaciones del conocimiento son dirigidas por “principios *supralógicos* de organización del pensamiento o paradigmas, principios ocultos que gobiernan nuestra visión de las cosas y del mundo sin que tengamos conciencia de ello” (1999: 28). Vemos pues que su objetivo se revela aquí ante la necesidad de interrogar los principios organizadores de los paradigmas científicos que conforman y constituyen las operaciones del conocimiento.

En el paradigma Morin reconoce los supuestos de la vida¹⁶, por lo que debemos tener en cuenta que utiliza el concepto no sólo en referencia al saber científico, sino para dar cuenta de cualquier conocimiento, pensamiento y sistema noológico (1995a: 218). Bastante avanzadamente en el desarrollo de la *Méthode*, en el cuarto volumen *Les Idées*, encontramos la definición más clara que ofrece de paradigma: “un paradigma contiene, para cualquier discurso que se efectúe bajo su imperio, los conceptos fundamentales o las categorías rectoras de inteligibilidad al mismo tiempo que el tipo de relaciones lógicas de atracción/repulsión (conjunción, disyunción, implicación u otras) entre estos conceptos o categorías” (Morin, 1995a: 218)¹⁷.

¹⁵ Ver Cortès (2008). Allí el autor resume hábilmente, en pocas páginas, los 6 tomos de la *Méthode* de Morin y subraya que el sentido de la obra podría condensarse en el aforismo moriniano que dice que el “método es un aprendizaje para aprender. Y continúa...” [“Ce qui apprend à apprendre, c’est cela la méthode; et il poursuit...”].

¹⁶ “Decir paradigma es decir que toda vida, el todo de la vida, desde la reproducción hasta la existencia de individuos-sujetos, toda la vida, desde la dimensión celular hasta la dimensión antropológica” (Morin, 1980: 407).

¹⁷ “Un paradigme contient, pour tous discours s’effectuant sous son empire, les concepts fondamentaux ou les catégories maîtresses de l’intelligibilité en même temps que le type de relations logiques d’attraction/répulsion (conjonction, disjonction, implication ou autres) entre ces concepts ou catégories”.

Formular un método o una epistemología implica, como vimos para Morin, la pregunta permanente sobre la base misma del conocimiento, incluso más allá de las restricciones propias del ámbito de la ciencia. El método moriniano, según sostiene el reconocido especialista en el autor Sergio Manghi, pone los saberes en círculo y mantiene abierta la interrogación y la duda sobre nuestra misma certeza: “La duda cartesiana estaba segura de sí misma. Nuestra duda, duda de sí misma” (Manghi, 2009: 40).

Morin, ciertamente, toma de la idea de la método cartesiano el sentido de conducir de buen modo la razón para encontrar la verdad de la ciencia, pero para Morin, según entendemos, es necesario además incluir en este camino al conocimiento y todo lo que comprende en términos de relaciones con el mundo externo, con la vida, con la sociedad. Caminante no hay camino¹⁸, dice Morin, esta es la enseñanza del método (2008d). Morin demarca cuidadosamente las cuestiones fundantes del pensamiento simplificante con el objetivo voluntario de no ceder a ellas:

- idealizar* (creer que la realidad pueda absorberse en la idea, que sólo sea real lo inteligible),
- racionalizar* (querer encerrar la realidad en el orden y la coherencia de un sistema, prohibirle todo desbordamiento fuera del sistema, tener necesidad de justificar la existencia del mundo confiriéndole un certificado de racionalidad),
- normalizar* (es decir, eliminar lo extraño, lo irreductible, el misterio) (1977: 35)¹⁹.

Es especialmente en el primer volumen de la obra, *La Nature de la Nature*, donde Morin cuestiona casi inapelablemente a la simplicidad, se expresa ante ella y sostiene que “la simplificación es la disyunción entre

¹⁸ En castellano en la obra original.

¹⁹ -idéaliser (croire que la réalité puisse se résorber dans l'idée, que seul sois réel l'intelligible); -rationaliser (vouloir enfermer la réalité dans l'ordre et la cohérence d'un système, lui interdire tout débordement hors du système, avoir besoin de justifier l'existence du monde en lui conférant un brevet de rationalité); -normaliser (c'est-à-dire éliminer l'étrange, l'irréductible, le mystère)

entidades separadas y cerradas, la reducción a un elemento simple, la expulsión de lo que no entra en un sistema lineal” (1977: 35)²⁰. Ahora bien, tomémonos un momento para un breve paréntesis que creemos necesario. Habitualmente desde la teoría de la complejidad, permítasenos la generalización, se utilizan las estructuras de tipo “paradigma simplificador”, “pensamiento reduccionista” para dar cuenta de un determinado modo de pensar los fenómenos de la naturaleza incluida la vida²¹. Si bien podemos admitir cierto valor crítico de tales expresiones, y hasta incluso en algunas ocasiones pudimos haberlas visto naturalizadamente, consideramos que, precisamente, desde la manera de análisis que propone la complejidad, deberían evitarse este tipo de enunciados pudiendo hacerse un ejercicio para entender, en este caso, este paradigma científico ligado a la modernidad y caracterizado como reduccionista más allá de la estructura cerrada que él mismo predica y pensarse desde una posible multidimensionalidad, histórico, social y, ciertamente, de desarrollo científico que lo afecta.

Esta idea, que se entienda, no tiene que ver con la intención de desacreditar ningún enunciado que haya explorado esas instancias conceptuales, sino que con esto más bien apuntamos a poder considerar como menor el establecimiento de una división paradigmática de estas características en términos simplemente contrapuestos, como son los de simplicidad y complejidad²². Consideramos que las perspectivas de reflexión complejas o no complejas no pueden, ahora sí desde nuestro punto de análisis, ajustarse a comparaciones diametrales. Comprendemos que

²⁰ Véase también sobre este punto los argumentos de Montuori en el cual se explica, ya desde Bateson, la necesidad de discutir con una visión científica que tiene tendencia a ser reductiva y disyuntiva (2005: 152).

²¹ Puede encontrarse una discusión de estas características en “Gaston Bachelard e Edgar Morin: diálogos sobre a complexidade”, allí por ejemplo se comparan, casi sin discusión, los argumentos de Bachelard y Morin que se oponen a las formas de pensamiento moderno (2008: 196-201).

²² Hay un texto de Sean Kelly titulado “Beyond materialism and idealism: reflections on the work of David Bohm and Edgar Morin” en el que justamente se subraya que de ninguna manera la reducción o atomización ha denigrado a la investigación científica, sino que por el contrario, la propuesta de la complejidad de la totalidad “incluye lo parcial y lo simple como momentos abstractos de su concreción constitutiva” (1992: 28).

tenemos la posibilidad de ver que no existe de momento un corte radical, entre uno y otro paradigma que nos permita llevar adelante un análisis de este tipo. De hecho, ambos conviven y estructuran las distintas formas de pensamiento. Otra discusión a darse en estos términos, pero de la cual no nos ocuparemos, es la de indagar acerca de la visión de escisión o ruptura entre paradigmas.

Hecha esta aclaración, nos parece apropiado mostrar lo que es sin duda la crítica más clara que propone Morin a la metodología del conocimiento. Atendamos a continuación a este extracto en el que recrea, de cierto modo, una propuesta científico metodológica auspiciante de un trabajo de apertura del conocimiento basado en el trabajo interdisciplinario que es, al menos, alcanzable y en apariencia silenciador de cualquier modelo científico-filosófico:

Hay un principio de incertidumbre en el examen de cada instancia constitutiva del conocimiento. Y el problema de la epistemología es hacer comunicar esas instancias separadas; es, de alguna manera, hacer el circuito... Es necesario, en efecto, darse cuenta de que es muy difícil y que no es una tarea individual; es una tarea que necesitaría el encuentro, el intercambio, entre todos los investigadores y universitarios que trabajan en dominios disjuntos, y que se encierran, por desgracia, como ostras cuando se les solicita. Al mismo tiempo, debemos saber que no hay más privilegios, más tronos, más soberanías epistemológicas; los resultados de las ciencias del cerebro, del espíritu, de las ciencias sociales, de la historia de las ideas, etc., deben retroactuar sobre el estudio de los principios que determinan tales resultados. El problema no es que cada uno pierda su competencia. Es que la desarrolle bastante para articularla con otras competencias, las cuales, encadenadas, formarían

un bucle completo y dinámico, el bucle del conocimiento del conocimiento (Morin, 2004b: 14)²³.

Si bien es notorio que Morin propone religar aquello que fuera un campo de conocimiento clasificado y dividido en diferentes disciplinas, puede verse a lo largo de su obra que el planteo no se reduce sólo al objetivo de dejar de ver disyuntos determinados espacios de investigación, sino que es elaborado, principalmente, a fin de (des)contextualizar los objetos del conocimiento para restituirlos al entramado dinámico al cual pertenecen. El pensamiento complejo es entonces esencialmente un pensamiento de relación que piensa los fenómenos de la naturaleza y sobre todo de la vida desde su condición de estar tejidos en conjunto.

La vida es en sí un *complexus*²⁴, y en este sentido, la noción de sistema es sustancial para su comprensión, de hecho podría entenderse que vida y sistema comparten conceptualmente la idea de lo tejido en tanto asociación combinatoria de elementos heterogéneos que se constituyen inseparablemente asociados entre sí. Es interesante por ello en un primer momento observar cuáles son los logros que Morin enumera en virtud de la teoría sistémica:

- . haber puesto en el centro de la teoría, con la noción de sistema, no una unidad elemental discreta, sino una unidad compleja, un “todo” que no se reduce a la “suma” de sus partes constitutivas;
- . haber concebido la noción de sistema, no como una noción “real”, ni como una noción puramente formal, sino como una noción ambigua o fantasma;
- . situarse en un nivel transdisciplinario que permite concebir, al mismo tiempo, tanto la unidad como la diferenciación de las ciencias, no solamente según la naturaleza material de

²³ Original en español.

²⁴ *complexus*: lo que está tejido en conjunto (Morin, 2005: 32).

su objeto, sino también según los tipos y las complejidades de los fenómenos de asociación/organización (2005: 29)²⁵.

Morin lleva adelante el estudio y análisis de la organización de lo viviente desde esta perspectiva sistémica y concibe la vida como un sistema abierto. En estos términos auto-organización, organización, interrelación, orden y desorden serán conceptos claves a lo largo de todo *la Méthode*.

Más aún, vemos que aquello que con el método de Descartes se vuelve modelo, fundamento y principio primero, en el método de Morin se constituye como una fórmula dinámica compuesta por tres principios: un principio dialógico, que deja que la unidad pueda mantenerse en su seno múltiple, asociando términos que son a la vez complementarios y antagonistas; un principio de recursividad organizacional, a partir del cual los productos y los efectos son al mismo tiempo causa y productores de aquello que produce; y finalmente, el principio hologramático, que como en el holograma físico, el menor punto de la imagen del mismo contiene (casi) toda la información del objeto representado (Morin, 2005: 98-101)²⁶.

En conclusión, Morin no aporta un método sino que expresa en la complejidad el ejercicio de diálogo con lo real; en la indagación sobre el conocimiento Morin restablece los vínculos entre la ciencia y la filosofía, entre

²⁵ “a) d'avoir mis au centre de la théorie, avec la notion de système, non une unité élémentaire discrète, mais une unité complexe, un « tout » qui ne se réduit pas à la ‘somme’ de ses parties constitutives;

b) d'avoir conçu la notion de système, ni comme une notion ‘réelle’, ni comme une notion purement formelle, mais comme une notion ambiguë ou fantôme;

c) de se situer à un niveau transdisciplinaire, qui permet à la fois de concevoir l'unité de la science et la différenciation des sciences, non seulement selon la nature matérielle de leur objet, mais aussi, selon les types et les complexités des phénomènes d'association/organisation. Dans ce dernier sens, le champ de la théorie des systèmes est, non seulement plus large que celui de la cybernétique, mais d'une ampleur qui s'étend à tout le connaissable”.

²⁶ Puede verse también Soto J (2000), “Tres Principios para la Configuración de una Psicología de lo Complejo”, donde el autor explica estos principios de organización recursiva.

la biología y la sociología²⁷, logrando exponer el conocimiento al movimiento lógico de la duda que es, cada vez, punto de partida y de llegada²⁸.

²⁷ Véase Morin (1974) "La nature de la société", allí Morin analiza en extenso el vínculo entre la biología y la sociología y concibe que no hay fronteras divisorias entre una y otra. Morin establece una analogía entre el concepto de organismo y el de sociedad, sostiene que la célula y por extensión el organismo pueden ser considerados como formas biológicas de sociedad. [Reconnu des analogies entre l'organisme et la société, la société étant conçue comme un analogon de l'organisme... C'est la cellule et par extension l'organisme qui peuvent être considérés comme des formes biologiques (nucléoprotéinées) de société].

²⁸ Buscando ampliar conceptualmente esta señalización traemos aquí un trabajo de Rodríguez Zoya y Aguirre en el cual se discute sobre la articulación crítica entre diferentes modos de complejidad, diferenciando específicamente las ciencias de la complejidad del pensamiento complejo. Allí los autores concluyen que "el pensamiento complejo se afirma como una concepción epistémica alternativa al tradicional modo de entender la ciencia y el conocimiento. Su estrategia metodológica se distancia del concepto estándar de método científico, para reclamar la necesidad y pertinencia de un método que incluya la reflexión crítica y auto-crítica; es decir, postula la inclusión del sujeto cognoscente en su conocimiento. El pensamiento complejo esgrime, así, una teoría de la racionalidad post-clásica... propone una reconfiguración epistemológica tendiente hacia un conocimiento transdisciplinar, en el cual, necesariamente, la ciencia tiene que ser articulada con otras formas de conocimiento. Esto no implica renunciar ni abjurar de la ciencia y del conocimiento científico sino, por el contrario, la necesidad de problematizarlo, criticarlo e incluirlo en un marco de comprensión más rico" (2011: 16).

algo ha estallado en el mundo y un pedazo de las cosas
se derrumba transformándose en yo.
cada objeto es descalificado en provecho de un sujeto correspondiente.
La luz se hace ojo, y ya no existe como tal: ya no es otra cosa que
excitación de la retina.
El olor se hace nariz y el mismo mundo resulta inodoro.
La música del viento en los manglares es negada: no es otra cosa que
un trastorno del tímpano...
El sujeto es un objeto descalificado.
Gilles Deleuze

Capítulo II: La subjetividad primera

2.1 De la escisión del sujeto y la vida

La construcción conceptual del sujeto necesita permanentemente la atención sobre cualquier acción que pueda a él extraerlo de la vida. Si entendemos que El sujeto es por su naturaleza un organismo vivo auto-organizado y es a la vez parte consciente de una organización, cualquier visión mecanicista²⁹ que lo proponga como una máquina estructuralmente ordenada hace que este sujeto pierda de sí su organización, la posibilidad de interactuar y por ello quede al margen de la vida.

A lo largo de nuestro análisis buscamos mantener el concepto de sujeto en la experiencia de lo viviente. Es por este motivo que en las próximas páginas pretendemos, primeramente, desentramar de la idea que Descartes tiene del sujeto aquellos aspectos en los que se concentran algunas de las tensiones claves del problema de la subjetividad³⁰.

²⁹ Cabe mencionar que se asocia con frecuencia, por no decir siempre, la visión mecanicista del mundo a las teorías de Descartes y también, en ocasiones, a las de Newton. Para ampliar la concepción del sentido de la perspectiva mecanicista en las ciencias de la vida puede consultarse *La connaissance de la vie* de Georges Canguilhem, el autor en varios momentos de la obra discute y analiza esta postura científica: “El mecanicismo, como método científico y como filosofía es el postulado implícito de todo uso de máquinas” (1965: 110). “Los filósofos y los biólogos mecanicistas han tomado la máquina como algo dado... sólo han visto en las máquinas unos teoremas solidificados, exhibidos *in concreto* por cualquier operación de construcción secundaria, simple aplicación de un saber consciente de su alcance y seguro de sus efectos” (1965: 130).

³⁰ Téngase en cuenta que Morin considera que con Descartes se “funda objetivamente el concepto de sujeto ya que extrae de él la realidad objetiva (*el ego*, el *moi*). Pero lo admirable del *cogito* es se fundó objetivamente en la *subjetividad*, es decir, poniendo la categoría de sujeto en su mismo lenguaje: *yo soy*” (1980: 212). A su vez, dirá Morin que Descartes “en lugar de sumergir al sujeto en el ser individual y considerar inextricable la pareja sujeto/objeto, opera disyunción paradigmática entre el *ego cogitans* y la *res extensa*. El sujeto se convierte en el príncipe de la metafísica y comienza el reinado científico del objeto. El sujeto se desmaterializa, el objeto se reifica” (1980: 215) [Descartes, fonde objectivement le concept du sujet, puisqu'il en dégage la réalité objective (*l'ego*, le *moi*). Mais l'admirable du cogito est qu'il le fonde objectivement en *subjectivité*, c'est-à-dire en posant la catégorie du sujet dans son langage même: je suis...Descartes plutôt d'immerger le sujet dans l'être individuel et de considérer l'inextricable couple sujet/objet, opère la disjonction paradigmatique entre *l'ego cogitans* et la *res extensa*. Le sujet devient prince métaphysique et le règne scientifique de l'objet commence. Le sujet dématérialise, l'objet se réifie].

Indudablemente Descartes adjudica el pensamiento al alma o mente (*ego*). Separa por sus cualidades el alma del cuerpo y reserva a éste último la mecánica. Aún cuando estudia intensamente ambos campos, no logra ligarlos y esto, en gran medida, es lo que margina a este sujeto –*res cogitans*– de la vida.

En este punto revisamos también la idea de cosa (*res*), advirtiendo que Descartes carga al concepto de una idea de sustancia definida en función de sus propiedades dejando de lado la posibilidad de identificarla con su modo de acción o su devenir. Vemos, como resultado, que la concepción cartesiana *res cogitans* carece de acción vital y permanece separada y sin relación real con el mundo (de las cosas).

Nos parece también particularmente interesante poder trabajar en torno a la idea de auto-conciencia y su intrínseca relación con la de pensar, pero a su vez es nuestro propósito apartarla de las ideas de claridad y certeza en términos absolutos. Es cierto que soy y que pienso, incluso que soy porque pienso, pero, esto último no es exactamente fundamento de mi existencia o, en otras palabras, el pensamiento no es por sí fundamento del yo. Veremos esto luego con más detenimiento, buscamos por ahora poder afirmar que el pensamiento es la acción de estar siendo y dista mucho de ser sólo auto-referencial, circunscripto en los márgenes del yo. Con esto nuestro objetivo no es exactamente reconocer y dar fundamentos al sujeto, sino que pretendemos ir más allá de ello, dando por hecho que estos fundamentos son singulares e intrínsecos a la propia vida del sujeto.

Entendemos pues que incluso indagando indefinidamente ¿qué es el sujeto? y pudiendo responder con total certeza que el sujeto es vivo, no alcanzamos a saber nada de él. Es por ello que nos animamos a sospechar que la cuestión está no ya en otra cosa que en la manera de vivir del sujeto. El sujeto es vivo, sí, pero al mismo tiempo está siendo en su propia vida. Efectivamente, siguiendo esta línea analítica consideramos que la respuesta a la pregunta ¿cómo vive aquél que es sujeto? nos dará las suficientes herramientas como para hablar del propio sujeto porque concebimos,

justamente, que de la pregunta por el cómo salen a la luz las ideas necesarias para pensar en el qué del sujeto.

Para poder hacer frente a este recorrido un buen punto de partida sería, entonces, poder analizar en la teoría de Descartes qué es lo que nos lleva a dejar entre paréntesis la vida del sujeto³¹.

³¹ Puede asimismo profundizarse acerca de las problemáticas que las teorías mecanicistas ofrecieron sobre la concepción de la vida. Puede consultarse, en este sentido, un interesante trabajo de Guillermo Folguera titulado “La ‘caída ontológica de la vida’ en la biología contemporánea”, en el cual Folguera plantea que “El origen y consolidación del mecanicismo dentro de la biología trajo aparejado el desplazamiento de la pregunta original ‘¿qué es la vida?’, a interrogantes alternativos: ‘¿cómo funcionan los organismos vivos?’, o bien ‘¿cuáles son los mecanismos históricos y presentes que han conformado (y continúan haciéndolo) a los organismos?’. En la biología moderna, un organismo funciona y si funciona está vivo. La vida se desplaza de aquel lugar ontológico de privilegio, para ser pensada como una mera propiedad de un conjunto de entes excepcionales: los organismos que funcionan. De este modo, la vida es conceptualizada como una propiedad que emerge frente a un tipo de ordenación y dinámica particular de la materia” (2010: 5). También y en consecuencia con esta lectura se sugiere revisar la crítica de Hans Jonas a la consolidación de las corrientes mecanicista en el plano de las ciencias de la vida. Podrá verse que en *El principio vida. Hacia una biología filosófica* Jonas sostiene que: “el lugar de la vida en el mundo queda reducido ahora al organismo, una problemática forma y ordenación particular de la sustancia extensa. Solo en él se encuentran la *res cogitans* y la *res extensa*, el ser ‘pensante’ y el ser ‘extenso’, después de haber sido arrancados y llevados a dos esferas ontológicas separadas, de las que solo la segunda es ‘mundo’, mientras que la primera ni siquiera pertenece a él. Su encuentro en el organismo se convierte así en un indescifrable enigma. Pero como el organismo en su calidad de cosa corporal es un caso de lo extenso, y por lo tanto un pedazo de ‘mundo’, no puede ser nada esencialmente distinto del resto del mundo, esto es, del ser general del mundo. Este argumento tiene en sí mismo fuerza hacia ambos lados: si ha de haber igualdad, es posible interpretar tanto lo universal a la luz de lo particular (que se experimenta sin duda como más cercano) como lo particular a la luz de lo universal; con otras palabras, se puede contemplar la naturaleza del mundo a la luz del organismo, o el organismo a la luz de la naturaleza del mundo. Pero ya ha sido firmemente establecido cuál es el ser universal del mundo: mera materia en el espacio. En consonancia con ello, dado que el organismo representa la ‘vida’ en el mundo, la pregunta acerca de la vida reza ahora como sigue: ¿qué lugar ocupa el organismo en el contexto del ser ya definido así?, ¿cómo se pueden reducir esa forma y esa función especiales del organismo a la ley universal del ser? o, más brevemente, ¿cómo se puede reducir la vida a lo carente de ella? Reducir la vida a lo carente de ella no es otra cosa que disolver lo particular en lo general, lo compuesto en lo simple y la aparente excepción en la regla bien acreditada” (2000: 25-26).

2.2 El método cartesiano: la certeza, al margen de la vida

La búsqueda de los fundamentos, o, más bien, del fundamento de los fundamentos, es lo que ha llevado a Descartes a ser el filósofo que es. Pero curiosamente, a lo largo de su obra la noción de certeza es igualmente trascendental que la de la duda. De hecho la filosofía cartesiana se cimenta y traza sus lineamientos más significativos justamente allí, en el núcleo común entre la duda y la certeza. El mismo argumento metódico cartesiano condiciona la propia duda para alcanzar cómodamente a la verdad.

Ahora bien, una de las dudas más importantes de la obra de Descartes es ¿qué soy yo?, en adelante nos centramos en pensar el problema cartesiano a partir de este interrogante y nos preguntamos ¿Es posible preguntarse uno mismo qué es lo que uno es? Si bien podemos admitir a la auto-conciencia como el gran descubrimiento de Descartes, creemos también que este saberse uno no es el resultado o la respuesta al qué soy yo. La autoconciencia, y luego lo desarrollaremos, es más bien la capacidad de reconocer el lugar que uno ocupa en el flujo vital y responde quizá a un tipo de preguntas en las que la vida pueda incluirlo y no le permita ponerse a un costado: ¿Cómo es que estoy aquí?, ¿cómo hago para permanecer aquí mientras estoy siendo? Incuestionablemente, pensar y discutir la noción de sujeto nos obliga analizar también la idea de yo. Ambas son inseparables desde un punto de vista constitutivo. De hecho, tal como señala la especialista en Descartes Pérez Díaz (2012), “la certeza cartesiana es el surgimiento de un concepto: el concepto yo.” Tampoco podemos evitar mencionar que en estas circunstancias de problematización y con el mismo rigor aparecen diferentes cuestionamientos respecto a las ideas de individualidad y singularidad.

Comencemos viendo que el conocimiento de una verdad es para Descartes equivalente al conocimiento de “la verdad” y en este sentido el descubrimiento de ésta presupone un camino que, como en efecto dominó, producirá el develamiento de todas las verdades posibles. La obra de Descartes propone, en efecto, un determinado orden a los descubrimientos:

“El conocimiento de una sola verdad, como ocurre cuando se trata de la práctica de un solo arte, no nos aparta del descubrimiento de otra verdad... sino que más bien nos ayuda a ello” (Descartes, 1946: 360)³².

Pero veamos todo esto puntualmente y en detalle al avanzar progresivamente sobre el análisis de la obra. Descartes plantea la idea de unidad en dos conceptos, en la ciencia y el método (Caimi, 1902: XIII). Observamos que tanto razón como método son únicos³³. Ahora bien, nos preguntamos qué es la razón (o buen sentido); en principio, sabemos que se trata de la facultad de discernir lo verdadero de lo falso, y que en tanto esto, no tiene grados ni ejemplares que difieran cuantitativamente entre sí. A saber, “el buen sentido es la cosa mejor distribuida del mundo: pues cada uno piensa estar tan bien provisto de él que aún aquellos que son los más difíciles de contentar en toda otra cosa, no suelen desear más que el que tienen” (Descartes, 1902: 2).

Posteriormente, en el *Discours de la méthode* Descartes presenta, con el objetivo de enfatizar la necesidad de aplicar bien el ingenio, la explicación y exposición del método que le ha servido como medio para aumentar gradualmente su conocimiento (1902: 3).

Es interesante señalar que ya en esta primera parte del *Discours de la méthode*, Descartes utiliza la singularidad de la razón humana como

³² Original en latín.

³³ Puede verse un trabajo de Luis Arenas, “De lo uno a lo otro: conocimiento, razón y subjetividad en Descartes”. Allí, el autor discute precisamente acerca del vínculo conceptual entre conocimiento, razón y subjetividad en torno a la relación con el mundo. Arenas muestra que “la exigencia que... planteaba Descartes al comienzo de las *Regulae* en lo que se refiere a remontar la aparente pluralidad de las ciencias hasta mostrar la relación de todas ellas con la sabiduría universal... es preciso remontar la multiplicidad fenoménica con el objeto de dar con las identidades subyacentes a los fenómenos. Si hubiera que reducir a una fórmula en extremo concisa ese modo común de proceder de la razón, diríamos lo siguiente: en todas las ciencias ha de ser posible reducir en última instancia a esquemas de identidad la pluralidad aparente de sus elementos y de sus relaciones mutuas. La identidad es la noción que preside todo el despliegue de la razón, hasta el punto que podría afirmarse que para Descartes conocer es simplemente devolver a los objetos y sus relaciones una identidad sólo fenoménicamente encubierta. En el hallazgo de identidades objetivas no triviales halla su sentido el movimiento entero de la razón. La ‘verdad de las cosas’...aquello que en último término la razón persigue, surge sólo al quedar de manifiesto las identidades a las que es posible llegar mediante una comparación entre los diversos objetos que la mente considera” (1996: 101-102).

herramienta para la distinción entre los hombres y las otras especies animales. Si bien no vamos a ocuparnos precisamente de esta distinción, consideramos importante marcar que el análisis filosófico de la concepción de sujeto desarrollado en el marco de la filosofía moderna emerge y se basa en la idea de una subjetividad consolidada en virtud de la facultad racional.

En suma tenemos, por un lado, al método como medio a través del cual se hace posible el aumento gradual del conocimiento; y por el otro, siguiendo la regla IV (Descartes, 1946: 371), al método como herramienta necesaria para la investigación de la verdad de las cosas (1946: 371). Observamos aquí que el fundamento del método pone en relación al conocimiento con la verdad de las cosas. Dicho esto, podríamos analizar cuál es el vínculo que Descartes establece entre el conocimiento y la verdad. Encontramos que, en efecto, lo que logra el método es conducir hacia el incremento gradual del conocimiento permitiendo avanzar eficazmente en el camino de lo verdadero. Todo ello, claro, en el marco de la razón, es decir en los límites propios del sujeto.

Sin embargo, ¿qué es el conocimiento de lo verdadero?, ¿qué verdad se conoce? Estos cuestionamientos, se nos ocurren indispensables a su vez para preguntarnos acerca de las relaciones –existentes o no– entre la verdad y el mundo de lo conocido o cognoscible. Al mismo tiempo, podemos ver que aparece aquí la cuestión acerca de la correlación entre conocimiento y realidad, la cual representa una de las principales limitaciones de la propuesta de Descartes, de hecho es sobre esta misma que se enmarcan las más frecuentes y fuertes críticas a los argumentos de la obra cartesiana. Una contundente y sintética explicación a estas falencias es expuesta así por Pérez Díaz: “por un lado, intenta dar cuenta de la realidad en tanto tal; pero, por otro, vuelca la mirada hacia el sujeto para preguntarse por lo real.” (2012: 276)

He aquí la utilidad del método en palabras de Descartes:

Entiendo por método reglas ciertas y fáciles mediante las cuales el que las observe atentamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino amentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello que es capaz (1946: 372).

Retomemos esta última cuestión: “llegar al conocimiento verdadero de todo aquello que es capaz”, para volver sobre lo que planteábamos. Por una parte, Descartes cuando termina de enunciar esta afirmación resalta las siguientes cuestiones: “no tomar nunca nada falso por verdadero y llegar al conocimiento de todas las cosas.” (1946: 372). Nos vemos inducidos a pensar que el conocimiento de todas las cosas es efectivamente el conocimiento verdadero de todo lo que se es capaz. Es posible. Sin embargo, estamos seguros de que cuando Descartes refiere a la capacidad, está hablando de la habilidad de llevar o conducir bien a la razón, al sentido primero de encaminar, en tanto, intentar llegar al conocimiento de todas las cosas.

La otra cuestión es el tema de que el conocimiento –tanto el verdadero como el falso– proviene de la mente, de su mente. Al respecto dice Descartes:

Si ignoramos algo de lo que podemos saber ello sucede solamente o porque nunca hemos advertido algún camino que nos condujera a tal conocimiento, o porque hemos caído en el error contrario. Pero si el método explica rectamente de qué modo ha de usarse la intuición de la mente para no caer en el error contrario a la verdad, y cómo han de ser hechas las deducciones para que lleguemos al conocimiento de todas las cosas: me parece que nada se requiere para que éste sea completo, puesto que ninguna ciencia puede obtenerse, sino mediante la intuición de la mente (1946: 372).

Vasta partir, entonces, de tener o poseer un principio verdadero para alcanzar el resto de las verdades posibles. En consecuencia, verdad, ciencia y conocimiento, encuentran en la razón –o en la mente, según la presente traducción–, insistimos, un lugar común.

Es conveniente aclarar que cuando Descartes habla de incremento gradual de conocimiento está, a la vez, haciendo referencia tanto al método en sí mismo como al modo a través del cual se diseñan los principios o cimientos de la verdad. Podemos notar que asume que es necesario comenzar la investigación del conocimiento de las cosas siguiendo un orden creciente tal que empezando por aquellas más sencillas y fáciles, no se pasará a otras hasta no haber completado todas las expectativas respecto de ellas (Descartes, 1946: 378-379).

Por otro lado, Descartes anuncia el principio metodológico que resuelve que no debe buscarse otra ciencia más que la que *uno* pudiese encontrarse *en sí mismo*³⁴, o bien en el gran libro del mundo (1902: 9). Esto último luego quedará desplazado para potenciar las ventajas y fortunas alcanzadas en el estudio de sí mismo.

En la segunda parte del *Discours de la méthode*, Descartes, ya más firme en la idea de la labor individual, introspectiva y sobre sí, asegura que nunca tuvo otro propósito que no fuese el de reformar sus propios pensamientos y edificar un terreno que sólo le perteneciese a él (1902: 15).

Distingue así entre fundamentos firmes y fundamentos débiles. En cuanto a los primeros sostiene que deben ser los que constituyan los cimientos de la reforma de sus pensamientos, y en el curso de esta tarea los segundos, en tanto débiles y dudosos, tienen que ser excluidos.

En este punto, en el argumento cartesiano sobre el conocimiento de la verdad, surge la diferencia y oposición entre: a- juzgar apresuradamente y permanecer extraviado y b- juzgar despacio y observando con total minuciosidad para evitar caer o tropezar (1902: 15). Puede verse así cómo

³⁴ La cursiva es nuestra.

aparecen asociadas las nociones de paciencia y cautela al buen modo de conducir el ingenio y, en consecuencia, a la posibilidad de conseguir el verdadero conocimiento.

Con la misma dinámica e incluyendo el criterio arriba mencionado, Descartes propone cuatro principios sencillos y necesarios para la clarificación de todas las nociones. Estas normas o principios surgen de su necesidad de rever las leyes de las ciencias –que él conocía y había estudiado– que consideraba confusas. El primero de ellos indica no admitir nunca como verdadera cosa alguna, que no conociese con evidencia ser tal, evitando la precipitación y la prevención, y no incluir en los juicios nada más que aquello que se presentara al espíritu clara y distintamente y que no pudiese ponerse en duda. El segundo sostiene la división de cada una de las dificultades de examen en tantas partes como fuere posible para su mejor resolución. Con respecto al tercero, Descartes señala la necesidad de conducir los pensamientos ordenadamente. Este orden está vinculado al hecho de comenzar por lo más simple e ir ascendiendo poco a poco hacia lo más complejo. En cuarto lugar, subraya la enumeración completa y la revisión exhaustiva con el fin de tener la certeza de no haber dejado nada de lado (1902: 25).

Así, afirmado en estas máximas y habiéndolas puesto a la par de las verdades en la fe, las cuales habían sido para Descartes las primeras en sus creencias, se considera capaz de emprender el camino de liberación o más bien purificación del espíritu, liberándose y deshaciéndose de todas sus otras opiniones (1902: 28). Da un paso más y resuelve que para alcanzar la verdad, lo más apropiado es rechazar como absolutamente falso todo aquello que le presente alguna duda (1902: 32). De este modo, Descartes emprende la búsqueda de lo que será el primer principio de la filosofía y la verdad fundante, es decir, la primera creencia que le resulte completamente indudable.

La idea de unicidad en el método y la razón es clave en Descartes, traducible incluso a la unidad de la ciencia y, por qué no, a la idea de sujeto

universal, del Yo como universo de todas las posibilidades. Sin dejar de tener presente que, en Descartes, el marco de todas las posibilidades encuentra su límite en el ámbito de la razón.

Efectivamente, el primer principio de la filosofía “yo pienso, luego soy” (Descartes, 1902: 32) emerge del rechazo absoluto de todo sobre lo que pudiese suponerse la menor duda. Ahora bien, a partir de esta primera proposición verdadera observamos que ser y pensamiento no pueden ser una consecuencia de la otra. En todo caso consideramos que la certeza de ser es simultáneamente la certeza de la existencia del yo como substancia pensante. Descartes necesita, según el primer principio, poder quitar de lo verdadero cualquier cosa que pueda ponerse en duda, es por eso que ineludiblemente exilia del cuerpo su existencia y afirma al pensamiento como la esencia entera y única de la substancia que es. Es así como de la esencia deviene la existencia y tanto pensar como existir se desapegan completa y necesariamente de toda cosa material. Ciertamente, Descartes sostiene en este punto de su exposición al presentar su “primer principio de la filosofía” que el alma, por la que es lo que es, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste; aunque él no existiese, su alma nunca dejaría de ser todo lo que es (1902: 32).

Descartes prosigue y establece como criterio de verdad que las cosas que se conciben clara y distintamente son todas verdaderas (1902: 33). Y es consecuentemente a la idea de evidencia que el autor se propone averiguar cuál es el origen de haber aprendido a pensar en alguna cosa distinta a él, más perfecta que él, y dice: “conocí con evidencia que debía ser a partir de alguna naturaleza que fuese efectivamente más perfecta que yo, y que incluso tuviese en sí todas las perfecciones de las que yo pudiese tener alguna idea; es decir... que fuese Dios” (Descartes, 1902: 34).

Particularmente, consideramos que esta parte entrama algunas de las cuestiones más controversiales de la obra de Descartes. En primer término, la pregunta de Descartes respecto al origen de la idea de existencia de alguna cosa más perfecta que él mismo nos conduce a especular sobre la

perfectibilidad o no-perfectibilidad de la sustancia pensante. Claramente Descartes no infiere la imperfección del yo de la probable existencia de algo más perfecto que él, sin embargo esto nos pone igualmente frente al siguiente argumento: el yo pienso es la sustancia pensante, si el yo pienso contiene en sí todo lo que necesita para ser, entonces no es perfectible, y si no es perfectible es una sustancia perfecta. Nos preguntamos ahora si ¿puede existir algo más perfecto que lo perfecto? Con seguridad de algo perfecto no puede, siguiendo incluso a Descartes, seguirse imperfección alguna; por lo que la idea de sustancia pensante no podría nunca ser considerada imperfecta.

De la misma manera, podemos plantearnos aquí si existe alguna relación entre la duda y la perfección y por ello entre el yo (perfecto) y la idea de verdad. Acaso ¿la duda ha de ser perfecta?, ¿es a través de ella que se consigue la verdad?; ¿la duda ha conducido al yo para que consiga admitirse como ser existente? En este sentido, consideramos que la duda no es perfecta ni imperfecta, la duda es pensamiento. Y si el pensamiento es la esencia verdadera y única de la sustancia –pensante– a la vez que es la razón de su existencia, la duda en sí no necesita ser superada.

Siguiendo con la argumentación cartesiana, Descartes es capaz de reconocer en su naturaleza alguna perfección, perfección de la que pueden depender ideas tales como la de cielo, tierra, luz y calor, pero no sólo esas ideas, porque tiene también la idea de que existe alguna cosa más perfecta que él. Volvemos sobre el problema que atañe a la idea de perfección porque Descartes escribe que no hay nada que no pudiendo estar en él provenga de otra cosa que no sea él, a excepción de alguna cosa más perfecta que tenga en su naturaleza mayor perfección que la que él encuentra en la suya propia (1902: 34). Mediante este argumento Descartes, en efecto, busca probar la existencia de Dios, de la idea de Dios en sí mismo como condición suprema de posibilidad de conocimiento. Pero además, según creemos, lo que plantea aquí es la existencia de diferentes niveles de perfección. Recordemos que para Descartes la verdad de la ciencia ha de encontrarse suficientemente en uno mismo. Ahora bien, tenemos que el *cogito* –yo pienso– es en Descartes

la verdad primera y como tal, también es la más simple. Su propuesta metodológica, claro está, siguiendo el tercer principio de las ciencias (ver 2.2), se conduce de lo simple a lo complejo; y en esta escala de verdades la idea de Dios es la idea de mayor perfección, es la idea por excelencia y a su vez es la que termina por imprimir en definitiva, validez al conocimiento. En consecuencia, y respecto a esto que decíamos acerca de los niveles de perfección, el *cogito*, ciertamente, es la verdad sobre la que se cimentan el resto de las verdades de la ciencia, pero la idea de Dios es la verdad sobre la que se validan, en efecto, todas las ideas de la ciencia. En palabras de Descartes:

¿Cómo sabremos que los pensamientos que se nos ocurren durante el sueño son falsos, y que no lo son los que tenemos despiertos, si muchas veces sucede que aquéllos no son menos vivos y expresos que éstos? Y por mucho que estudien los mejores ingenios, no creo que puedan dar ninguna razón bastante a levantar esa duda, como no presupongan la existencia de Dios. Pues, en primer lugar, aquella misma regla que antes establecí, a saber: que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas; obtiene toda su certeza solamente en que Dios es o existe, y de que es un ser perfecto, y de que todo lo que está en nosotros proviene de él. De donde se sigue que, nuestras ideas o nociones, siendo cosas reales y que proceden de Dios en todo lo que tienen de claras y distintas, no pueden, como tales, ser sino verdaderas... Pero si no supiéramos que todo lo que en nosotros hay de real y verdadero viene de un ser perfecto e infinito, entonces, por claras y distintas que fuesen nuestras ideas, no tendríamos razón alguna que nos asegurase que tienen la perfección de ser verdaderas (1902: 38-39).

Las necesidades argumentativas de Descartes en cuanto a la idea de perfección conllevan al problema, quizá el más significativo, de la distinción de alma y cuerpo. Pero esta diferenciación precisa simultáneamente que pueda establecerse una relación entre estas partes. Es así como, aunque volviendo permanentemente sobre la correcta discriminación entre las dos naturalezas (corpórea y racional), Descartes plantea al alma como parte de lo humano. En este sentido, asegura que el alma racional no puede en modo alguno haber sido extraída de la potencia de la materia, sino creada expresamente y de modo independiente (1902: 59).

Algunos párrafos atrás hicimos mención de nuestra especulación respecto a la posibilidad de diferentes niveles de perfección en el argumento sobre la existencia de Dios. Pues bien, Descartes da, hacia el final del *Discours de la méthode*, una vuelta más a la distinción entre la naturaleza del alma de las bestias y la de los humanos en donde nuevamente se hace evidente la presencia de distintos grados o niveles de jerarquía. Descartes sostiene que el alma racional es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo, en tanto no está sujeta a morir con él, razón por la que juzga que ha de ser inmortal a diferencia de la animal (1902: 59-60).

La idea de inmortalidad parece aquí, sin dudas, signo de lo perfecto, y por ello la perfección símbolo de lo acabado en sí mismo. Todo allí, inmutable y perenne. Razón y sujeto, en tanto alma racional, por lo mismo, puestos fuera de la vida. Consideramos pues que, paradójicamente, el fundamento filosófico cartesiano necesita estar en los márgenes de la experiencia de vida. La inmortalidad como insignia de la máxima perfección no significa aquí simplemente que algo no muere, la inmortalidad refiere justamente a contener encerrado en sí mismo todo lo necesario para no vivir. Porque, lo veremos detalladamente luego, la vida no contiene en sí elemento alguno de esa inmortalidad y es que la vida muere viviendo y vive muriendo constantemente. Lo que queremos decir es que transformación y experiencia son partes constitutivas del vivir y, en este sentido, entendemos la vida como un proceso en el que vivir y morir se con-forman y complementan. Es así como en los límites de la pregunta ¿qué soy?, la cosa que piensa cierra su ser y se

excluye necesariamente de todo lo que pueda decir algo sobre ella y transformarla. Pero, a su vez, la cosa que piensa para saberse precisa de existir en la vida y ante esa necesidad arriesga su completitud a un cuerpo que pueda dar apertura a los márgenes de una dimensión que es por perfecta inalcanzable, incluso para sí misma.

2.3 El sujeto cartesiano y su relación con el mundo

La filosofía de Descartes propone una forma de concebir al mundo estrictamente ligada a la comprensión de la realidad a través del pensamiento. El autor sostiene que la posibilidad de entender al mundo encuentra su origen en el *ego*, esto es, en la cosa pensante, “una cosa que duda, entiende, [concibe], afirma, niega, desea, rechaza, que imagina y también percibe” (Descartes, 1904a: 22).

Claro esto Descartes sostiene que las cosas, las sustancias son porque poseen un atributo, una cualidad que las define como ellas mismas y las distingue unas de otras (1904b: 47)³⁵. Ahora bien, podemos efectuar la hipótesis que es esta concepción –de ser en sí mismo sin necesitar de nada más–, la que separa e inmuniza a una sustancia de otra e implica la dificultad primera en el momento en que el sujeto se enfrenta al mundo. Más aún, pese a ser establecida alguna instancia relacional, no existe entre las sustancias, la *res cogitans* y la *res extensa*, necesariamente un vínculo. Una y otra se definen independientemente, el *cogito* no necesita, absolutamente, de la extensión para conocer. En efecto, la *res cogitans* no requiere extensión para percibir un cuerpo, solo precisa de la mente que “fácil” y “claramente” se aprehende a sí:

Habiendo reconocido que concebimos –percibimos– los cuerpos –en sí mismos– por el entendimiento solo y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos porque los veamos o toquemos, sino solamente porque los concebimos en el pensamiento (Descartes, 1904a: 26).

Además, Descartes es muy preciso a la hora de enunciar que el yo, es decir que el alma es más inteligible que el cuerpo y puede ser lo que es sin el cuerpo: “mi alma por la cual soy lo que soy, es completa y verdaderamente

³⁵ *Principes*, paragraphe 52.

distinta de mi cuerpo, y que puede ser o existir sin él” (1904a: 62)³⁶. Efectivamente, el alma es la idea más simple y por ello, como ya dijimos, la verdad primera. El alma se conoce fácilmente por el pensamiento, se conoce a sí misma y en ese conocerse encuentra la ciencia, la autocon-ciencia.

Entonces, las ideas claras y distintas tienen lugar, para Descartes, únicamente en el *ego*, por lo que solo en el *ego* una idea hace coincidir sujeto y objeto y, de alguna manera, pensamiento y realidad, mente y extensión y, consecuentemente, todo se halla así en el territorio del alma. Ahora bien, en el tránsito de la idea del *cogito* a la realidad, esto es en el momento de referirnos al mundo, es cuando se hace evidente la falta de una posibilidad dialógica. Tal necesidad de sutura encuentra una solución con la idea de una sustancia perfecta e infinita: “Por la idea de Dios yo concibo una sustancia, infinita, eterna, inmutable e independiente, que todo lo sabe, todo lo puede, y por la cual yo mismo y todas las cosas que son (si es cierto que hay alguna que existe) han sido creadas y producidas” (Descartes, 1904a: 35-36).

La idea de Dios constituye, para Descartes, la conexión fundamental entre el yo y el mundo. Esta sustancia perfecta es, más allá de otros significados, la herramienta cartesiana que permite poner en relación todas las sustancias. En efecto, a lo largo de su obra Descartes afirma repetidamente a Dios como causa de todas las cosas y, por lo suyo, como la condición y garantía de la percepción verdadera de todas ellas; por ejemplo: “luego de haber descubierto que Dios existe, viendo y observado al mismo tiempo que todas las cosas dependen de él, y que no es engañoso, y entonces infiriendo que todo lo que claramente y distintivamente percibo es necesariamente verdad” (1904a: 55).

Por otro lado, y más allá de esto, observamos que en la certeza “*cogito ergo sum*” de Descartes se produce, digámoslo así, la omisión de una primera evidencia. Descartes, antes de saberse a sí como pensante, sabe que está vivo. Justamente, esto es tan innegable que él mismo establece la “Moral

³⁶ Véase también: “el alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo; y hasta es más fácil de conocer que éste, y aunque él no exista, ella no dejaría de ser todo lo que es” (1902: 33).

provisoria” para “vivir cómodamente” durante su camino hacia la verdad. Y dice inclusive: “Debo no evitarme de vivir en adelante en la mayor felicidad posible” (1902: 22).

El pensamiento como atributo del *cogito* es, ciertamente, como hemos visto repetidamente, lo que constituye la esencia del sujeto pensante y es en definitiva lo que le da su existencia. El sujeto cartesiano es, en consecuencia, algo que existe verdaderamente por el espíritu, intelecto o razón. Sin embargo, podemos agregar que esta cosa pensante que es posible conocer solo por el sujeto de la evidencia y que es, por eso, ella misma evidencia de la subjetividad, deja fuera su principal verdad, la de su propia vida. Es evidente en el análisis que antes de alcanzar el *cogito* Descartes renuncia a todo, convencido a sí mismo de que nada existe en el mundo. En este sentido, si bien fue capaz de suprimir su juicio y de conducir la duda al extremo no logró suprimir sus acciones e inhibir su estar-siendo. Soy una cosa que vive es, según inferimos, la primera certeza cartesiana. Podríamos decir entonces que Descartes (des)cubre esta evidencia y da cuenta de su estar-siendo-viviente antes que “*je pense, donc je suis*”.

Consideramos que esta imprevisión tiene lugar, sobre todo, porque Descartes excluye a la cognición de la vida³⁷. En efecto, Descartes sostiene

³⁷ Puede consultarse al respecto *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience* de Varela, Thompson y Rosch. Los autores allí trabajan, analizan y discuten la problemática mente-cuerpo, la idea de división y su respectivo vínculo con la noción de reflexión, tanto en lo que remite a la ciencia como a la filosofía. Ellos entienden que ‘corpórea’ –*embodied*– alude, precisamente, a la reflexión donde se unen el cuerpo y la mente. “Esta formulación pretende aclarar que la reflexión no es sobre la experiencia, sino que es una forma de experiencia en sí misma, y que esa forma reflexiva de experiencia se puede realizar con la presencia plena/conciencia abierta. Cuando se hace de esa manera, puede cortar la cadena de patrones de pensamiento y de preconceitos habituales y conducir a una reflexión abierta, es decir, abierta a otras posibilidades aparte de las contenidas en nuestras actuales representaciones del espacio de la vida... Sugerimos que la conclusión cartesiana de que somos cosas pensantes era producto de su pregunta y producto de prácticas específicas, propias de la reflexión descorporizada y la "ausencia" mental...como en nuestra cultura la reflexión está divorciada de la vida corporal, el problema mente-cuerpo se ha transformado en tema central de la reflexión abstracta. El dualismo cartesiano no es una solución sino la formulación de este problema. Se supone que la reflexión es ante todo mental, y así surge el problema de cómo está ligada con la vida corporal. Aunque los enfoques contemporáneos del problema han alcanzado gran complejidad -en gran medida gracias al desarrollo de las ciencias

una idea mecanicista de la vida asociada también a la distinción dual entre alma y cuerpo. En tal sentido, iguala a los humanos con “los animales carentes de razón” en todas las “funciones” dadas por Dios al cuerpo separado del alma, esto es, “la parte de nosotros que es distinta del cuerpo, y de la... su naturaleza consiste en pensar” (1902: 46). Por lo tanto, esos atributos común a los cuerpos que todos ellos poseen independiente de poseer razón o no, son los que, según Descartes, todos los seres vivos tienen en tanto vivos. Justamente, como es analizado en forma precisa por Ablondi (1998), estos principios cartesianos de vida no son ni más ni menos que el principio interno de movimiento, el calor y la complejidad divina que distingue a las criaturas de los autómatas. En suma, podemos decir que la *res cogitans* es viva y por ello pensante.

cognitivas-, no se han alejado del problema esencialmente cartesiano de tratar de comprender cómo se relacionan dos cosas aparentemente distintas (1993: 27-30)”.

2.3.1 En medio de las meditaciones

Antes de introducirnos completamente en otros aspectos del análisis del sujeto como vivo y pensante, consideramos muy oportuno hacer un detallado recorrido por las *Meditations Methaphysiques* de Descartes para argüir acerca de determinados problemas fundamentales para el desarrollo de nuestra investigación que conciernen a la naturaleza del sujeto cartesiano.

La primera de las *Meditations Methaphysiques* se titula “De las cosas que pueden ponerse en duda”. Sin embargo, el tono de la argumentación parece resaltar justamente lo contrario y podríamos llamarla “sobre aquello que no puede ponerse en duda”. Descartes comienza atacando los principios sobre los que descansan sus opiniones antiguas, de las que no tiene absoluta certeza. La duda sensible es la primera en evidenciarse a través del engaño que provocan los sentidos, por ejemplo, ante la confusión respecto al sueño o la vigilia.

Entendemos que Descartes hace aquí una aclaración destacable: afirma que aunque haya cosas generales (cuerpo, ojos, manos y otras análogas) que pudieran ser imaginarias, hay que reconocer *necesariamente*³⁸ que por lo menos existen y que son verdaderas cosas más sencillas y universales, de cuya mezcla están formadas todas estas imágenes de las cosas que se encuentran en nuestro pensamiento, ya sean verdaderas y reales, o fingidas y fantásticas. Es decir, sostiene que si bien en el estado de composición las cosas pueden devenir inciertas, en la sencillez siempre hay algo de cierto e indudable. Luego destaca, siguiendo este principio, por ejemplo, que ciencias tales como la geometría y la aritmética dependen de consideraciones sencillas y generales, de lo que resulta que tanto en la vigilia como en el sueño dos y tres siempre sean cinco (Descartes, 1904a: 15-16).

Vemos, con esto, que ya se dan por ciertas determinadas cosas; y ellas están, sin duda, todas en el pensamiento. De ello también se desprende

³⁸ La cursiva es nuestra.

la confianza cartesiana en que todas las cosas que conforman el pensamiento, en tanto sencillas y generales, están provistas necesariamente de cosas verdaderas.

Con todo, un párrafo más adelante se llama a detener y suspender su juicio, y admite que de las opiniones que alguna vez ha tenido por verdaderas, no encuentra razón que le permita no ponerlas en duda, de lo cual dice tener “razones muy fuertes y maduramente consideradas” con el objetivo fundamental de encontrar, si lo hubiese, alguna cosa constante, cierta y segura en las ciencias (1904a: 17).

El párrafo siguiente es particularmente interesante, dice:

No basta con haber hecho estas observaciones, sino que además debo esforzarme por recordarlas, pues aquellas opiniones antiguas y ordinarias vuelven a mi pensamiento frecuente, y el trato largo y familiar que han tenido conmigo les da el derecho de ocupar mi espíritu a pesar mío, adueñándose casi de mis convicciones. Y no perderé jamás la costumbre de aceptarlas y de confiar en ellas mientras las considere tal como en efecto son, a saber, de algún modo dudosas, tal como acabo de mostrar, y sin embargo muy probables, de manera que es mucho más razonable creerlas que negarlas. Pienso por lo tanto que usaré mejor de mi razón si, tomando un partido contrario, empleo todo mi cuidado en engañarme a mí mismo, fingiendo (por cierto tiempo) que todos esos pensamientos son falsos e imaginarios hasta que, habiendo balanceado mis prejuicios de manera que no pueda inclinar mi opinión a un lado o a otro, mi juicio deje de estar dominado por los malos hábitos y desviado del recto camino que puede conducirlo al conocimiento de la verdad. Pues estoy seguro que no puede haber ni peligro ni error en esta vía y que no podría, el día de hoy, acordar demasiado a mi desconfianza, ya que no se trata

ahora de actuar sino solamente de meditar y de conocer
(1904a: 17).

Empezando por el final, creemos que es notable subrayar que Descartes plantea una diferencia entre actuar y meditar/conocer. Si bien no aclara en qué se distinguen, podemos suponer que el reposo inducido tiene que ver directamente con la suspensión del juicio que llevará adelante. Esta no-acción en tanto meditación es la que se sugiere como la encargada de balancear los prejuicios y llevarlos hacia la certeza o hacia la duda para conseguir, así, acercarse al conocimiento verdadero de las cosas. Por su parte, en el comienzo del párrafo parece estar aludiendo a los cuatro principios (ver 2.2) que planteó en el *Discours de la méthode* como estrategia a seguir, para no perderse en la tarea propuesta.

Por otro lado, destacamos que antes de ser suspendido el juicio, Descartes se encarga de dejar en claro –una vez más– que Dios no es engañador; asegurando que es bueno y que es la soberana fuente de verdad (1904a: 16). Es preciso notar, entonces, que se siente posiblemente víctima del engaño de un genio maligno y poderoso que lo ha convencido ingratamente de poseer todo lo que creía poseer. Es decir, va a suspender el juicio con la astuta cautela de dar por cierto a Dios como origen de lo verdadero, al menos si no en obra –como aclaraba él mismo unas líneas atrás– en lo que respecta a la meditación y el conocimiento.

Todas estas estrategias de Descartes que buscan la mejor explicación para justificar un error, en sus términos, remiten a aquella idea de perfección sobre la que en parte dimos cuenta ya en el apartado anterior. Decimos esto ahora y seguramente lo repetiremos, es indispensable quitarle al alma el símbolo de lo perfecto para otorgárselo. Lo percedero o mutable es para Descartes imperfecto, por ello la inmortalidad del alma es el signo por excelencia de lo perfecto y al mismo tiempo la muestra más clara de que Descartes, por la necesidad de no quebrar este principio, separa vida de cognición y escinde al sujeto de su vivir. Es por ello que asumimos la urgencia de extraer al sujeto de su perfecta inmortalidad, de su diosidad para volverlo a

la multiplicidad de la vida que abre la transformación a la contingencia y expone su perfección en el punto de coincidencia –interrelación– entre sujeto y objeto. Nos extenderemos ahora igualmente unos párrafos más sobre algunos puntos de las reflexiones de Descartes para continuar luego con esta hipótesis aquí subrayada.

En la *Segunda Meditation* Descartes expresa la posibilidad de ser él mismo productor de sus propios pensamientos (1904a: 19). Este es un punto fundamental y muy atractivo para lo que a nuestro estudio respecta. Advertimos pues que Descartes logra correr a Dios de la tarea de infundir los pensamientos y da al humano la posibilidad de ser autónomo a la hora de pensar. Consideramos que esta cuestión no sólo es la principal inauguración a la autoconciencia sino que también implica la posibilidad de poder producir y crear un conocimiento propio, un para sí mismo diferenciado y distinguible.

Descartes se pregunta qué es él: y entonces, yo, ¿qué soy? (1904a: 19). En respuesta a este interrogante y poniendo atención en los atributos de su alma, da cuenta de que el pensar le pertenece. Podemos decir que emerge, así, una relación intrínseca entre pensamiento y existencia: “no soy, pues, hablando con precisión, más que una cosa que piensa, es decir un espíritu, un intelecto o una razón... Soy, por lo tanto, una cosa verdadera y que verdaderamente existe... una cosa que piensa” (1904a: 21). Esta cosa que piensa, dirá luego, es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente. A ello agrega, que es evidente que es él mismo el que duda, entiende y desea (1904a: 22).

A través del relato acerca del trozo de cera y frente a las transformaciones fruto de los cambios de su estado, Descartes sostiene que sólo es su entendimiento quien la está concibiendo. En este punto, no importa tanto cómo son los juicios, a saber, verdaderos o falsos. Equivocados o no los juicios, no hay dudas, afirma el filósofo, de que “cuando cuando veo o (lo que es indistinto) cuando pienso ver, yo, que pienso, no sea algo” (Descartes 1904a: 26). La verdadera evidencia es, entonces, que el hombre es quien puede juzgar, es capaz de conocer a partir de sí y por sí, y eso, según el

propio Descartes, una cuestión irrefutable. Pero vemos, a su vez, que Descartes se refiere en este punto a la certidumbre respecto de la existencia de las cosas exteriores a él. Continuando con el ejemplo de la cera, juzga que antes que asegurar que la cera existe porque es vista, bien debe decirse que existe el yo que la ve. Es entonces cuando sostiene que cuanto más conoce otros cuerpos más se conoce a sí mismo: “habiendo reconocido que concebimos los cuerpos por el entendimiento solo y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos porque los veamos o toquemos, sino solamente porque los concebimos en el pensamiento”; y afirma inmediatamente: “nada hay que me sea más fácil de conocer que mi espíritu” (1904a: 26).

De esto último resulta el criterio de verdad que establece Descartes como regla general en la *tercera Meditation*, “todas las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente son verdaderas” (1904a: 27). Bien podemos considerar que aquí queda superada para Descartes, de algún modo, la duda sensible respecto de la veracidad de las cosas; una vez confirmado que se conocen las cosas intuitivamente, por el intelecto y siendo éste lo único que se tiene por verdadero, no quedan ya razones para juzgar la verdad o falsedad de las cosas.

Sin embargo, nos parece que el problema de fondo es otro. El siguiente párrafo es de significativa importancia para el análisis que nos proponemos de este nuevo punto:

He recibido y admitido como muy ciertas y manifiestas muchas cosas que luego he reconocido como dudosas e inciertas. ¿Qué cosas eran ésas? Eran la tierra, el cielo, los astros y todo aquello que percibía por medio de los sentidos. ¿Y qué era lo que entonces concebía clara y distintamente en ellas? Nada, sino que sus ideas o pensamientos se presentaban en mi espíritu. Y aun ahora no niego que esas ideas sean en mí. Pero además, afirmaba algo que, por el hábito que tenía de creerlo,

estimaba percibir muy claramente, aunque en verdad no lo percibiera en absoluto, a saber, que había cosas fuera de mí de las que esas ideas provenían y a las que eran del todo semejantes. Y en eso me equivocaba o, si quizá juzgaba según la verdad, no era a causa de ningún conocimiento que yo tuviese (Descartes 1904a: 27-28).

Se trata, como bien puede verse, del planteo del problema de la correspondencia de las ideas de tales cosas sitas en el espíritu con las cosas –existentes– fuera del mismo.

A este planteo continúa la pregunta por la existencia de Dios. Y Descartes manifiesta la necesidad de responder a dos interrogantes fundamentales: si existe Dios y si ha de ser engañador. De lo que deriva la idea de que “sin el conocimiento de esas dos verdades no veo que pueda alguna vez conocer algo con certeza” (1904a: 29). Consideramos que en este momento de su exposición Descartes inicia el móvil para poner a Dios, en esta ocasión, como garantía del conocimiento racional; ya anteriormente había indicado que Dios era la soberana fuente de verdad.

Luego, el autor propone dividir sus pensamientos y considerar si en ellos hay error o verdad. Encuentra que entre ellos hay ideas, las cuales corresponden a imágenes de cosas. También halla en sí otros pensamientos, tales como voluntades o afecciones, que tienen formas diversas, como querer, afirmar, negar, concebir o temer. Asimismo encuentra que los juicios, son los que mediante la acción del espíritu le añaden algo a la idea que tenía respecto de alguna cosa (1904a: 29).

Siguiendo con sus objetivos Descartes dice respecto de las ideas que, consideradas en sí mismas, sin referirlas a ninguna otra cosa, no pueden ser consideradas falsas. Lo mismo afirma respecto de las afecciones o voluntades. Por tanto, según su análisis, a lo único que es preciso poner atención, en cuanto a la posibilidad de errar, es a los juicios. Y dónde es que puede residir el error más frecuente, pues justamente, dice Descartes, en juzgar que las ideas del espíritu pueden ser semejantes o conformes a alguna

cosa fuera de él. De este modo, clasifica a las ideas por su proveniencia; unas nacidas con él (innatas), otras extrañas y venidas de afuera (adventicias), y las hechas e inventadas por él mismo (facticias) (1904a: 30).

A través del estudio de proveniencia de las ideas, Descartes alcanza la certeza de que al menos ha de haber tanta realidad en la causa eficiente y total, como en su efecto. De lo que se sigue que la nada no podría generar cosa alguna, es decir, que es inviable que algo provenga de la nada. Del mismo modo, afirma que la cosa debe ser originada por algo más perfecto o que contenga en sí la misma realidad que la cosa en cuestión. Sostiene luego, que aunque pueda ocurrir que de una idea nazca otra idea, ese proceso no puede ser infinito, y da cuenta de la necesidad de llegar a una idea primera, cuya causa sea como un arquetipo en el que esté formal y efectivamente contenida toda la realidad o perfección, algo que en la idea está sólo de modo objetivo o por representación (1904a, 31-32).

A continuación Descartes argumenta que no está sólo en el mundo, y esto lo hace ante la suposición de que hay en alguna de sus ideas una realidad objetiva tan grande que no puede ser contenida por él ni formal ni eminentemente, entonces él no puede ser causa de ella. Por tanto, al no ser él causa de aquella idea, tiene que existir alguna otra cosa que sí pueda ser causa de la misma. Así, revela que además de la idea que lo representa a él mismo y las ideas de otras ideas corporales e inanimadas, de ángeles, de animales y las que representan a otros hombres semejantes a él, concibe la idea de Dios. Con respecto a las primeras, Descartes no duda que puedan proceder de él, ya que considera que como sustancia que se puede contener en sí eminentemente a tales otras sustancias. Pero a la hora de examinar si hay algo en la idea de Dios que haya podido provenir de sí mismo, reconoce a Dios como sustancia infinita, eterna e inmutable, independiente, omnisciente a través de la cual todas las cosas que existen han sido creadas y producidas, y se persuade de que no pueden proceder de él semejantes perfecciones por lo que Dios debe existir. Pues, sostiene, que aunque teniendo en él la idea de sustancia en virtud de ser él una sustancia, no podría tener la idea de una sustancia infinita siendo él finito si no la hubiera puesto en sí una sustancia

que verdaderamente fuese infinita. De este modo, Dios se convierte en la idea primera, causa en la que está contenida toda la realidad y perfección existente. Dios es, además, causa y origen de su propia existencia (1904a: 39). Descartes sostiene, además, que tanto la idea de Dios como la de sí, han tenido que ser producidas juntas. En este sentido, afirma que han nacido junto con él al momento de ser creado y asegura que no puede haber sido otro más que Dios quien haya puesto en él la marca de su obra (1904a: 41).

En el análisis hecho hasta aquí hemos mostrado varias referencias a Descartes en cuanto a la prueba de la existencia de Dios, sin embargo esta es la más contundente, no por el impacto del manifiesto frente al que se asume como creado, sino porque ante esto Descartes se pronuncia como una sustancia finita. He aquí la cuestión central de nuestra hipótesis sobre la verdad primera de la vida del sujeto, el sujeto no sólo está en la vida sino que es viviente y esta categoría de finitud, planteada por el mismo Descartes, lo evidencia. Que la sustancia pensante sea finita no es estrictamente signo de limitación, la finitud de la sustancia es la referencia a la verdadera estructura de la subjetividad viviente que guarda en sí sus propios límites, es decir, su identidad. Pero esta estructura, lo desarrollaremos en extenso luego, no es por sí algo cerrado y acabado en la dimensiones del sí mismo, sino que esta estructura se constituye como un sistema abierto y es, precisamente, en su apertura infinita que el sujeto es capaz de conservar-se y sobrevivir.

Sigamos con la *cuarta* instancia de *Meditation* en que Descartes, convencido de que es en Dios donde están contenidos todos los tesoros de la ciencia y de la sabiduría, se asegura descubrir el camino a través del cual podrá contemplar a Dios y por ello al conocimiento verdadero del resto de las cosas del Universo (1904a: 42). Volvemos aquí sobre el problema de encontrar contenidas en Dios la totalidad de las cosas reales, si conocemos a Dios conocemos entonces todas las cosas de la realidad que están necesariamente en él. Pero cómo conocemos a Dios, nos preguntamos si lo conocemos a través de las cosas reales que, en tanto efecto de una creación, deben tener tanta realidad como la de su causa eficiente. Ahora bien, Dios está en el sujeto y está en todas las cosas reales, la virtud de conocer a Dios

y a las cosas pertenece al sujeto y es por ello imprescindible que el sujeto pueda tener su propia autonomía.

Es por esta razón especialmente interesante cuando Descartes distingue lo verdadero de lo falso e identifica la causa del error o engaño que reside en él, apropiándose de ella y distinguiéndose de Dios. El error en sí no se trata de algo real que depende de Dios, sino que refiere a un defecto que proviene de la no infinitud de la potencia que Dios le ha otorgado para discernir lo verdadero de lo falso. Tras esto, plantea la idea de que el error no es tan sólo un defecto, sino que se trata más bien de la privación de un conocimiento que se debería poseer. Seguidamente, Descartes observa y encuentra que los errores dependen del concurso de dos causas, a saber: de la potencia de conocer que es en sí mismo y de la potencia de elegir o libre arbitrio; es decir, del entendimiento y la voluntad. Descartes nota que la causa de los errores reside básicamente en la amplitud y extensión de la voluntad, que ha de ser tanto mayor al entendimiento que no es posible de contener en la misma forma. Lo que ocurre, según explica, es que dado que los límites de la voluntad exceden a los del entendimiento, ésta se extiende hacia las cosas que él no puede entender y es por esta razón que ella se extravía y elige el mal por el bien, o lo falso por lo verdadero, produciendo en él el engaño.

Hacia el final de esta *cuarta Meditation* y como lo había indicado al comienzo de la obra, Descartes da cuenta de que no se engaña cuando es capaz de retener la voluntad en los límites de su conocimiento, de modo que ella no pueda juzgar sino sobre aquello que el entendimiento le representa clara y distintamente. Dejando nuevamente por seguro que toda percepción clara y distinta es algo real y positivo que necesariamente debe provenir de Dios, y dado que de la perfección no se puede predicar error, concluye que en tal concepción o juicio sólo puede haber verdad. Finalmente, asegura que para alcanzar el conocimiento de la verdad es necesario detener lo suficientemente la atención sobre las cosas concebidas perfecta y separadamente, para distinguir de forma correcta las oscuras de las confusas (1904a: 50).

Por su parte, en la *quinta Meditación* se propone conocer si hay algo cierto sobre las cosas materiales poniendo por su puesto también a Dios como garantía de estas. Ya en la *sexta* de las *Meditations Methaphysiques*, firme en la pregunta por la existencia de las cosas materiales presenta a la facultad de imaginar como una aplicación de la facultad de conocer al cuerpo que le es íntimamente presente. Las ideas de la imaginación son representaciones de lo extenso, y las representaciones sensibles del sujeto se producen a través de la imaginación. Veamos esto en el siguiente apartado: “cuando considero atentamente lo que es la imaginación, encuentro que no es más que cierta aplicación de la facultad que conoce al cuerpo que le es íntimamente presente y que por tanto existe” (1904a: 57).

Pareciera que con esto Descartes viene a solucionar el problema que planteábamos en relación al sujeto y su vinculación con el mundo, sin embargo, si bien Descartes distingue y reconoce en sí el poder de imaginar este independiente del entendimiento puro y por lo tanto de su esencia. Lo que quiere decir con ello es que la existencia o no de esta facultad no modifica su esencia y sostiene incluso que si no la tuviera existiría del mismo modo. Así, si bien las cosas corpóreas pueden ser imaginadas por el sujeto éste no necesita de ésta facultad para conocerlas. A través de la imaginación se adjudica al sujeto la capacidad de sentir, nada menor, pero las propiedades de la extensión corresponden, igualmente, al pensamiento o intelección. El conocimiento verdadero de las cosas no depende, para Descartes, ni de los sentidos, ni de la imaginación, las cosas se conocen a través del entendimiento, es decir del ego cogito. El siguiente párrafo es buen ilustrador de esto que decimos:

Concibo fácilmente que, si existe algún cuerpo al que mi espíritu esté vinculado y unido de tal modo, que se pueda aplicar a considerarlo siempre que quiera, puede suceder que por ese medio imagine las cosas corporales: de manera que este modo de pensar difiere solamente de la pura intelección en que al concebir el espíritu se vuelve

en cierto modo hacia sí mismo, y considera alguna de las ideas que tiene en sí; pero cuando imagina se vuelve hacia el cuerpo, y en él considera alguna cosa conforme a la idea que comprende por sí mismo o que ha recibido de los sentidos (1904a: 58).

Por su parte, podemos ver también que Descartes en la carta a Elisabeth del 28 de junio de 1643, en la que lleva adelante la distinción respecto a tres clases de nociones: el alma, el cuerpo y la unión de ellas, explica a la imaginación como el instrumento a través del cual las formas de lo extenso se vuelven más accesibles a la mente, esto es la imaginación facilita al entendimiento el conocimiento de las cosas extensas, pero el entendimiento es capaz, a su vez, de hacerlas cognoscibles por sí mismo:

Je remarque une grande différence entre ces trois sortes de notions, en ce que l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur; le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination; et enfin, les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination; mais elles se connaissent très clairement par les sens³⁹ (1899: 691).

Por último, mostrado esto, Descartes en una suerte de conclusión analítica sostiene que le es posible evitar y corregir los errores a los que está

³⁹ Cita en Francés por conservar el sentido fiel de la epístola [He notado esta gran diferencia entre estas tres clases de conceptos: El alma es concebida sólo por el puro entendimiento; el cuerpo, es decir, la extensión, las formas y los movimientos, puede ser también conocido por el entendimiento por sí solo, pero el entendimiento es mucho mejor cuando el intelecto es ayudado por la imaginación, y, por último, el conocimiento que obtenemos de las cosas que pertenece a la unión del alma con el cuerpo es un asunto muy vago cuando proviene del entendimiento por sí sólo, incluso cuando éste es ayudado por la imaginación, pero ellas se conocen muy claramente por los sentidos].

sujeta su propia naturaleza, y reconoce poder valerse de la ayuda de los sentidos para examinar las cosas. En efecto, admite que puede usar y valerse de los sentidos, la memoria y el entendimiento con la confianza de poder discernir lo erróneo de aquello que no lo es (1904a: 71-72). Con esto, lo que hallamos más significativo de esta parte final de las *Meditations Methaphysiques* es notar cómo Descartes, que distingue en sí mismo, unidos cuerpo y alma, logra establecer la separación conceptual de estas nociones y reconoce, con la sutileza que amerita, la autonomía de sus facultades subjetivas en afirmación de su capacidad de experiencia de la vida.

2.4 Verdad y realidad: la interrogación sobre sí mismo

Una de las cuestiones más problemáticas en Descartes es, como hemos visto, su propia idea de verdad, lo que piensa respecto a qué es lo verdadero. Su idea de verdad, al menos, en el marco de la evidencia y la claridad, obtura la posibilidad de problematizar sobre ella; porque si la verdad depende sólo de principios arbitrarios que sirven para distinguir la verdad de la falsedad, ante la aparición de cualquier cosa o situación que desentone con ellos se actúa necesaria y simplemente con su eliminación. Pensamos, de este modo, que así planteada la verdad, en correspondencia con una ley determinada, es extraída de su propia y verdadera, valga la redundancia, contextualidad. Son los principios dogmáticos los que se imponen a ella y la subsumen. Hay una idea muy bien condensada por Jaques Rancière en una sentencia que nos puede ayudar a reforzar el sentido de lo que queremos explicar. Rancière sostiene que la verdad no depende de lo que acerca de ella se pueda decir y, más aún, difiere de ello: “la verdad existe por sí misma, existe lo que existe y no lo que se dice. Decir depende del hombre; pero la verdad no depende de él” (1987: 35).

Lo que pretendemos decir es que no sólo estamos aquí ante el problema de la verdad, sino que estamos frente al problema del sujeto, del sujeto en tanto tal y del sujeto en relación con la realidad. Asimismo, y en consecuencia de ello, aparecen las cuestiones en torno a la coherencia y correspondencia de la verdad con la realidad. Cabe destacar que éstos últimos exceden ya, en buena medida, a la filosofía cartesiana; si bien los mismos sí se incumben con las formas modernas de razón y racionalidad y/o con las visiones mecanicistas del mundo natural, no nos parecen específicamente problemas propios de la obra de Descartes, ya que, como tales, quedaron desplazados por su filosofía a partir de la idea de Dios como contenedor y causa de toda realidad existente. En relación a esto, y más allá de la discusión sobre estas incumbencias en la obra cartesiana, el propio Morin ubica estos argumentos de la filosofía de Descartes en el lugar del

“delirio” de la coherencia absoluta (2005: 97)⁴⁰. Frente la pregunta acerca de ¿qué es la racionalización? el autor responde: “racionalización, palabra muy apropiada para hablar de patología, por Freud y por muchos psiquiatras. La racionalización consiste en querer encerrar la realidad dentro de un sistema coherente. Y todo aquello que contradice, en la realidad, a ese sistema coherente, es descartado, olvidado, puesto al margen, visto como ilusión o apariencia” (Morin, 2005: 94)⁴¹

Es pertinente marcar también que Morin establece, además, una diferencia entre racionalidad y racionalización, y dice de la primera que es el juego de un diálogo incansable entre nuestro espíritu y el mundo real. Es el diálogo, sostiene, entre el sistema de estructuras lógicas, creado por nosotros mismos y su aplicación en el mundo (2005: 95). En tal sentido, nos atrevemos a agregar que la racionalidad admite el uso de la experiencia de la relación y en términos de diálogo evita la obtusa pretensión de cerrar la totalidad a la estructura de un sistema lógico determinado. Cosa que sí ocurre, como acabamos de ver, en los parámetros de la racionalización o delirio de coherencia absoluta. En estos términos, racionalidad y racionalización, ilustran respectivamente las dos perspectivas de la verdad –y en definitiva de la subjetividad– diferentes, y en apariencia opuestas, que atraviesan toda

⁴⁰ Véase también *Science avec Conscience* donde Morin plantea un: “double problème de la vérité qu’il est impératif de distinguer; il y a la vérité des théories scientifiques qui pense avoir son fondement, sa justification et sa preuve dans l’univers des phénomènes, c’est-à-dire soit par observations faites par des observateurs différents, soit par expérimentations faites par des expérimentateurs différents; cette vérité de facto est tout a fait distincte de cette autre vérité (bien qu’elle porte le même nom) qui se réfère a des orthodoxies, des normes, des finalités, des croyances que l’on pense saines, bonnes, justes, nécessaires et vitales pour la société. A ce moment-la, il est évident que le problème ne se pose pas du tout au niveau de la vérification. Le problème se pose au niveau des systèmes de valeurs, et le problème se complique, ce type de vérité échappe a la réfutation. Mais de toute façon, toute déviance, toute contradiction par rapport a la norme apparait toujours, du point de vue de cette vérité, comme erreur. Autrement dit, tout ce qui surgit de nouveau par rapport au système de croyances ou de valeurs établies apparait toujours et nécessairement comme une déviance et risque d’être écrasé comme erreur.” (1990b: 135)

⁴¹ “Qu’est-ce que la rationalisation ? La rationalisation, ce mot est employé très justement en pathologie par Freud et par beaucoup de psychiatres. La rationalisation consiste à vouloir enfermer la réalité dans un système cohérent. Et tout ce qui, dans la réalité, contredit ce système cohérent est écarté, oublié, mis de côté, vu comme illusion ou apparence”.

nuestra investigación y sobre las que ahondaremos permanentemente a lo largo de este trabajo.

Esta discusión nos resulta especialmente útil, también, en función de poder analizar la idea respecto al sentido de la pregunta por sí mismo del sujeto y veremos por qué esto es así. La noción de verdad en Descartes, como hemos discutido ya detenidamente, se corresponde justamente con esta concepción de la realidad como sistema coherente sobre la que hace su crítica Edgar Morin. Para Descartes la verdad así concebida es, en definitiva, el propio sujeto, y él mismo entonces ha de conformarse también en estricta comunicación con las reglas establecidas por la coherencia del sistema. Así, realidad y sujeto se cierran a la noción de perfección en el sentido que lo determina la coherencia y evitan cualquier cosa que pueda romper con ella. En consecuencia, lejos de estar en interrelación, sujeto y realidad coinciden ellos en términos absolutos con las reglas propias a la verdad. De esta manera, esta precisa concomitancia con las leyes de la coherencia es lo que hace al sujeto y a la realidad escindidos, pero no sólo eso sino que, a su vez, ellos mismos, ambos, se pierden y se desintegran en esas leyes.

Podemos considerar, por lo tanto, que la búsqueda de la verdad como necesidad de coherencia y previsibilidad es el quid del impulso mecanicista que conduce a mutilar de lo –aparentemente– dado toda contradicción. Y, por tanto, es en esta búsqueda que requiere incesablemente de la escisión que encontramos, también, a las cosas vivas separadas de la lógica de lo viviente. A esto se suma que la forma de esta mirada reprime y somete la experiencia a la fórmula de la coherencia y así obtura la posibilidad de preguntarse por las cosas, pero además –y sobre todo– limita la emergencia de la interrogación a sí que cada cosa viva tiene. En otras palabras, ocurre que a partir de este tipo de perspectiva se desnaturaliza la experiencia, poniéndola al margen del propio estar siendo del sí mismo.

Efectivamente, el sujeto no puede concebirse a sí, de modo alguno, a partir de un cierre perfecto sobre sí mismo, desde ya porque el sí mismo no es completamente cerrado. Este planteo nos remite inevitablemente a Hegel,

cuando en su exposición filosófica sobre la verdad en la *Fenomenología del Espíritu*, pone en movimiento la quietud de la sustancia considerándola una sustancia viva (1966: 16). Claro está que este es un auto-movimiento de la sustancia, sin embargo, se trata de un movimiento dialéctico, de un movimiento de la experiencia que permite a la sustancia salir de sí y devenir. Con esto la dialéctica se constituye, en Hegel, como forma de lo real, y por ello entonces se expresa y manifiesta contrariamente a la posición mimética de la realidad respecto al propio sujeto.

Más aún, el carácter dialéctico de lo real significa que cada cosa es lo que es, y sólo llega a serlo en interna relación, unión y dependencia con otras cosas y, en último término, con la totalidad de lo real. Cada realidad particular remite a la totalidad y sólo puede ser comprendida en relación al todo. Hay particularmente en la introducción de la *Fenomenología del Espíritu* un párrafo que, a nuestro entender, explica esto maravillosamente. Lo citamos a continuación:

El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta, del mismo modo que el fruto hace aparecer como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquella. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de la unidad orgánica, en la que lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo (Hegel, 1966: 8).

Como vimos hasta aquí, Hegel, a diferencia de Descartes, plantea la exigencia de que el conocimiento científico se entregue a la vida del objeto. En efecto, sostiene que el conocimiento –esto es, la verdad/sujeto– debe poder poner ante sí y expresar la necesidad interna del objeto. Lo que implica

poner al sujeto en relación con el objeto, y a ambos a la vez en una relación dialéctica y circular. Y esto mismo es la autoconciencia, en palabras de Hegel:

Con la autoconciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad... la autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible percibido, es esencialmente el retorno desde el ser otro. Como autoconciencia, es movimiento; pero, en cuanto se distingue solamente a sí mismo como el sí mismo de sí, la diferencia es superada para ella de un modo inmediato como un ser otro; la diferencia no es, y la autoconciencia es solamente la tautología sin movimiento del yo soy yo; en cuanto que para ella la diferencia no tiene tampoco la figura del ser, no es autoconciencia (1966: 107-108).

Pero con todo veamos entonces ¿qué es lo que permite al sujeto preguntarse por sí mismo? Indudablemente, en primer lugar el sujeto tiene que poder reconocerse como individuo y en ese reconocimiento saber de sí. El sujeto sabe de sí, lo desarrollaremos algo más adelante, por su capacidad (autopoiética) en tanto viviente. Pero, para preguntarse por sí el sujeto debe necesariamente saberse en-relación-con. El sujeto necesita conocer dos cosas, primero su finitud, su propio sí individual y luego –y con la misma tenacidad– la infinita perspectiva del campo de todas las posibilidades presentado por su capacidad de interrelacionarse. La realidad, por su parte, ha de ser también, como el sujeto, viva, finita y perecedera. Pero, ambos, sujeto y realidad interrelacionados son infinitos. En efecto, para nosotros es indispensable considerar que el sujeto y la realidad son, a la vez, finitos e infinitos. Porque esta condición paradójica, presente de forma constante, es la que nos conducirá completamente a la pregunta por el sí del sujeto. Uno y otro concepto, sujeto y realidad son ambos igualmente distinguibles, sin embargo se encuentran simultáneamente en relación y eso es tan inacabado

como recursivo y dialógico⁴². Lo infinito en ellos lo encontramos en su relación, en su posibilidad de interrelacionarse. Necesitamos aquí también explicar que cuando hablamos de infinitud no nos referimos a la idea de perennidad, sino muy por el contrario, con ella damos cuenta a la condición de perfectibilidad y transformación constante (Figura 1).

Intentemos tras esto abordar nuevamente la cuestión de ¿qué soy yo que estoy aquí siendo? Yo soy un sujeto en-relación, podríamos decir, pero esta respuesta precisa también de la pregunta ¿cómo hago yo –que soy un sujeto en-relación– para estar-siendo? Y esta es, por su parte, a la vez una pregunta viva, por su carácter de indagación permanente. Pero, lo significativo aquí es que notamos que sólo a partir de saberse-siendo en relación es que el sujeto adquiere la capacidad de indagarse a sí mismo. El sujeto para auto-reconocerse necesita poder cuestionar-se y hacerlo en el *entre-sí*. Este *entre*, cabe aclarar, no es en absoluto ajeno al sujeto. En efecto, éste lo transforma y, como decíamos recién, el sujeto requiere de ello para saberse a sí. He aquí introducidos en pocas líneas algunos de los puntos principales de nuestra investigación, sobre los que en las siguientes páginas intentaremos echar algo de luz.

⁴² Recursivo y dialógico son términos que definen el pensamiento complejo, pero sobre todo aquí son conceptos que constituyen los propios procesos subjetivos. Si bien desarrollaremos luego cada concepto en particular nos resulta apropiado ahora indicar como Morin los define; en cuanto a lo recursivo señala que lo entiende como “todo proceso por el que una organización activa produce los elementos y efectos que son necesarios para su propia generación o existencia como proceso en circuito por el que el producto o efecto último se convierte en elemento primero y causa primera” (1977: 216) ; y comprende, por su parte, a lo dialógico, en primera instancia, como una “unidad simbiótica de dos lógicas, que a la vez se nutren entre sí, que entran en concurrencia, se parasitan mutuamente, se oponen y se combaten a muerte” (1977: 10)

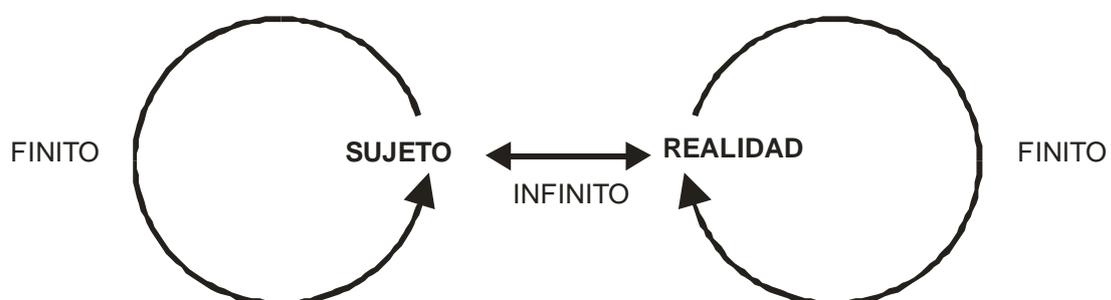


Figura 1. Relación sujeto-realidad. *Las flechas circulares ilustran al sujeto viviente y su realidad, ambos de identidad y extensión finita. La flecha de doble dirección entre ambos ilustra la relación infinita que tiene lugar entre el sujeto y su realidad, interacción que entendemos es de inacabables posibilidades.*

Una unidad va tomando forma
acto seguido esa unidad se liga a otra
creada en otro lugar,
así va formándose
el sistema básico de autorreconocimiento
la recuperación de la conciencia
Haruki Murakami

Capítulo III: El sujeto y su apertura

3.1 Hegel, el sujeto y el principio dialéctico de identidad

El pensamiento de Hegel representa para Morin un importante antecedente, más aún vemos en Hegel la referencia ideológica del pensamiento moriniano. En efecto, Morin mismo en su *Autocritique* sostiene que “en el meollo del hegelianismo” descubrió “la contradicción como fundamento de la vida y del pensamiento” (1994a: 38). También podemos ver, según cita Lemieux, que Morin en una entrevista en respuesta a la pregunta por sus inicios en el proyecto del método dice que en esos tiempos emergían en él posibilidades conceptuales que lo llevaban a renovar su dialéctica heredada de Hegel y Marx en una dialógica que afrontaba las contradicciones (2011: 448).

Por nuestra parte, observamos en Hegel, sobre todo en la *Fenomenología del Espíritu*, el origen de las formas conceptuales de la idea de sujeto de Morin. Podrá notarse que Morin, de manera explícita, evoca en varios momentos de la *Méthode* diversos aspectos teóricos de la filosofía hegeliana, pero en especial nos interesa subrayar aquí que Morin toma de Hegel tanto la idea de alteridad y escisión contenida en el yo, como también su para-sí en función de su idea de sujeto. Lo significativo aquí es también notar que Hegel posibilita concretamente una salida a las normas de identidad formal porque con la dialéctica hegeliana, a diferencia de la fórmula clásica, se alcanza la identidad subjetiva sin que sea necesario excluir los opuestos. Morin, según pensamos, se apropia del pensamiento hegeliano y lo pone en movimiento en su propia maquinaria conceptual⁴³.

Pero hagamos, pues, un breve recorrido para llegar a comprender el punto que planteamos. Hegel a través de su elaboración conceptual se preocupa en pensar la relación de la naturaleza y el espíritu, pretende una

⁴³ Véase, respecto de este tema, “Hegel and Morin” un trabajo de Sean Kelly en el que el autor asegura que “Hegel es el fundador de lo que hoy se conoce comúnmente como la nueva ciencia”, y además que “Edgar Morin es el heredero legítimo de Hegel” (1988:51). Más aún, la tesis de Kelly se esboza también en torno a la idea de que la ciencia de sabiduría hegeliana como constitutiva del nuevo saber científico (nueva ciencia) encuentra el punto común o de unidad con Morin en el concepto de método (1988:54), [la traducción es nuestra].

conexión tal entre ellas que permita alcanzar la unidad interna de modo que sea posible una teoría unitaria, completa y cerrada sobre la realidad en su totalidad. En la *Fenomenología del Espíritu* Hegel muestra a la ciencia como la experiencia de la conciencia, como conciencia dialéctica que sigue el camino necesario para conducirse hacia el saber absoluto (1966:13). En este aspecto, si recordamos que Morin parte de la idea de reunir dialógicamente a la ciencia y a la naturaleza con el objetivo de alcanzar un conocimiento integral (integrador) de la realidad, veremos que, en principio, sus puntos de partida no son muy disímiles⁴⁴.

Hegel plantea y propone un sistema filosófico de reconocimiento, un sistema en el que el sujeto pueda efectivamente reconocerse como la sustancia verdadera (1966: 24). Pero, a su vez, tenemos que tener presente que la verdad –de la sustancia– no puede sino encontrarse en un sistema científico de sí, en el que la filosofía pueda aproximarse a la forma de la ciencia, y en definitiva al saber real (Hegel, 1966: 9).

Según entendemos, lo que Hegel busca con esta acción es poder (ex)poner a la filosofía al dominio de la ciencia de la experiencia. Y en relación con esto que decimos, encontramos que para Hegel la verdad está en ese sujeto (o espíritu) que logra reconocerse y volver a sí como concepto. En sus palabras: “la filosofía encuentra la verdad donde el contenido encuentra su forma en el concepto, en donde el espíritu retorna a sí mismo libre de la sucesión y de su extensión” (1966: 10).

⁴⁴ Puede remitirse a la *Introducción al pensamiento complejo* cuando Morin dice que “La idea de complejidad estaba mucho más diseminada en el vocabulario común que en el científico. Llevaba siempre una connotación de advertencia al entendimiento, una puesta en guardia contra la clarificación, la simplificación, la reducción demasiado rápida. De hecho, la complejidad tenía también delimitado su terreno, pero sin la palabra misma, en la Filosofía: en un sentido, la dialéctica, y en el terreno lógico, la dialéctica hegeliana, eran su dominio, porque esa dialéctica introducía la contradicción y la transformación en el corazón de la identidad” (2005: 58). Nótese también, en relación a este punto, que hay un trabajo de Annamaria Anselmo, “Philosophical sources for Morin's sociology”, en el cual la autora sostiene que el pensamiento de Hegel representa, para Morin, a pesar de pertenecer a contextos diferentes, la constante referencia a la complejidad de la realidad; sostiene que el pensamiento dialéctico hegeliano es comparable con una abertura que nunca se cierra, es ella misma el rechazo de la simplificación de la linealidad y la racionalidad, Anselmo considera asimismo que la dialéctica es lo complejo en movimiento (2005: 475) [la traducción es nuestra].

Pero entonces ¿cómo se conforma este camino hacia el sujeto verdadero? En primer lugar, podemos decir que si el saber real es asociable al conocimiento de la verdad, éste no tiene que ver con argumentar acerca del acuerdo o desacuerdo con un sistema filosófico dado, sino que el conocimiento comprende, en la diversidad de los sistemas filosóficos, el desarrollo progresivo de la verdad. Más aún, podemos advertir que Hegel, en varias ocasiones de la *Fenomenología del espíritu*, concibe que los distintos momentos del sistema, aunque discutibles o aparentemente contradictorios, son igualmente necesarios a la verdad (1966: 80, 85, 239, 371). En este sentido, interpretamos que la propia dialéctica, en tanto forma de lo real, expresa su radical oposición a toda interpretación fragmentaria de la realidad y del conocimiento. El carácter dialéctico de lo real, a nuestro parecer, significa que cada cosa es lo que es, y sólo llega a serlo en interna relación, unión y dependencia con otras cosas y, en último término, con la totalidad de lo real. Siendo así que cada realidad particular remite a la totalidad y sólo puede ser comprendida en relación al todo (Hegel, 1966: 16).

Cabe señalar, aunque ya lo hemos visto aquí, que la idea hegeliana acerca de que lo verdadero no ha de aprehenderse y expresarse solamente como sustancia sino que, necesariamente, la noción de la verdad debe poder enunciarse y en la misma medida, así lo dice Hegel, como sujeto (1966: 15)⁴⁵. Hegel, en virtud de ello, al poner la sustancia en el movimiento hacia lo verdadero, lo que hace es identificarla con la vida. Porque, volveremos sobre esto, la vida es a la vez la propia identidad del sujeto. Igualmente, al desplazar a la sustancia de la idea que la ubicaba automáticamente como fundamento único o principio primero, la aparta definitivamente de la exclusiva intelectualidad. Justamente, la sustancia viva hegeliana encuentra su

⁴⁵ Véase el análisis referente a esta cuestión en "Hegel and Morin", allí Kelly sostiene que es guía imperativa de la nueva ciencia la idea de recuperar su conciencia y ser auto-consciente. Esto "en el lugar del ideal fragmentante de la objetividad absoluta, la nueva ciencia declara la perspectiva holística la cual incluye el sujeto conocedor -esto es, el elemento humano específico- en o dentro de su consideración del objeto, reconoce la ineluctable presencia del valor en todas las descripciones de hecho. 'de aquí en mas, como propone Morin, 'podemos ver que lo que es requerido es el poner en práctica una clase de pensamiento que comprende su propia reflexividad, que se concibe por sus objetos, cualquiera estos sean, de una manera que incluye su propia actividad" (1989: 52-53) [la traducción es nuestra].

fundamento en el movimiento del sujeto. En palabras de Hegel veremos que la sustancia es en cuanto sujeto:

La pura y *simple negatividad* y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal (1966: 16).

Esto es fundamental para el análisis que perseguimos, no sólo porque se descubre la sustancia en acción de ser, sino también porque lo que hace Hegel es delinear aquí al sujeto como el devenir de sí mismo, como el círculo que presupone y tiene por comienzo tanto su término como su finalidad y porque sólo es real, efectivamente, a través de su desarrollo y su fin (1966: 16). Pero, y sobre todo, tenemos que decir que lo que en particular resaltamos es que podemos de esta manera alcanzar a vislumbrar que la vida de la sustancia depende de este movimiento en el que se pone a sí misma en relación con un otro.

Por lo tanto, sostenemos que la conformación de este camino fenomenológico, lejos de ubicar al sujeto aisladamente para llegar a su objetivo, es decir, al saber real, lo exhibe plenamente a lo otro plural. Según entendemos Hegel es claro en este aspecto cuando dice que “el singular como tal sólo es verdadero como pluralidad universal de la singularidad; separado de ésta, el sí mismo solitario es, de hecho, el sí mismo irreal carente de fuerza” (1966: 285). En consecuencia, podemos entonces dar cuenta y pensar en el camino del sujeto como un circuito dialéctico y dialogal.

Ahora bien, respecto a la cita anterior, cabe indagarnos acerca de qué es lo que dice Hegel cuando refiere a lo verdadero como pluralidad universal de la singularidad. Precisamente, concebimos que aquí Hegel está enfatizando la idea de que la experiencia del sujeto, que, en su final, debe

poder comprender no sólo el saber singular sino también la totalidad de los saberes, esto es, el saber real del sujeto como saber de la comunidad. En efecto, el propio Hegel usa estas palabras: “el espíritu absoluto es la comunidad” (1966: 263).

Observamos, por su parte y específicamente ahora en relación a la influencia de Hegel sobre Morin, que las vías de subjetivación planteadas por ambos son perfectamente equiparables, o, más bien, comparables. La propuesta de Morin plantea, como la de Hegel, un camino de la subjetividad como principio de subjetivación –lo desarrollaremos en detalle más adelante– en el que el individuo logra subjetivarse sólo en relación con otro. Es decir que en ambos sistemas la impronta dialógica representa la verdadera subjetividad.

En cuanto a Hegel, el camino del sujeto hacia el saber real es el de la experiencia de la conciencia, que supone en la comprensión cabal de sí mismo del sujeto el conocimiento universal en el que lo otro, obviamente, está incluido. Hegel, lo dice expresamente y señala que en la experiencia de la conciencia “el objeto que yo capto se ofrece como un puro uno; mas yo descubro también en él la propiedad que es universal, pero que, por serlo, rebasa la singularidad” (1966: 74). Es así, según vemos, como la experiencia de autorrealización del sí mismo se vuelve expresión de un proceso que articula plenamente las verdades, ya no únicas, sino singulares y portadoras de la absoluta pluralidad verdadera.

Morin no va a hablar en estos términos de la verdad del sujeto, pero sí encuentra que la identidad de lo viviente ocurre en un yo que, en base a la fórmula hegeliana “la identidad es la identidad de la no identidad”, es el verdadero contenedor de alteridad, escisión y separación (1980: 316). Morin sostiene que en el yo individual no hay unidad pura, sino que lo que existe allí es una multiplicidad, multiplicidad que va a conformar, lo que Morin mismo denomina, una unidad compleja. En efecto, la identidad para Morin es siempre única y original y a su vez contiene y produce alteridad, es decir, contiene la multiplicidad en la unidad y necesita, por esa razón, siempre de lo otro (1980: 318).

Pero hay que explicar que en el sistema de Hegel es necesaria la superación de esto que Morin necesita escindido y diferenciable en la unidad subjetiva⁴⁶. Observamos que la identidad de lo uno en Hegel precisamente tiene que llegar a sí, a su centro, habiendo asumido la negatividad. Ciertamente, encontramos en la *Philosophie de la nature* de Hegel, obra traducida al francés y según creemos tácitamente presente en la *Méthode* de Morin, una fórmula que nos pareció muy apropiada a este análisis, en ella Hegel sostiene que:

El ser para sí del ser para sí, como identidad afirmativa que es en relación con él mismo, no es más una exclusión. La rigidez de uno es, si se puede así decir, fundida, y, como continuidad indeterminada de la manifestación, suprimió su contrario. Es la reflexión pura sobre sí, lo que en la esfera más alta del espíritu constituye el yo. El yo es el espacio infinito, la igualdad infinita misma de la conciencia de sí, este estado abstracto y vacío de la certeza de mí mismo, y de la identidad pura de mí con mí mismo. El yo es sólo el idéntico

⁴⁶ Puede remitirse al trabajo de Anselmo en el cual se discute sobre las tensiones en cuanto a la herencia de Hegel a Morin y precisamente el ejemplo es sobre la idea de totalidad. La autora plantea que de parte de Morin existe una “actitud ambivalente hacia el pensamiento hegeliano, por momentos crítica, a veces positiva”, que “puede ser vista constantemente en toda la obra del filósofo francés. La idea de totalidad, por ejemplo, que es de crucial importancia para la filosofía de la complejidad, es tomada explícitamente de Hegel: ‘La idea de totalidad, que a menudo había salido a la superficie en la historia de la filosofía, se había desarrollado en la Filosofía Romántica y especialmente en Hegel’. Pero Morin también añade: ‘Quiero despejar la complejidad de la idea muy frecuente de totalidad homogeneizada... El verdadero concepto de totalidad reconoce la insuficiencia de la totalidad’” (2005: 476) [la traducción es nuestra]. Agregamos aquí la cita en original que Anselmo hace de Morin “l'idée de totalité est donc ici cruciale. Cette idée qui avait souvent fait surface dans l'histoire de la philosophie s'était épanouie dans la philosophie romantique et surtout chez Hegel” (Morin, 1977: 129). “Ici je veux dégager la complexité de l'idée trop souvent homogénéisée de totalité... La vraie conception de la totalité reconnaît l'insuffisance de la totalité” (1977: 153).

del informe de mí mismo, como sujeto, conmigo, como objeto (1866: 344)⁴⁷.

Esto representa, para nosotros, la idea de que el ser para sí de lo que es en sí, se identifica con el saber en constante movimiento, y, a su vez, esto mismo está simbolizando la imagen de un saber dialéctico con movimiento interior que se conforma simultáneamente como motor y finalidad de la identidad del individuo con lo absoluto. De esta manera, alcanzamos la idea de que la forma dialéctica es, *per se*, la forma de los procesos que comprenden la subjetividad y, al mismo tiempo, la destreza autónoma del sujeto.

En suma, destacamos que a través del movimiento dialéctico Hegel no sólo pone la sustancia en la vida, sino que además la vuelve perfectible cuando expresa la necesidad interna de relación con un otro. Pongamos al otro en el lugar del objeto siendo así sujeto y objeto, cada uno de ellos necesita negarse y contradecirse para, de esa desigualdad, alcanzar la propia identidad. Es decir, que esa diferencia constituye la posibilidad, para ambos, de una conciencia de sí. Pero para esta conciencia, claro está, es necesaria la oposición entre ellos, la conciencia es conciencia de la diferencia –sujeto/objeto– a la vez que es conciencia de sí mismo. Como consecuencia y en el mismo sentido, observamos que el saber real hegeliano no viene de la nada sino que existe, y es precedido, en un recorrido con el que el ser del sujeto se corresponde.

⁴⁷ L'être pour soi de l'être pour soi, en tant qu'identité affirmative qui est en rapport avec elle-même, n'est plus une exclusion. La rigidité de l'un s'est, si l'on peut ainsi dire, fondue, et, en tant que continuité indéterminée de la manifestation, elle a supprimé son contraire. C'est la pure réflexion sur soi, ce qui dans la sphère plus haute de l'esprit constitue le moi. Le moi est l'espace infini, l'égalité infinie de la conscience de soi avec elle-même, cet état abstrait et vide de la certitude de moi-même, et de l'identité pure de moi avec moi-même. Le moi n'est que l'identité du rapport de moi-même, comme sujet, avec moi-même, comme objet [La traducción es nuestra]. Podrá notarse que este texto de Hegel no está citado en idioma original y esto tiene su explicación o razón en que las referencias que Morin hace, en sus textos, a las obras de Hegel remiten siempre a su correspondiente traducción al francés. Con lo cual entendemos que la lectura que Morin hace de Hegel está conectada a la clave interpretativa de la traducción.

No podemos, entonces, dejar de lado la implicancia que tiene tanto en Morin como en Hegel la idea de vida sobre el concepto de sujeto. Incluso consideramos que esta es la principal herencia de Hegel a Morin, y comprendemos que la unidad múltiple viviente moriniana emerge de idea de totalidad compuesta, viva y transformable de Hegel. Desde nuestra perspectiva, pensamos concretamente que la vida constituye, igualmente para uno y otro, la identidad del sujeto.

Es de aquí mismo que surge nuestra hipótesis –que desarrollaremos luego– de que la vida se constituye propiamente como un proceso subjetivo. El sujeto trabaja constantemente en función de mantenerse en la vida, y se ocupa en el mismo acto de re-conocerse sujeto; ya dijimos, que el sujeto no hace esto en soledad. Lo que queremos señalar es que la subjetividad se construye, y, en efecto, se construye en este reconocimiento que es tal mientras es intersubjetivo. Pero, esta intersubjetividad de la que hablamos y en la que podemos ubicar perfectamente tanto a Hegel como a Morin, no representa tan sólo a la interacción entre individuos, sino que también hay que tener en cuenta que se trata de una intersubjetividad que deviene unidad de un nosotros que es el yo-sujeto.

El sujeto lleva en sí los momentos contrarios y contrapuestos de la singularidad y la universalidad. Ciertamente, afirma Hegel, la cosa singular que es propiedad del sujeto vale, al mismo tiempo, como lo suyo y como lo que para todos los demás es reconocimiento y exclusión. La propiedad del sujeto es, siguiendo a Hegel, un ser para otros en general, de modo totalmente universal y sin la determinación de ser solamente para sí (1966: 252). En esta misma línea, e incluso haciendo mención explícita a Hegel, Morin sostiene que “el egocentrismo se incluye en un sociocentrismo” (1980: 204), de manera tal que el yo se constituye como un nosotros, y el nosotros como un yo. Es interesante poder notar, y esto sirve para ambas referencias –Hegel y Morin–, que el nosotros no excluye nunca al yo, cada uno está ocupando el sitio que le corresponde, el yo permanece en su centro y el nosotros puede estar al mismo tiempo incluyéndolo.

Observamos, además, que si bien esto es claramente reconocible como el proceso identitario, significa también el proceso de transformación que atañe a los sujetos al interior de las relaciones de las que participan. Esto mismo, a su vez, es la vida, la vida que no puede definirse, como dice Morin, ni simple, ni unívocamente (1980: 405). La vida, lo veremos, como la emergencia constante de formas de vivir –sujetos– diferentes. Entendemos, de este modo, que la identidad del sujeto es la expresión de un recorrido en el que el sujeto definitivamente no está sólo⁴⁸ y esto es en lo que no tenemos que dejar de poner atención.

⁴⁸ Puede verse que Morin en *L'humanité de la l'humanité* señala precisamente que “el sujeto no está sólo porque el Otro y el Nosotros están en él” [Le sujet n'est pas seul puisque Autri et le Nous son en lui] (2001: 89).

3.2 Individuo-sujeto: el yo como una unidad compleja

Una vez más: ¿qué decimos al decir yo? La pregunta por el sujeto, nos ha envuelto en una serie de problemáticas entre las que encontramos a la indagación de sí como una cuestión común a muchas de ellas. Tenemos la sospecha que el ejercicio de indagar-se a sí mismo, ¿qué soy?, ¿qué hago para ser?, implica al mismo tiempo preguntar-se por la propia existencia, por la existencia de los otros, por el mundo. Todos estos asuntos que interpelan, ciertamente, al sujeto y a su función apuntan al yo. Pero sobre todo, y como decíamos anteriormente, esta pregunta por el yo implica necesariamente, para el sujeto, un saberse-siendo en relación.

Convengamos que lo que enunciemos respecto a *un yo* no podremos transponerlo a *otro yo* y mucho menos a *todos los yo*. Podríamos incluso probar decir que “*yo soy, yo pienso*” es igual a “*yo, como pienso, soy*”. Con esto lo que queremos remarcar es que el yo, en tanto yo individual, no puede ser modelo de otros yo porque una experiencia singular con sus afecciones, si bien conlleva la estructura de todas las experiencias posibles, no es igualable a la totalidad de las mismas. Ciertamente, este es un problema que atañe también a lo específicamente lingüístico. El propio Benveniste señala al respecto que:

No hay concepto ‘yo’ que englobe todos los yo que se enuncian en todo instante en boca de todos los locutores, en el sentido en que hay un concepto ‘árbol’ al que se reducen todos los empleos individuales de *árbol*. El ‘yo’ no denomina, pues, ninguna entidad léxica... ¿A qué yo se refiere? A algo muy singular, que es exclusivamente lingüístico: yo se refiere al acto de discurso individual en que es pronunciado, y cuyo locutor designa. Es un término que no puede ser identificado más que en lo que por otro lado hemos llamado instancia de discurso, y que no tiene otra referencia que la actual. La realidad a la que remite es la realidad del

discurso. Es en la instancia de discurso en que *yo* designa el locutor donde éste se enuncia como ‘sujeto’⁴⁹ (1971: 182).

Es muy interesante poder notar que esta misma instancia discursiva es incluida por Morin en su definición de sujeto al acto en que el sujeto ocupa un lugar y se auto-designa esta ocupación. Morin dice expresamente que el *yo* “no designa ni un concepto ni un individuo en su identidad singular, sino que constituye la autodesignación, por un individuo, de la ocupación del puesto único del sujeto” (1980: 200)⁵⁰. No obstante, la pregunta que nos hacemos es si el *yo*, efectivamente, enuncia siempre al sujeto, y entonces consideramos que esto puede ser así, naturalmente, mientras que el *yo* que designa al sujeto comprenda en el autoconocimiento la cualidad de lo viviente. Esto sería, el conocimiento de uno mismo que se expresa al decir *yo* no puede contener exclusivamente a su propio *yo*, sino que en tanto autoconocimiento el *yo* debe ser capaz de considerarse en composición con el mundo.

Casi de la misma manera en que lo venimos haciendo, en *La Connaissance de la Connaissance* Morin se pregunta ¿qué es ser sujeto? (1986: 53) De ello, en primera instancia, más allá de la propia pregunta por el sujeto, nos cautiva la inclusión de la existencia que hace Morin en ella. Da evidentemente por supuesto que el sujeto existe, o al menos, siendo literales, que el sujeto es. Pensamos, consecuentemente, en que el sujeto precisa de la inseparabilidad del ser, el sujeto es ante nada viviente y en este sentido la existencia es su cualidad. Nos resta quizá saber si, como parece traslucirse en esta pregunta, el ser del sujeto es a sí mismo su esencia, pero lo iremos dilucidando a lo largo de este análisis.

⁴⁹ Las comillas y las itálicas son del autor.

⁵⁰ Véase también “Computo ergo sum” en donde Morin discute sobre los problemas emergentes de la noción de sujeto y presenta el ejemplo de la igualdad genética para mostrar su tesis sobre la cuestión del *yo*: “es cierto que soy exactamente igual que mi hermano gemelo. Tenemos la misma singularidad, pero lo que me diferencia de él es que digo ‘yo’ para mí”. Este problema, dice Morin, “muestra que el sujeto, la particularidad, la singularidad y la individualidad no pueden en confundirse absolutamente” (1990a: 10) [la traducción es nuestra: “Il est vrai que je suis exactement semblable à mon frère jumeau. Nous avons la même singularité, mais ce qui me différencie de lui est que moi, je dis ‘je’ pour moi. Ce problème montre que sujet, particularité, singularité et individualité ne se confondent pas absolument].

En los términos de la organización viviente la noción de sujeto debe poder ser comprendida como individuo-sujeto y en relación simultánea con las nociones de autonomía-dependencia integradas a su forma de organización en la vida⁵¹. Por nuestra parte, concebimos que la idea misma de individuo-sujeto subraya principalmente dos cosas, la primera es que el sujeto es capaz de individuarse y entonces pensamos en el problema de los universales en relación al concepto de sujeto en tanto sujeto individual y sujeto universal, y la segunda, congruente con la anterior, tiene que ver con analizar en qué términos la forma de organización en la vida de cada individuo-sujeto lo constituye. Quizá pueda interpretarse retóricamente este planteo ya que nosotros partimos de pensar que existen tantos sujetos como formas

⁵¹ Puede completarse esta idea con el texto de Morin, anteriormente citado, "Computo ergo sum" en donde Morin hace referencia a la definición "biológica" del sujeto señalando que la separación conceptual entre individuo y sujeto ha de ser superada: "una definición biológica del sujeto, no se encontrará absolutamente en obras de biología, o en artículos de investigación, o en otra parte. Pero, efectivamente, lo que se podrá encontrar en la biología contemporánea (y el resto, no solamente contemporánea), es la noción de individuo. La biología clásica fue fundada sobre la rara y a la vez inevitable pareja 'individuo-especie'. La biología contemporánea no niega al individuo, lo trata bajo el aspecto de fenotipo (en el caso de la biología molecular), con relación al genotipo. No obstante, es evidente que la biología concibe mal al individuo, y concibe bien, sin embargo, la idea de singularidad" Morin destaca que "la especie vista no como una cosa general, pero como productora de singularidad, ella misma es singular". Luego entonces, en relación a la noción de autonomía-dependencia, citando a Von Foerster Morin agrega que "hablar de auto-organización es una paradoja ya que es una organización dependiente del exterior. Esta paradoja se encuentra tanto en la idea de sujeto como en la de individuo, donde tenemos alguna cosa de autonomía y es dependiente de alguna cosa que no es ni subjetiva, ni individual: para que se comprenda, el sujeto necesita de lo no-sujeto y el individuo de lo no-individual" (1990a: 1-3). [Traducción libre: "une définition biologique du sujet, vous n'en trouverez absolument pas dans les ouvrages de biologie, dans les articles de La Recherche, ou ailleurs. Mais, effectivement, ce que vous trouvez dans la biologie contemporaine (du reste, pas seulement contemporaine), c'est la notion d'individu. La biologie classique se fondait sur ce couple bizarre et en même temps inévitable, 'individu-espèce'. La biologie contemporaine ne nie pas l'individu, elle le traite sous l'aspect de phénotype (dans le cas de la biologie moléculaire), par rapport au génotype. Néanmoins, il est évident qu'elle le conçoit mal ; ce qu'elle conçoit bien est l'idée de singularité : l'espèce vue non pas comme une chose générale, mais en tant que productrice de singularité, elle-même singulière...von Foerster, dans son premier texte sur les self organizing systems commençait en disant que parler d'auto- organisation est un paradoxe puisque c'est une organisation dépendante de l'extérieur. Ce paradoxe se retrouve aussi dans l'idée de sujet et dans celle d'individu, où nous avons quelque chose d'autonome, mais dépendante de quelque chose qui n'est ni individuel ni subjectif : pour se comprendre, le sujet a besoin du non-sujet et l'individu du non-individuel"].

diferentes de vivir. Es decir que consideramos, de algún modo, que es el estar-siendo en la vida lo que hace al sujeto ese individuo-sujeto que es.

No tenemos que olvidarnos de que con Descartes y el advenimiento del *cogito* se produjo, evidentemente, si se nos permite decir así, un cambio paradigmático muy significativo. El cual tuvo que ver, sin dudas, con el corrimiento del eje de la verdad de Dios hacia el ser racional. Esta carga positiva sobre el ser racional es indiscutiblemente la puerta a la teoría del conocimiento⁵². Su trascendencia teórica ha estado especialmente marcada por las teorías pertenecientes a la antropología filosófica, y particularmente desde la fenomenología, por pensadores tales como Heidegger, Husserl y Sartre, que refieren todos a la importancia de la obra cartesiana⁵³. Efectivamente Descartes ancla sus fundamentos en el sujeto –Dios mediante–, pero lo hace acotando al sujeto a la razón. Razón que, concebida como categoría absoluta y así igualada con el sujeto, hace del sujeto un *yo pienso* universal que anula, como tal, al sujeto individual. Asimismo, puede entenderse que es que de allí el concepto de *yo* adquiere la trascendencia necesaria como para ser identificado con la noción de sujeto. A su vez, podemos pensar en que la identidad toma del *yo pienso* la conciencia de sí. En efecto, como sostiene Vincent Descombes, “sujeto absoluto quiere decir...sujeto de un saber absoluto de su propia identidad” (1988: 67).

⁵² Hay un texto de Daniel Gamarra en el que se discute sobre la cuestión de la verdad en Descartes y además se pone a éste en relación con Spinoza y Brunschvicg. Allí el autor sostiene que “el comienzo de la filosofía desde el sujeto, desde el punto de vista cartesiano, pone como norma de todo conocimiento a la idea que informa lo conocido, es decir, hay en el cognoscente un principio de unificación formal que tiene su momento primitivo en el cogito, pero que es extensible a toda idea en cuanto forma de cualquier pensamiento o, inversamente, porque todo pensamiento se atiende a él” (1998: 323).

⁵³ Sobre este punto podrá revisarse, entre otro gran número de trabajos, *El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos*, en donde desde diferentes perspectiva se hace mención a la relación de estos autores mencionados con Descartes. Encontramos allí que “Heidegger reconoce el origen de este giro subjetivo en la obra de Descartes, quien se ve ante el desafío de garantizar la certeza una vez que la verdad revelada ha sido desplazada del lugar de fundamento científico. La filosofía se vuelve entonces hacia el desarrollo de una teoría del conocimiento, puesto que por primera vez deviene necesario dar cuenta de la existencia del mundo exterior, al que el hombre sólo tiene acceso a través de la representación” (Karczmarczyk, 2014: 17).

Inmediatamente esto nos conduce al análisis de la noción de autonomía-dependencia presente en la noción de sujeto moriniano. Se trata bien, aunque nos extenderemos especialmente más adelante, de la idea de que el concepto de autonomía no puede concebirse sino estrechamente ligado a la noción de dependencia. Esta última tiene, a su vez, un origen inseparable de la noción de auto-organización de von Foerster, adoptada por Morin (1994a: 2-3). La autonomía en un sistema auto-organizador no es algo constante y estático, por el contrario todo sistema auto-organizador debe “trabajar para construir y reconstruir su autonomía” (Morin, 1994a: 85). Pero, incluso con esto no alcanza energética e informacionalmente para mantener la autonomía de un sistema, a este trabajo para el mantenimiento de la autonomía en la organización viviente le hace falta, a la vez, el de la organización del mundo. Es decir, es necesario a la propia organización acomodarse e incluirse a la organización de aquello que es exterior a ella. Esto, a grandes rasgos, constituye la relación de autonomía-dependencia que tiene en sí, simultáneamente, una dinámica no sólo energética sino también informativa, en tanto que la organización viviente toma información del mundo exterior a fin de organizar su comportamiento.

Así es como Morin, en función de este principio de dependencia, construye el concepto de auto-eco-organización⁵⁴. Aprovechamos la ocasión para decir que estos macro-conceptos que Morin propone incluyen en sí las interrelaciones pluridimensionales de la organización viviente, observamos que con el guión Morin no une, ni arbitraria ni jerárquicamente los conceptos sino que, por el contrario parece estar envolviéndolos unos con otro entre sí.

⁵⁴ Puede verse en relación con esto una disertación de Roux Rouquié M, miembro de CNRS Institut Pasteur Paris (BSMI), titulada “Le concept de vie chez Edgar Morin, une biologie pour le XXIe siècle”, en la que la cual la autora sostiene que “la eco-organización designa un meta-sistema (oikos: común) que produce sus emergencias y sus restricciones; la individuación biológica es parte de esta eco-organización en la que ella está inmersa... La eco-auto-organización 'la eco-organización es la escuela de la auto-organización'. Principio fundador del paradigma organizacional, la relación oikos-autos expresa la dinámica de funcionamiento de una entidad biológica descrita por su auto-organización (ocurrencias espacio-temporales y morfo-diferenciales) y su evolución (crónica de transiciones inducidas por los cambios en el medio ambiente). A la inversa, el funcionamiento y la evolución de una entidad orgánica transforma su entorno, así, la relación entre oikos-autos puede ser asimilada a una relación de ligazón entre sistemas” (2002: 10) [la traducción es nuestra].

Lo propio ocurre con la idea de auto-eco-organización, los conceptos así conformados están incluidos en un proceso de organización en forma de bucle recursivo en el que producción y productor o causa y efecto, son igualmente necesarios e importantes. Incluso conceptualmente esto podemos trasladarlo a la relación individuo y especie, en la que el individuo es, al mismo tiempo, producto de un proceso de reproducción y productor en el proceso que concierne a su progenitura, es decir, que el individuo es producto y productor en el ciclo rotativo de la vida (Morin, 1994a: 86)⁵⁵.

De todos modos, en este punto nos interesa particularmente pensar en qué sentido caracteres de autonomía-dependencia del individuo favorecen o no la constitución de la propia identidad del individuo-sujeto. Para ello, nos proponemos dilucidar conceptualmente la noción de individuo y junto con eso revisar la idea de identidad.

Partimos desde el comienzo relacionando lo uno con lo individual porque, efectivamente, consideramos que el ser individual representa una forma de ser uno, es decir, un modo de ser propio, no transferible a otros individuos. Podríamos decir, como señala Stéphane Chauvier, un estudioso de la subjetividad, que el individuo es todo cuanto posee individualidad (2008: 12). Pero esto no explica aún cómo hace el individuo para poseer individualidad, porque entendemos que la individualidad en sí se trata de algo que es propio al individuo, incluso parece ser algo de lo que el mismo individuo se tiene que ocupar de conseguir. Con esto lo que queremos señalar es que, según advertimos, la individualidad no puede tratarse sólo de

⁵⁵ Este aspecto lo encontramos estudiado en un texto de Gembillo y Anselmo, titulado Edgar “Morin e i processi di eco-auto-organizzazione”. Allí los autores sostienen que “la idea de un universo constituido por objetos aislados, que se rige por las leyes universales y necesarias, ontológicamente autosuficiente, independiente del sujeto cognoscente e independiente de su medio ambiente se sustituye por la idea de un universo compuesto por ‘circuitos polirelacionales’ que tienen un significado en sí mismo, pero que siempre dependen de medio ambiente, del tiempo y del observador autónomo, que son entonces seres eco-auto-organizados... la eco-auto-organización, a pesar de ser espontánea, que no es controlada por un aparato único, programa o dispositivo ecológico, no es a merced de la improvisación o de la falta de reglas. La no improvisación, la duración, la regularidad de la eco-auto-organización está de hecho formada por la historia evolutiva, por la repetición de los acontecimientos, la duración de la especie y condiciones, desde la permanencia de los genes-memoria-habilidades y conocimientos adquiridos” (2011: 90) [la traducción es nuestra].

algo que, como herramienta, nos permita cuantificar los individuos particularmente, sino por el contrario, consideramos que la individualidad ha de tratarse de aquello con lo que el mismo individuo se identifique y eso, indudablemente, implica una acción que tiene, al menos, raíz en la intimidad de cada individuo. Por esta razón es que consideramos que la identidad no puede ser reducible a una idea o a una concepción que nos permita referirnos a ella de modo general. Nos arriesgamos a suponer que en la identidad, veremos si es así, coincide la esencia con lo uno del individuo, aún sabiendo todo lo que ello implica y conlleva.

Por otra parte, a raíz del desarrollo de la teoría cinética de los gases de Maxwell y el surgimiento de la idea de movimiento aleatorio impuesta por Robert Brown, tal como lo cita Morin, se constituye “una primera emancipación individualizante en la unidad elemental”. Esto pone a la luz que esta unidad, cualquiera sea, átomo, molécula o partícula, posee en sí una determinada aleatoriedad que le permite individualmente sortear toda clase de regla, y por lo mismo cualquier tipo de predicción o pronóstico (1980: 173). Con esto, al menos queda en evidencia, que lo uno como unidad elemental que es a-sí goza de autonomía y su aleatoriedad la vuelve, paradójicamente, inalcanzable normativamente.

El principio de dependencia, al que nos referíamos anteriormente, justamente sugiere que el orden propio de la organización se construye también con desorden (Morin, 1977: 59) o aleatoriedad. Si bien es plausible reconocer que “las irregularidades e impredecibilidades del micronivel” son generalmente “absorbidas por las leyes estadísticas” y que, por ejemplo, en el macronivel físico todo es incluido “en el orden anónimo de las poblaciones”, también son ciertas y reconocibles las *aleas* (Morin, 1980: 173). Este marco de desorden, por así decirlo, brinda cierta libertad a la unidad en cuanto permite, por fuera de la norma, comportarse individualmente y de manera singular.

Desde otra perspectiva, puede habitualmente encontrarse al individuo concebido como un ente por sí⁵⁶. Si bien esto no sería completamente impredecible, es necesario que seamos coherentes con el sentido que prediquemos sobre esta definición. Claro que entendemos que esta idea de individuo como ente por sí no guarda la intensión de la sustancia infinita cartesiana que es en sí y se concibe por sí, pero es a su vez en esta disonancia en la que encontramos una problematización de la idea, porque ¿qué significa que el individuo sea un ente por sí? No queda completamente claro si cuando se dice que un individuo es un ente por sí se hace referencia a la capacidad subjetiva o a la posibilidad de determinación que la cosa tiene por sí. Si bien la fórmula, en sí, no parece del todo inconsistente subrayamos que allí no se está definiendo al individuo sino que, y como si fueran cuestiones divisibles, lo que con esa definición se busca es responder qué es lo que es individualizable. Seguramente, según entendemos, lo más importante a la hora de definir un individuo es la idea de que la autonomía, de un individuo, se constituye a partir de un trabajo permanente, en el marco de un proceso reflexivo-recursivo de autonomía-dependencia.

Analicemos entonces esta cuestión: ¿cuál es la esencia de la individualidad? Y a la vez ¿qué es el por sí del individuo?, ¿es el por sí del individuo la esencia de la individualidad? Si nos remontamos sobre el sentido del en sí –y acordemos considerar igualmente al por sí y al en sí– encontramos que Aristóteles en los *Analíticos segundos* hace una detallada y precisa distinción respecto de lo que es en sí –*kath'hautó*– y dice que “son en sí todas las cosas que se dan en el que es”, es decir, que se dan en la esencia de algo (1988: 324). De este modo, al decir que el individuo es un ente por sí –en sí (*kath'hautó*)– estamos diciendo, efectivamente, alguna cosa acerca de su esencia, acerca de su ser ente.

⁵⁶ Puede consultarse y ampliarse sobre este tema el libro de Pascal Ludwig y Thomas Pradeu (ed.), *L'individu. Perspectives contemporaines*, dentro del cual se discute desde distintas perspectivas la noción de individuo y se analiza, incluso también, la idea de que el individuo es un ente por sí: “no es posible servirse de la sola noción de ente por sí para definir el concepto ontológico de individuo. Un individuo es por cierto un ente por sí, pero la perseidad no es la esencia de la individualidad, aunque sea posible que la individualidad sea la forma acabada de la perseidad” (2014: 19).

Hecha esta mención nos resta mostrar que la esencia del individuo encuentra su sí mismo en su propia apertura. Para explicar esto conviene antes reforzar la idea de que la individualidad conserva como rasgos fundamentales el carácter discontinuo y el carácter aleatorio. Estos caracteres que la constituyen son los que, a la vez, la hacen tan fundamental y necesaria como relativa y frágil (Morin, 1980: 173-174). Entonces, visto así, podemos afirmar que la forma de comportamiento propio, particular e impredecible es lo que compone a la singularidad como la identidad de la individualidad. Con lo cual, sumado lo anterior, somos capaces de dar cuenta de una idea de individuo multidimensional, esto es: un individuo que contiene en sí mismo tanto la dimensión de singularidad/originalidad como la de alea/evento. Sin embargo esto no alcanza para explicar íntegramente el individuo, hace falta mencionar que el individuo está conformado, de esta manera, por “su autonomía en y por su dependencia respecto de su entorno del que, al mismo tiempo, forma parte” (Morin, 1980: 175)⁵⁷.

Nuevamente, volvemos a un momento más arriba en este apartado cuando citábamos a Morin preguntándose ¿qué es ser sujeto? Indicábamos allí la importancia de que incluyera supuesta en la pregunta la existencia del sujeto. Tras este desarrollo se ha podido considerar el individuo –sujeto– en términos de organización viviente⁵⁸. Más aún, en relación con esto

⁵⁷ Esta idea puede encontrarse también en *Il soggetto ecologico de Edgar Morin* de Sergio Manghi. Allí el autor sostiene, en referencia a la capacidad auto-organizativa del ser viviente, que la “auto-organización/auto-reorganización, pone el foco en la capacidad que los sistemas vivientes tienen de transformar sin cesar las perturbaciones y los retos ambientales en la oportunidad organizadora y reorganizadora. La capacidad, es decir, de no sucumbir frente a lo imprevisto, al azar, al error y al desorden, pero de reaccionar creativamente activando aprendizajes más o menos complejos, para regenerar la organización precedente y para dar vida a la nueva organización”. Manghi argumenta, en definitiva, acerca de la lógica viviente en su sintonía dialógica con el mundo. (2009: 62-70) [La traducción es nuestra].

⁵⁸ Para profundizar esta idea citamos nuevamente a Roux Rouquié que sostiene que “aprehender el concepto de vida por la singularidad biológica equivale a afirmar que la vida no tiene realidad fuera del individuo, que ella aparece y desaparece con él; como él, ella es aleatoria y discontinua. Sin embargo, como el individuo, ella está unida a un continuo abstracto: la vida es limitada y sin embargo es permanente, la vida es aleatoria y sin embargo es inmanente. El fin y lo aleatorio de la vida son contingentes, la permanencia y la inmanencia son necesarias. Por la paradoja de una vida intangible y necesaria y de individualidades tangibles y contingentes, Edgar Morin estigmatiza la individualidad biológica como la realidad primordial de la vida, conocer esa individualidad es aprehender el concepto de vida. ...La individualización se

encontramos que precisamente vivir es, según Morin, “el conjunto de las cualidades fundamentales propias de la existencia de los seres auto-(geno-feno-ego)-eco-re-organizadores; todo ser viviente –es decir, todo individuo sujeto– comenzando por el unicelular, dispone de las cualidades fundamentales de la vida”⁵⁹ (1980: 455).

Casi como armando un rompecabezas con esta definición nos preguntamos ¿cuáles son las cualidades fundamentales propias de la existencia de los seres vivientes? Allí está, pues lo expresa la misma enunciación, las cualidades de la existencia no son otras que las cualidades de la vida. Conforme a ello, entonces, reconocemos que es la vida propiamente la que nos muestra constantemente la esencia del individuo. Analicemos entonces cómo podrá la vida colaborar para decirnos algo acerca del sujeto, es decir, sobre su identidad. Y es en este punto, precisamente, donde la cuestión nodal aparece en la idea de apertura que este individuo-sujeto viviente posee.

Para dar curso a esta nueva elaboración debemos considerar, en primer lugar, el sentido que Morin da a la existencia. Morin indaga acerca de la dimensión existencial de lo viviente y lo hace expresamente al referirse a la diferenciación entre sistema cerrado y sistema abierto. Esta distinción, ya lo vimos en parte, fue llevada adelante por la teoría de la termodinámica y Morin toma de ella singularmente la referencia a von Bertalanffy, quien hizo posible definir por principios los organismos vivos como sistemas abiertos.

entiende aquí tanto en el nivel de la entidad humana como en el de la entidad molecular. Dentro de la célula, una individualización molecular está inmersa en una comunidad biológica (*biocénose*) celular con la cual interactúa, y esta actividad participa en la actividad del todo; el fracaso individual tan cualitativo como cuantitativo de una sola entidad puede tener influencia sobre el comportamiento del todo, aunque una de las propiedades de la eco-organización en tanto que sistema va a ser mantenido por la reorganización, el estado de equilibrio no se alcanza a costa de la compensación interna, que mide la ‘robustez’ de la comunidad biológica (*biocénose*). A veces hay cambios de organización y el sistema evoluciona, cambia, para adaptarse a otras condiciones. La variedad de ciclos de eco-organización asegura constantemente la articulación de las entidades biológicas, incluso interrumpidas por la muerte, en un bucle que se regenera” (2002: 9-10).

⁵⁹ “vivre est l'ensemble des qualités fondamentales propres à l'existence des êtres auto-(généphéno-égo)-éco-re-organisateurs; tout être vivant -c'est-à-dire tout individu-sujet- à commencer par l'unicellulaire, dispose des qualités fondamentales de la vie”.

El sistema abierto, tal como señala Morin, es definido en primera instancia como aquel “que conlleva entrada/importación (*input*) y salida/exportación (*output*) de materia/energía” (1977: 230). Morin es crítico, por cierto, de esta definición ya que considera que se hace de forma externa al propio sistema y con la mirada puesta sólo sobre ese comportamiento hacia el exterior, y sostiene que así se deja de lado una de las cuestiones más trascendentales que es la de la actividad organizacional del sistema.

Dice Morin respecto a la limitación de esa definición de sistema abierto que “se pone entre paréntesis lo que sucede *entre* la entrada y la salida”⁶⁰ del sistema, sostiene además que “hay un *black-out* sobre la actividad organizacional del sistema, el cual, por lo demás, es abiertamente considerado como *black-box*”⁶¹ En consecuencia, lo que Morin pretende dilucidar con esto es que, precisamente, esta marginalidad de lo que ocurre entre y en el sistema a partir de su apertura al medio es la que da lugar a la permanencia de nociones de sistemas abstractas e insuficientes. Con ello, cabe la aclaración, Morin no invalida la importancia de la apertura, todo lo contrario, sostiene de hecho que es “fundamental y vital, puesto que es necesaria no sólo para el funcionamiento sino también para la existencia, de todos los seres-máquina”; pero sí afirma que referir a los sistemas abiertos sólo por su “apertura” implica un recorte, es decir, una simplificación de la multiplicidad y diversidad de aspectos que caracterizan naturalmente al sistema (1977: 230).

Veremos ahora que la intención de Morin es explicar la relación de entrada-salida unida a la actividad organizacional a través de un concepto nuevo, que es el de apertura activa. Morin es particularmente crítico de la idea de diferenciar a los sistemas sólo por su cualidad de ser ellos abiertos o cerrados, más aún, es contundente a la hora de decir que todo sistema abierto tiene algo de cerrado y que todo sistema cerrado nunca es completamente tal y tiene seguramente alguna interacción con el exterior

⁶⁰ Las cursivas son nuestras

⁶¹ “Il y a *black-out* sur l'activité organisationnelle du système, lequel du reste est ouvertement considéré comme *black-box*”.

(1977: 230). Sobre ello Morin agrega, además, que “la distinción entre sistema abierto y sistema cerrado no es solamente demasiado simple; también oculta lo que en la realidad de los sistemas y sobre todo de los polisistemas conlleva, aquí apertura, y allí cerramiento y, aunque la idea de sistema abierto une *ipso facto* a éste con su entorno, corre el riesgo de aislar el sistema abierto en un sistema cerrado” (1977: 231).

Morin no se conforma con diferenciar un sistema abierto de un sistema cerrado, sino que también se detiene para distinguir, entre los sistemas, a los seres-máquinas artificiales de los seres vivos o seres-máquinas naturales para reforzar el sentido que él le quiere imprimir a la idea de apertura. Puede suponerse erróneamente, dice Morin, que los seres-máquinas artificiales son más abiertos que los seres-máquinas naturales, sin embargo explica que:

La apertura de la máquina artificial no es más que funcional. Si se la considera solamente en reposo, fuera de toda actividad, la máquina artificial no solo pierde su virtud de apertura, sino también su cualidad de máquina y deviene una cosa. Se ve, pues, aparecer una distinción capital entre lo que es ontológica y existencialmente abierto, y lo que no es más que funcionalmente abierto. El ser vivo se alimenta de materia/energía no sólo para “trabajar”, sino también para existir. Su trabajo es existir, es decir, regenerar sus moléculas, sus células, entonces su ser y su organización, que se degradan sin tregua (1977: 232)⁶².

Es evidente, por lo tanto, que el ser vivo como ser-máquina natural, es siempre un sistema abierto y nunca, mientras sea, podrá dejar de lado su

⁶² “L'ouverture de la machine artificielle n'est que fonctionnelle. Si on la considère seulement au repos, hors de toute activité, la machine artificielle perd non seulement sa vertu d'ouverture, mais aussi sa qualité de machine, et devient une chose. On voit donc apparaître une distinction capitale entre ce qui est ontologiquement et existentiellement ouvert, et ce qui n'est que fonctionnellement ouvert. L'être vivant s'alimente en matière/énergie, pas seulement pour 'travailler', mais pour exister. Il travaille à exister, c'est-à-dire à régénérer ses molécules, ses cellules, ergo son être et son être et son organisation qui se dégradent sans trêve”.

apertura. Con todo, pensamos que el ser que es viviente es, en efecto, un ser abierto pero concebimos que, a su vez, es inseparable de la vida y de su propio flujo que es constante.

De esta manera, el individuo-sujeto inmerso en este flujo vital que es la organización viviente va también pudiendo transformarse y por sí transformar su individualidad. Morin, que es en esto más radical aún, considera que el individuo oscila y participa entre rasgos opuestos que lo conforman, y sostiene que al mismo tiempo estos aspectos disonantes pueden contribuir al individuo tanto en lo que respecta a su existencia como así también a su destrucción. Pero también, el mismo Morin es crítico de aquellos razonamientos que pretenden circunscribir el individuo sólo en el marco de la especie. Sostiene que el individuo no es “una categoría que se encaje en la especie”, sino que por el contrario el individuo como categoría es capaz de ir de una lógica a otra, es decir tanto en los márgenes de la lógica de la especie como en los de la propia e individual. Así es que, afirma Morin, el individuo “renguea sobre dos órdenes, dos tiempos”, pero siempre estas lógicas se concentran y “participan de la unidad de la auto-organización”, porque justamente estas “dos lógicas aparentemente incompatibles son inseparables en la dialógica de la vida”⁶³.

Podemos dar cuenta ya de que el individuo no puede sólo ser considerado como la unidad elemental que conforma constitutivamente un todo o un sistema. Por lo mismo tampoco puede ser concebido como subsistema de otro del que forma parte, dice Morin. Es por ello necesario que el problema del individuo se situé en “la unidad recursiva geno-fenoménica”⁶⁴

⁶³ La traducción es nuestra: L'individu n'est donc pas *une catégorie qui s'emboîte dans l'espèce*. Elle boite sur deux ordres, deux temps. Participant à l'unité de l'auto-organisation. Ces deux logiques apparemment incompatibles sont inséparables dans la dialogique de la vie.

⁶⁴ Morin considera especialmente las ideas de *genos* y *fenon*, pero sobre todo, es fundamental decirlo, todo lo viviente es para Morin fenoménico. En el fenómeno de lo viviente se ven también incluidos *genos* y *fenon*, el *genos* inscripto en el *fenon* en forma de genoma. *Genos* y *fenon* son los principios organizadores-generadores de lo viviente en la complejidad del *autos*. Todo lo que es generador, afirma Morin, es un aspecto fenoménico; y al mismo tiempo “todo lo que es fenoménico es, en un aspecto, generador”. Por su parte, *genos* y *fenon*, cada uno, *genos* como fenoménico y *fenon* como generador, se contienen mutuamente. En palabras de Morin: “*genos* está en el *fenon* que está en el *genos*” y la organización de uno y otro conlleva

del *autos*”, y que ella misma se sitúe “en la auto-eco-organización y eventualmente en la auto-eco-socio-organización”. De esto advine por consiguiente, y lo dice el mismo Morin, la necesidad de definir al individuo simultáneamente como “complementario, concurrente, antagonista, unidad elemental, estado fugitivo, subsistema, unidad global autónoma, unidad global controlada extra y supra sistemáticamente, elemento/todo perteneciente a múltiples sistemas a la vez en el seno de una poli-organización multidimensional” (1980: 179)⁶⁵.

Cabe destacar, que Morin hace además una distinción pertinente entre singularidad e individualidad. Esta diferenciación nos resulta sobre todo interesante porque refuerza y confirma la idea que nosotros planteábamos inicialmente respecto a que en la identidad coincide la esencia con lo uno del individuo. Veámoslo, la distinción que hace Morin se enuncia a partir de decir que la singularidad del individuo-sujeto remite el individuo a “su capital genético”, a “su morfología, su anatomía, su fisiología, su temperamento, su comportamiento, su inteligencia”, y hasta incluso “molecularmente”, que si bien toda esta información es tan constitutiva como fundamental para el individuo, no implica sólo ella la expresión de la individualidad de este individuo (1980:182). Este acontecimiento de particular singularidad es el que constituye, sin dudas, la unicidad y originalidad de cada ser viviente, pero sin embargo no alcanza a completar íntegramente la individualidad; y esto es así

en sí la del otro. Es por ello que toda producción viviente “se efectúa siempre en y por una actividad geno-fenomenica” (1980: 137-148).

“Todo fenómeno de la vida constituye de alguna manera un geno-fenomeno, un fenogenomeno. La auto-organización es, pues, a la vez doble y una –unidual–, es decir, auto-(geno-feno)-organización. *La unidualidad geno-fenomenica significa en primer lugar que toda geno-organización y toda feno-organización necesitan cada una del dinamismo de la otra, y que una y otra necesitan del dinamismo del todo organizador que ellas constituyen en conjunto*” (1980: 148).

Además es conveniente remarcar que la inseparabilidad de *genos* y *fenon* no es sólo una cuestión de relaciones de interdependencia e interacción, sino que esta unión se corresponde con la idea de una totalidad dinámica de organización recursiva: “El conjunto constituye justamente la auto-(geno-feno)-organización, *donde lo generado es necesario para la (re)generación de lo que genera*” (1980: 149).

⁶⁵ “Complémentaire, concurrente, antagoniste, unité élémentaire, état fugitif, sous-système, unité globale autonome, unité globale contrôlée extra et supra-systématiquement, élément/tout appartenant à plusieurs systèmes à la fois au sein d'une poly-organisation multidimensionnelle”.

porque el individuo, como dice Morin, “no es sólo singularidad de la singularidad”, sino que es también “un ser viviente que existe en el mundo fenoménico” (1980: 183). De hecho, sin poder evitar la referencia a Maturana, la reproducción de un ser vivo no ocurre aleatoriamente en cualquier lugar o circunstancia, la emergencia de un ser vivo se corresponde y se determina en una circunstancia y no otra. En efecto, “lo que surge de la reproducción de un ser vivo es otro ser vivo que realiza un fenotipo ontogénico particular bajo la forma de un organismo que resulta ser uno u otro según las consecuencias de su epigénesis” (Maturana, 2009: 117). En esta misma línea encontramos que Morin afirma que:

El individuo no se define única, ni incluso principalmente, por diferencias y originalidades. Él se define también por sus cualidades de ser y de existencia. Ellas mismas inseparables de las cualidades de la autonomía organizadora. Dicho de otro modo, *no se puede reducir el individuo a la individualidad singular.*

Así entonces, el individuo posee en sí un capital de singularidades y un principio de individuación que le preceden y superan, aunque su cualidad de individuo también reposa sobre su autonomía de ser y de existencia (1980: 183)⁶⁶.

El individuo, entonces, que emerge así multidimensional, incluyendo en sí mismo e intercomunicadas, las nociones de ser, de existencia y de sujeto debe tener a sí un principio de individualidad que responda, necesariamente, a esta multidimensionalidad. Decíamos antes que, para nosotros, en la

⁶⁶ “L'individu ne se définit pas seulement, voir principalement, par différences et originalité. Il se définit aussi par des qualités d'être d'existence, elles-mêmes inséparables de qualités d'autonomie organisatrice. Autrement dit, *on ne pas réduire l'individu à de l'individualité singulière.*

Ainsi donc l'individu possède en lui un capital de singularités et un principe d'individuation qui le précèdent et le dépassent, mais sa qualité d'individu repose aussi sur son autonomie d'être et d'existence” [nótese que en la traducción al español de *La vie de la vie* este párrafo está incompleto].

identidad del individuo-sujeto coincide la esencia con lo uno del individuo, sin embargo no hemos dicho aún en qué sentido esta idea puede concebirse sincrónicamente con la exposición antes citada. Advertimos que en cuanto a la esencia del individuo-sujeto, esta debe tener que corresponderse plenamente con su estar-siendo viviente, o sea con su existencia. Por su parte, cuando hablamos de lo uno del individuo-sujeto, en definitiva, pretendemos dar cuenta de la expresión subjetiva de una composición constituida entre el aporte de la singularidad individual y su comunicación con el mundo que lo conforma. De la suma de esto, convenimos que la identidad ha de ser lo que constituye la forma del individuo-sujeto, una forma múltiple que tiene que poder ser el resultado proveniente del modo propio en que el individuo-sujeto está-viviendo en el mundo. De esta manera, asumimos que se ven coincidir en la forma del individuo-sujeto lo uno con la existencia.

Es evidente, por cierto, que la identidad así planteada no podría adecuarse completamente con el conocido principio lógico de identidad aristotélico que subraya a la identidad como $a = a$ (Aristóteles, 1982: 262), porque en esta coincidencia entre modo y existencia que planteábamos tenemos igualados, reunidos y relacionados lo mismo y lo distinto.

Pero más allá de nuestro aporte hay, definido por Morin, un principio de identidad propio de la organización viviente que, por supuesto, es concebido al margen –o por lo menos no exclusivamente– de la axiomatización aristotélica. La fórmula de la identidad propuesta, conserva subyacentemente el principio de diferencia y de equivalencia, y es presentada del siguiente modo: “yo soy *mí/yo* mismo”⁶⁷(1997: 85). Es necesario tener presente que cuando Morin habla de la unidad del individuo-sujeto refiere a una “unidad

⁶⁷ Morin realiza un juego de palabras entre los pronombres *je* y *moi* del francés. El uso gramatical de estos no es traducible al español, sin embargo no consideramos del todo disonante la idea de traducir *moi* por *mí/yo*. Pensamos que conjugar *mí* y *yo* para expresar el *moi* refuerza, a nuestro criterio, el uso del *mí*, el cual generalmente es sólo complemento en una preposición. Si bien en las traducciones del *método* al español suele traducirse el *moi* por *mí*, nosotros concebimos que al sumar el *yo* aportamos al *mí* aquello que constituye la mención a la individualidad que puede notarse en el uso del *moi*. De hecho, por ejemplo el *yo* mismo en francés es *moi-même*. Igualmente, en adelante ante la posibilidad de el sentido original cambie o se altere pondremos en simultáneo ambas versiones.

compleja que es a la vez una y compuesta” (1980: 313). Lo uno, de este modo, en una perspectiva que no puede constituirse homogéneamente sino que, por el contrario, tiene que poder tener en sí tanto su propia mismidad como lo escindido, diverso y antagónico.

Es precisamente resultante de esto que Morin formule que la identidad del individuo “es una identidad una y única, que no es la de un número entero, sino a la vez la de una fracción (en el ciclo de las generaciones) y de una totalidad” (1980: 313)⁶⁸. Esta definición nos retrotrae y nos hace pensar en lo que antes decíamos acerca de la individualidad como la forma del individuo-sujeto, porque la individualidad, según creemos, es aquello que el sujeto puede decir de sí mismo, algo así como sostener que la individualidad es la expresión del individuo en el mundo. Y esto es, también, su conciencia de sí, que como acto no puede ser más de uno y único, para él, sin embargo en esa unidad que lo representa convergen y se interaccionan incontables vicisitudes, diferencias, necesidades y contingencias. Todo esto que está contenido, sin dudas, en la expresión única del individuo-sujeto no necesita, más bien no puede ser desentramado. Es decir que lo que el individuo-sujeto dice de sí expresa la heterogeneidad plena que lo constituye.

En línea con esto es que Morin propone un principio subjetivo de identidad que reside precisamente en la unidad única *je-moi*, que implica un principio de diferencia tal que si yo = yo (moi=moi) también yo ≠ yo (moi≠moi). Esta identidad, afirma Morin, “se profundiza y sin cesar se auto-afirma, auto-informa, auto-confirma, comenzando por la distinción ontológica entre Sí y no-Sí, a través de la experiencia auto-ego-céntrica en el seno del entorno” (1980: 315)⁶⁹. Consideramos que Morin con esta figura del *je-moi* logra dejar expuesta en la unidad la multiplicidad, poniendo al sí mismo del individuo-sujeto tanto en la equivalencia como en la diferencia.

⁶⁸ “c’est une identité une et unique, qui est celle, non d’un nombre premier, mais à la fois d’une fraction (dans le cycle des générations) et d’une totalité”.

⁶⁹ “s’approfondit, et sans cesse s’auto-affirme, s’auto-informe, s’auto-confirme, à commencer par la distinction ontologique entre Soi et non-Soi, à travers l’expérience auto-égo-centrique au sein de l’environnement”.

Pero a su vez encontramos que plantea la constitución de la identidad individual en una triple referencia:

- a una genericidad trans-individual, portadora de una identidad a la vez *interior* (el patrimonio inscrito en los genes), *anterior* (el genitor, el ancestro), *posterior* (la progénitura) y *exterior* a sí (el congénere);
- a una singularidad individual que diferencia a cada uno de cualquier otro semejante;
- a un egocentrismo subjetivo que excluye a cualquier otro semejante de su puesto ontológico y adquiere carácter auto-afirmativo (1980: 316)⁷⁰.

De esta exposición referencial del individuo, no muy diferente en general a lo que veníamos planteando, debemos subrayar la primera señalización, la de genericidad trans-individual, porque advertimos allí mismo la idea de una triple dimensión del individuo inseparable de la del código heredado que se precipita así en virtud de lo que implica su trascendencia. Nos resulta, al menos, interesante pensar que con ello Morin aporta sobre la cuestión genética la trascendencia individual del individuo-sujeto; la idea sería más o menos de esta forma: parte de mí (individuo) está en otro(s). Y en palabras de Morin: “*soy yo mí/yo-mismo, el mismo que mis congéneres y genitores, al mismo tiempo que soy distinto de ellos ya que tengo mi originalidad particular y soy irremplazablemente mí/yo-mismo*”⁷¹ (1980: 316). En este sentido, tienen particular significancia las ideas de tiempo y lugar reflejadas en ese primer planteo; Morin da cuenta allí de una simultaneidad

⁷⁰ “- à une généricité trans-individuelle, porteuse d'une identité à la fois *intérieure* (le patrimoine inscrit dans les gènes), *antérieure* (le géniteur, l'ancêtre), *postérieure* (la progéniture) et *extérieure* à soi (le congénère);

- à une singularité individuelle qui différencie chacun de tout autre semblable;

- à un égocentrisme subjectif qui exclut tout autre semblable de son site ontologique et prend caractère auto-affirmatif”.

⁷¹ En cursiva en el original: *je suis moi-même le même que mes congénères et géniteurs, tout en étant autre qu'eux puisque j'ai mon originalité particulière et je suis irremplaçable ment moi-même.*

que ocurre a la vez tanto en un adentro y un afuera, como en un antes y un después que parecería ilustrarnos hologramáticamente al individuo-sujeto.

Vemos, justamente, que el lugar que ocupa el individuo, este mismo lugar al que Morin llama el centro del mundo y reconoce como principio egocéntrico, es lo que en cada instancia aparece como la vuelta a sí mismo del individuo. Con esto notamos que las partes que conforman a la unidad individual y subjetiva del individuo-sujeto no lo hacen a la manera de una fusión sino que más bien están puestas como un abanico abierto en el que cada una se puede percibir y distinguir de la otra en la dimensión temporal y espacial de la experiencia de estar-siendo.

Tenemos luego la idea del individuo-sujeto que se auto-afirma ontológicamente, tal como señala Morin, en un egocentrismo subjetivo de tipo *je-moi* que conservando su singularidad individual lo diferencia de cualquier otro semejante. Precisamente, *je-moi* constituyen aquello que señalábamos como la unidualidad geno-fenoménica de la auto-organización viviente. Esta misma unidualidad es la que se inscribe concretamente en la noción de *autos* y “significa a la vez lo mismo (lo idéntico, lo semejante) y sí mismo (ipse)” (1980: 206).

Por todo esto es que entendemos que en este principio subjetivo de identidad, planteado por Morin, se manifiestan incluidas la relación finitud-infinitud propia del sujeto, sobre la que hacíamos mención en el capítulo anterior. Esta finitud es exhibible en la singularidad individual de la que dábamos cuenta, y la infinitud aparece plasmada en la potencia de la relación del individuo-sujeto con el mundo. Al mismo tiempo, pensamos que la identidad, que se constituye como la forma del individuo-sujeto, permite al individuo-sujeto indagarse a sí mismo entre la contingencia y la necesidad de sus procesos de organización como viviente.

3.2.1 El *computo* y la identidad subjetiva

La *méthode* de Morin y mucho de su pensamiento en sí, lo hemos dicho y lo repetimos, está fundado en la crítica a las ideas mecanicistas y más precisamente está enfrentado al pensamiento de Descartes concebido como uno de los principales exponentes del paradigma moderno. La idea de *computo* planteada por Morin no es la excepción a esto, tanto es así, que encuentra en el *cogito* de Descartes su sombra. Morin escribe que utiliza “el término *computo* por referencia al *cogito* cartesiano” y afirma que “la idea del *computo* sólo puede esclarecerse por confrontación y oposición a este *cogito*” (1980: 210). Esta cuestión es nodal en nuestro trabajo de investigación, pero también, según entendemos, constituye íntimamente la forma en que Morin piensa y concibe el individuo sujeto. La trama conceptual representada en esta parte del análisis de Morin es, sin duda para nosotros, el motor de su teoría de la organización viviente. Por ello es que buscaremos ser lo más fieles posibles con su propia línea argumentativa, e intentaremos no apartarnos demasiado del texto para después, en partes futuras del análisis, trabajar de con esos conceptos como herramientas.

Para comenzar, Morin considera expresamente la lógica operatoria del “*cogito ergo sum*” y observa que la certeza del *cogito* es en sí misma la afirmación de la existencia en primera persona. No podemos pasar por alto esta apreciación porque guarda una sutil pero importante cuestión, el principio cartesiano del *cogito* sostiene –en español– que “*pienso, entonces existo*”, y aunque encontremos traducido indistintamente *ergo* como luego, *ergo* siempre designa, cualquiera sea su traducción, una consecuencia y en particular aquí a la existencia como la resultado del pensamiento. Lo que analiza Morin en este punto es precisamente que el *pienso* “entraña” el *yo existo* (1980: 210), y sobre esta idea advertimos la marca simbólica en la distinción del pensamiento cartesiano del moriniano: Descartes necesita de la consecuencia, la mayoría de las veces en sus argumentaciones la verdad aparece asociada a una acción deductiva ($a \rightarrow b$); Morin en cambio, precisa del análisis de los fenómenos simultáneos e interrelacionados ($a \leftrightarrow b \rightarrow ab$). Lo

particularmente interesante aquí es que Morin sugiere que en el *cogito* el pensar y la existencia son a la vez, que el pensar lleva en sí la existencia que lleva en sí el pensar.

Originalmente el *cogito* se presenta a Descartes como la certeza de su existencia pero por lo mismo como fundamento y esencia del sujeto, hasta ahí el pienso y el sujeto coinciden, dan razón a su propia existencia. Es entonces que en Descartes el sujeto existe en el pensamiento⁷². El *computo* moriniano constituye y compone en su multidimensionalidad al individuo-sujeto. Respecto a esto último no podemos obviar la incidencia que tiene sobre la identidad del individuo-sujeto la idea de patrimonio genético. Porque esta propiedad del individuo-sujeto, que se expresa, para Morin, como su ego-referencia⁷³, no sólo exhibe la incorporación del dominio biológico a la idea de sujeto sino que además, consideramos que significa la inclusión figurada de lo genealógico en lo que definitivamente se constituye como individuo-sujeto.

Nos introdujimos en esta cuestión en el apartado anterior, el individuo-sujeto reconoce una determinada carga genética en sí, pero trabaja, energéticamente hablando, para hacerla propia. En efecto, el individuo-sujeto no surge sólo a partir de esta génesis con la que se identifica. El estar-viviendo del individuo-sujeto requiere de una complementariedad, articulación, o mejor aún, de una comunicación que permita conjugar esto que viene de otros, pero que al mismo tiempo le es propio, con lo exclusivamente Uno del individuo-sujeto. Dicho de otro modo, el Uno del individuo es fruto del estar-siendo en la vida y el individuo logra subjetivarse a partir poder entramar su

⁷² Véase en “Computo, ergo sum” cuando Morin sostiene que “J'existe en tant que sujet” (1990a: 9).

⁷³ Forma parte del proceso de identidad individual. La ego-referencia se conforma como una unidad junto con el egocentrismo en la instancia de identidad del individuo. Esta unidad, dice Morin, “se efectúa en y por el acto de computación en primera persona, acto de inclusión, en el puesto egocéntrico, de la hetero-determinación hereditaria inscrita en los genes. Es en y por este acto que el *fátum genético* (azares y necesidades), sin dejar de ser *fátum genético*, se transforma en *destino personal*” (Morin, 1980: 206). La ego-referencia es, entonces según observamos, la apropiación egocéntrica del patrimonio genético que permite al individuo subjetivarse.

potencial viviente con la expresión del patrimonio genético que trae heredado y que lo constituye.

Bien puede notarse que el *yo soy* sobre el que parte Morin no es ni sólo una cosa que piensa, ni tampoco y exclusivamente una entidad viviente representada por su impronta genética. Es bastante evidente que el *cogito* cartesiano en su identidad consigo mismo se afirma como sujeto, y esto pareciera mostrar una tautología. Morin pretende precisamente, según entendemos, desarticular la lógica operatoria del *cogito* para eximirlo de cualquier tautología (1980: 212).

Volvamos entonces sobre la idea de Morin en la que se refleja que en el *yo pienso* cartesiano se produce la auto-afirmación del yo existente, para analizarla un poco más. Morin considera que el *cogito* cartesiano “*je pense, donc je suis*” supone “una auto-comunicación pensante de sí a sí”, podríamos decir de yo a yo, sin embargo, lo que propone Morin es dar cuenta de un circuito reflexivo en el *cogito* que se dé, más precisamente, de yo a mí/yo⁷⁴. El por qué de esta idea la encontramos en que para Morin en el “yo pienso que → yo pienso” se produce una afirmación reflexiva del yo y de su cualidad de ser, en efecto, se genera allí un circuito reflexivo al que, sin equivocarnos, podríamos describir (ilustrativamente) como *yo pienso que → mí/yo*. Morin explica que el “yo” subjetivo del “yo pienso” se objetiva como “objeto” de pensamiento, o sea que este yo subjetivo que piensa “produce un mí/yo pensante-pensado” (1980: 212)⁷⁵. En otras palabras, el *yo pienso que → mí/yo* al que referimos se alcanza cuando el yo que piensa al yo deviene en

⁷⁴ Nuestra traducción de *moi*.

⁷⁵ Aquí el texto original completo para ampliar la visión de lo dicho: “Le *cogito* cartésien, ‘je pense, donc je suis’, suppose auto-communication pensante de soi à soi, et constitue un procès réflexif d’auto-information du ‘je pense’ au ‘je suis’... Le ‘je pense’ du *cogito* est une affirmation réflexive à la première personne que constitue en fait un ‘je pense que je pense’ effectue un circuit (je pense que->je) qui revient à son point de départ, mais, dans ce circuit, le ‘je’ subjectif du ‘je pense’ s’objective come ‘objet’ de pensée, c’est-à-dire produit un ‘moi’ objectif, ce qui constitue une auto-reconnaissance consciente du ‘je’ dans le ‘moi’, du ‘moi’ dans le ‘je’. Ainsi le ‘je pense’ réflexif est en fait un récursion qui produit le ‘moi’ objectif et génère l’identité je=moi; d’où une première assertion ontologique, sous-jactance au *cogito*, qui va permettre de basculer du ‘je pense’ au ‘je suis’: je suis moi.”

ese acto sujeto, y el yo que es pensado por el yo subjetivo se objetiva volviéndose objeto de él.

Aunque ya hemos aclarado esta cuestión anteriormente, consideramos que no es redundante extendernos en la explicación: en español no tenemos forma de traducir el *moi* francés que Morin utiliza para su construcción analítica, esto, amén de la dificultad lingüística, nos pone frente a un problema de interpretación analítica y nos hace cuestionarnos qué tan distintos son el *je* del *moi*. Observamos que ambos, *moi* y *je*, respectivamente significan yo, aunque *moi* es además el *me* (de pensa-me, por ejemplo), es *mío* o es *migo* en con-migo.

No obstante estas diferencias consideramos que la más significativa, conforme a nuestro análisis, es la de su uso. *Je* se constituye siempre como sujeto acompañando a la acción en una oración. Mientras que *moi*, contrariamente, nunca se emplea como sujeto sino que se aplica especialmente para enfatizar *je* en oraciones copulativas. Este tipo de oraciones que se componen por verbos copulativos tales como ser, estar, parecer o existir que están allí para expresar algo sobre la cualidad del sujeto. Y es esto justamente lo que consideramos que busca Morin con el empleo del *moi*: decir algo más del *je* y auto-afirmar y reconocer su cualidad.

Advertimos, entonces, que con esta estrategia Morin hace que “el yo *pienso* reflexivo” produzca “a la vez y recursivamente al mí/yo objetivo para generar una identidad yo= mí/yo”, es decir “yo soy mí-yo” (1980: 211)⁷⁶. Podemos notar que Morin de esta manera logra que en su acción reflexiva el yo afirme ontológicamente su cualidad de sujeto, a saber: su soy propio, su existencia. Finalmente, respecto a nuestra traducción de *moi* como mí/yo, consideramos que al poder decir “yo soy mí-yo” hemos encontrado la forma de mantener el sentido de la recursividad y la intencionalidad que, interpretamos, Morin busca.

⁷⁶ “le ‘je pense’ réflexif est en fait une récursion qui produit le ‘moi’ objectif et génère l’identité je=moi ; d’où une première assertion ontologique, sous-jacente au cogito, qui va permettre de basculer du ‘je pense’ au ‘je suis’ : je suis moi”.

En definitiva, el *cogito* en y por esta vuelta hacia sí, que constituye la reflexividad, se reconoce y se afirma como existente. En efecto, Morin explica que el “yo pienso constituye un circuito reflexivo-recursivo de yo al yo que produce el *mí/yo*, el *me*, la auto-identificación del *mí/yo* con el yo, el auto-reconocimiento del yo en el *mí/yo*, y finalmente la afirmación *yo soy*”⁷⁷. Puede verse aquí que en la estructura del *cogito* aparecen, efectivamente diferenciados “el yo inicial del *yo pienso*” de ese “yo final del *yo soy*” al haber devenido este último en “*mí/yo-yo* dotado de la cualidad subjetiva del ser: el soy” (1980: 212)⁷⁸. Ocurre entonces, que el ser del sujeto lleva en sí su cualidad de sujeto, una cualidad de la existencia que se dibuja en el modo de ser del propio sujeto.

Ahora bien, Morin consigue con su visión acerca del *cogito* aislarlo de su circularidad tautológica al subrayar que en el *yo soy* está la marca de su existencia, al notar que en ese proceso de auto-reconocimiento el *cogito* se auto-afirma en su propio estar-siendo. Pero nos queda aún llegar al *computo*, que, a primera vista, no es totalmente extraño del *cogito*. Ciertamente, Morin sostiene que “el *cogito* conlleva un *computo que computa la diferencia en la identidad, la identidad en la distinción*” y se pregunta si el *cogito* no es, en efecto, el desarrollo del *computo* viviente original en el plano del espíritu humano (1980: 216)⁷⁹. Y es que, como Morin entiende, “el *cogito* cartesiano se funda en procesos que son aquellos mismos por los cuales se constituye el sujeto biológico: auto-información, auto-comunicación, auto-identificación, auto-conocimiento y, al afirmar la realidad primera del *ego*, prueba a su manera el egocentrismo y la auto-trascendencia propias de toda subjetividad” (1980: 216)⁸⁰, propia de todo individuo-sujeto viviente. Muy atinadamente la

⁷⁷ Sustituimos las comillas del original por itálicas: “le ‘je pense’ constitue un circuit récursif du ‘je’ au ‘je’ produisant le ‘moi’, le ‘me’, l’auto-identification du ‘moi’ au ‘je’, l’auto-reconnaissance du ‘je’ dans le ‘moi’ et, finalement, l’affirmation du je suis”.

⁷⁸ “le ‘je’ initial du ‘je pense’ et le ‘je’ final du ‘je suis’”.

⁷⁹ “Le *cogito* comporte un *computo* qui *compute la différence dans l’identité, l’identité dans la distinction*. Ne serait-il pas alors le développement original, sur le plan d’esprit humain, d’un *computo* vivant originel?”.

⁸⁰ “le *cogito* cartésien se fonde sur des processus qui sont ceux-là mêmes par lesquels se constitue le sujet biologique : auto-information, auto-communication, auto-identification, auto-

diferencia real entre el *cogito* y el *computo* parece estar en el tipo de subjetividad que de uno y otro se desprende o constituye. Morin establece el contraste así: “el *cogito* cartesiano es generador subjetividad consciente” mientras que el *computo* es creador de “subjetividad viviente” (1980: 217). Podemos decir entonces que, desde esta perspectiva, el *computo* es inherente al ser viviente y lo constituye como individuo-sujeto viviente.

Sabemos, además, que la identidad del individuo-sujeto viviente que está en la vida responde a la dinámica de azares y necesidades que el estar-viviendo mismo le va presentando. Recordemos que el individuo-sujeto si bien se conforma, en parte, por su identidad genética necesita para mantenerse en la vida de su auto-producción y de su para-sí que comunica su quehacer en un proceso ininterrumpido de interconexión con el mundo. Volvemos así, en este punto de nuestro análisis, sobre la idea de que el individuo-sujeto alcanza su identidad subjetiva en su modo de ser, en un modo particular de estar-siendo viviente que le es propio.

Por lo dicho, podemos establecer que en la computación viviente moriniana interviene íntimamente el individuo-sujeto y mantiene un vínculo de interrelación necesario y constante con el medio externo. El individuo-sujeto viviente, no tiene conocimiento ni relación a priori con el medio externo, su interrelación con él es *in-situ*, aquí y ahora, en la propia experiencia de estar manteniéndose en la vida. El individuo-sujeto viviente, entonces, computa tanto para reconocer lo que pueda obtener en favor de seguir viviendo como para aquello que, por el contrario, pueda abstraerlo de la vida.

Esto mismo es lo que Morin llama el carácter cognitivo de la computación viviente y que resume claramente: “Las computaciones vivientes tienen un carácter incontestablemente cognitivo e incluso auto-cognitivo, ya que le permiten al *ser* reconocer sustancias, eventos, modificaciones del

connaissance et, en affirmant la réalité première de l'ego, il prouve, à sa manière, l'égoцентризм et l'auto-transcendance propres à toute subjectivité”

medio exterior así como del medio interior. Pero este carácter cognitivo es indistinto de las actividades organizadoras vitales del ser” (1986: 52)⁸¹.

El signo más significativo de la computación de las organizaciones vivientes, y esto es básicamente lo que la diferencia de la computación de las máquinas artificiales, es que los seres vivos computan en función de sí mismos y por-para “su propia organización, su propia producción y su propia reproducción” (Morin, 1986: 53). En definitiva, el *computo* viviente hace frente a los problemas inherentes al trabajo constante para sobrevivir de los individuos-sujetos que están viviendo.

Pero la cuestión que nos venía ocupando de momento es la que atañe a los procesos de identidad de los individuos-sujetos, y es en ese sentido que nos preguntamos ¿cómo es que el *computo* viviente favorece la individualidad-identidad de estos individuos-sujetos? Morin da cuenta de que la computación viviente y esto lo repite de la misma manera por lo menos en dos momentos claves de la *Méthode*, tanto en *La vie de la vie* como en *La connaissance de la connaissance* es una computación de sí, a partir de sí, en función de sí, para sí y sobre sí. Y define el acto de la computación con la fórmula: “de sí/para sí” (1980: 193/ 1986: 53). En consecuencia, qué es entonces lo que nos viene a decir esto respecto a la identidad. Tal como lo venimos desarrollando, los seres vivientes que tienen la cualidad de la vida y por tanto de la existencia, se producen a sí mismos y se constituyen en la computación como seres-máquinas vivientes, esto es: “están dotadas de virtudes generativas y regenerativas internas: son productoras-de-sí, organizadoras-de-sí, reorganizadoras-de-sí, su *poïesis*, es decir su capacidad productiva, se identifica, en primer lugar, con la producción permanente de su propio ser” (Morin, 1977: 211)⁸². En efecto, el ser vivo está ahí produciendo su

⁸¹ “Les computations vivantes ont un caractère incontestablement cognitif et même auto-cognitif, puisque' elles permettent à l'être de reconnaître substances, événements, modifications du milieu extérieur ainsi que du milieu intérieur. Mais ce caractère cognitif est indistinct des activités organisatrices vitales de l'être”.

⁸² “Toutes les machines... à l'exception des machines artificielles, sont dotées de vertus génératives et régénératives internes: elles sont productrices-de-soi, organisatrices-de-soi, réorganisatrices-de-soi, leur *poïesis* s'identifie en premier lieu à la production permanente de leur propre être”.

propia organización, pero también produciendo la organización que produce sus producciones. Esto es, finalmente, el sí mismo como productor y organizador permanente de su propio ser y de su identidad.

Encontramos que el *computo* tiene en este desarrollo un valor primordial, “el *computo* es el operador clave de un proceso ininterrumpido de auto-producción/ constitución/organización de un ser-maquina que al mismo tiempo es un individuo-sujeto” (Morin, 1986: 54)⁸³. Corolario de esto es la idea de que el individuo-sujeto tiene la capacidad y la cualidad, por ser viviente, de auto-computarse. Por su parte, ya vimos que la auto-computación responde necesariamente a los principios de distinción e identificación, anteriormente descriptos, incluidos en la referencia propia al yo/mí-yo.

Además, y para completar su dispositivo identificador, Morin propone un circuito recursivo más: ▶ yo ▶ sí ▶ mí-yo ▶ yo, de distinción-inclusión-identificación, propio de un principio cuasi-logicial que opera conjuntamente en el marco de las siguientes operaciones:

- 1) la distinción entre la instancia subjetiva computante y el Sí corporal objetivamente computado;
- 2) la inclusión de este Sí, objetivado como pertenencia propia (*eigen*), en el Yo-sujeto;
- 3) la identificación del Yo con el Sí en la constitución de un mí/yo a la vez subjetivo y objetivo (Morin, 1986: 54)⁸⁴.

Nos parece reconocer en este dispositivo la idea de una dialéctica en la que lo real y existencial de cada sujeto aparece sostenido en el mismo sujeto, una dialéctica de la experiencia en la que el sí mismo habita al

⁸³ “Le *computo* est l’opérateur clé d’un processus ininterrompu d’auto-production/constitution/organisation d’un être-machine qui est en même temps un individu-sujet”.

⁸⁴ 1) la distinction entre l’instance subjective computante et le Soi corporel objectivement computé;
2) l’inclusion de ce Soi, objectivé comme appartenance propre (*eigen*), dans le Je-sujet;
3) l’identification du Je au Soi dans la constitution d’un Moi à la fois subjectif et objectif.

individuo tras su salida al mundo y se conforma como individuo-sujeto; precisamente, en la distinción yo/ mí-yo que proviene su objetivación en el mundo que lo devuelve identificado a Sí.

Finalmente, y retomando brevemente el desarrollo a partir de la idea de *cogito* cartesiano, nos interesa mostrar que si bien Morin no rechaza este concepto de *cogito*, todo lo contrario, en algunos aspectos puntuales desacredita la idea de sustancia inmaterial del yo. El *cogito* como base de una auto-comunicación del sujeto consigo mismo no puede, según sostiene Morin, fundamentar científicamente nada acerca de la naturaleza material o inmaterial, fenoménica o trascendental del yo. El problema es que el *ego* cartesiano ignora “el circuito solidario y generador del que ha emergido” y se asume como fundador de sí mismo apropiándose completamente de la cualidad de sujeto (1980: 215).

Justamente, en este sentido, entendemos que el *qué soy* cartesiano, que claro está pone en el *ego cogito* el fundamento absoluto de la existencia, es justamente el que impide la claridad de tal fundamento. En efecto, al asumir en el *cogito* la totalidad de los atributos de la existencia se escinde al yo soy del mundo, del universo y, en definitiva, como ya lo hemos dicho, de la vida. De esta manera, la aseveración *soy una cosa que piensa*, en tanto no responde más que al propio *ego* se vuelve insustancial. El yo soy necesita pensar(se) más allá del propio *ego*; el *cogito*, entonces, necesita del *computo* para generarse y producirse como subjetividad viviente.

3.3 De saber-se en- el mundo

La capacidad subjetiva de conocerse es igual a la posibilidad de estar-siendo en el mundo. Este estar-siendo es el estar-siendo-vivo en el mundo, que no es otro que el estar siendo del ser viviente. Podemos notar que a la hora de pensar en el vivir del ser viviente hay algo más que el propio hecho de vivir, hay allí una identificación con sí mismo y es ésta una identificación con la propia acción de vivir que conlleva tanto la producción necesaria y constante de sí mismo como su afirmación. Este es para nosotros un movimiento que llamamos de confirmación ya que implica la instancia de conocer-se a sí al mismo tiempo en que se reconoce a lo otro de sí. Si bien se trata efectivamente de la acción de reconocimiento y distinción de lo propio y de lo no propio, no debe de ningún modo ser considerado como un acto simple y de exclusión.

Lo que nos interesa remarcar principalmente, y por ello traemos la idea de confirmación, es que esta habilidad –de la vida–, la de distinción entre *Sí/no Sí*⁸⁵ como presenta Morin, se desarrolla, y sólo así, con otros, o mejor dicho con lo otro. Entonces, la confirmación es la validación constante de la acción de estar-viviendo propio de cada ser viviente y la afirmación de sí mismo en el reconocimiento permanente de lo otro. En consecuencia, ponemos aquí a la relación –entre lo uno y lo otro– como punto esencial de/para la identidad.

No obstante, esta relación podría bien concebirse a partir de distinción *Sí/no Sí* que nos presenta Morin como un dispositivo inmunológico que es simultáneamente cognitivo, organizador y defensivo. El *Sí* es aquí “el conocimiento de todo el organismo en su conjunto” (1980: 187-191) y esta posibilidad de ponerse en el centro del propio universo, de auto-afirmarse, se corresponde con la dimensión ontológica de todo ser viviente. Sin embargo, esta requiere también y necesariamente de su capacidad lógica, que es capaz de distinguir el no-*Sí* en los bordes del propio-*Sí*. De esta manera, siempre

⁸⁵ Expresión propia de Edgar Morin en *La Méthode: La vie de la vie*, 1980.

debe poder establecerse esta relación entre la dimensión ontológica y la lógica ya que la una sin la otra no sería posible. Más aún, de acuerdo con Manghi “la ocupación del centro del propio universo y la simultánea exclusión de cualquier otro potencial ocupante constituye la actividad del sujeto viviente” (2009: 81)

La referencia a sí mismo, sin duda, conforma esencialmente al sujeto. El propio Morin afirma que “constituye el soporte lógico de la noción de sujeto” (1980: 198) Pero decíamos que deseamos enfocarnos en la relación como nodo de lo identitario. ¿Qué significa esto? Tal como hemos dicho el auto-conocerse, es decir, la referencia a *Sí* del propio sujeto está atravesado o, más aún, y en sintonía teórica con Castoriadis, co-emerge con lo que es otro (Adams, 2005). Castoriadis en su ontología de la naturaleza radicalizada atribuye al ser viviente la capacidad creativa, auto-creativa, y la pone en relación con su teoría de auto-poiesis.

La especialista Suzi Adams condensa del siguiente modo estos conceptos interpretados del pensamiento de Castoriadis: “En el aparecer en cierto pliegue del ser, el ser viviente constituye un tipo específico de ser y se mete en la existencia, esto es, crea ciertas leyes acerca de las cuales sería vacío afirmar sobre su existencia previa. El organismo crea estas leyes y al mismo tiempo se crea a sí mismo *qua* ser viviente”⁸⁶ (2008: 393).

Al presente, entonces, probemos desarrollar de qué se trata esto de co-emergir con lo que es otro en el acto propio y creativo de estar siendo-viviente. En primera instancia, podemos pensar en de las ideas que se han establecido en el terreno de la filosofía acerca de la noción de mundo; claro que hay innumerables concepciones de mundo, sin embargo en este contexto cuando hablamos de mundo no podemos evitar la resonancia teórica de Castoriadis (1997) y su referencia al *Eigenwelt* o mundo propio.

Nosotros discutimos, como sabemos, con una concepción moderna de sujeto que se consolidada en virtud de su facultad racional, olvida su integridad viva y se pierde en sí aislado de la propia experiencia viviente. El

⁸⁶ La traducción es nuestra.

Eigenwelt es, para nosotros, ni más ni menos, que la emergencia subjetiva del mundo. Y más aún, concebimos que es el sujeto viviente quien produce la invención del mundo en forma simultánea a su propio ser.

A su vez, consideramos que la posibilidad de concebir al mundo como una totalidad organizada, compleja y multidimensional, relacionada necesaria y dialógicamente con el sujeto nos acerca bastante a la idea de Morin sobre el mundo. Si bien no hemos encontrado explícitamente una definición de mundo en su obra, tenemos elementos suficientes como para observar que comparte con Castoriadis su concepción cosmológica, es decir, una noción de mundo (auto)-organizado.

La emergencia simultánea del sujeto y del mundo como novedad es un acontecer que se concentra tanto en el orden ontológico como en el lógico. En efecto, el mundo se organiza subjetivamente en Castoriadis como cosmos viviente auto-poiético y auto-creativo y en Morin, según destaca Manghi, cuando el sujeto se organiza a sí mismo (2009: 78). En este sentido, para Castoriadis el ser viviente se organiza, crea el mundo y actúa en el mundo propio en el cual se encuentra: “todo ser viviente es un ser para sí mismo. Esto significa, en primer lugar, que crea su propio mundo –un mundo propio–, un *Eigenwelt*”⁸⁷ (Castoriadis, 1997: 356). Es muy interesante, en este punto, traer la idea de Adams que subraya que el acto de creación del propio mundo se opone al de organizar, meramente, el mundo que el ser viviente habita (2008: 395).

Morin, volviendo sobre la conexión con Castoriadis, a través de su idea de *autos*⁸⁸ otorga fundamento, significado y “sentido *viviente*” (1980:133). Este macro-concepto⁸⁹ *autos* es la vez:

⁸⁷ La traducción es nuestra.

⁸⁸ Las cursivas son fieles al modo en que Morin expresa el término.

⁸⁹ Los macro-conceptos atraviesan toda la obra de Morin, asocian nociones antagónicas, están conformados por “constelaciones de conceptos interdependientes y ligados a otras constelaciones” (2012: 7). Morin comprende, más aún, que el macro-conceptos ocupa el lugar estratégico de los interrogantes y “liga en sí mismo el nudo gordiano del problema de las relaciones entre lo empírico, lo lógico y lo racional”. El concepto mismo de complejidad devino macro-concepto (2005: 12).

auto-organización- auto-reorganización

auto-referencia

auto-producción- auto-reproducción

(1980:136).

Autos, escribe Morin, “significa a la vez el mismo (lo idéntico, lo semejante) y el sí mismo (*ipse*)” (1980: 206)⁹⁰, y en este sentido es un macro-concepto que “designa a la vez la vuelta de lo mismo a través de los ciclos de reproducción (*idem*) y la emergencia de los seres individuales (*ipse*), lo idéntico (*idem*) que define una especie, y la identidad (*ipse*) que define a un individuo” (1980: 133)⁹¹. Esto mismo, podemos decir, en línea con nuestras discusiones anteriores, es lo que es la identidad del individuo-sujeto viviente y computante.

Por otra parte, la idea de autonomía juega aquí, como sabemos, un rol fundamental; Morin entiende a la autonomía viviente como la autonomía de la organización. Tenemos que tener en cuenta que la idea de autonomía viviente procede, como él mismo lo explica, de la de autonomía genética que conlleva “dos niveles inseparables, pero distinguibles: el nivel fenoménico –el de la existencia individual *hic et nunc*⁹² en el seno de un entorno–, el nivel generativo (genérico y genético) –el de un proceso trans-individual que se genera y regenera a los individuos–” (1980: 130)⁹³. Esto es, lo que se conoce en la obra de Morin, como la unidualidad geno-fenoménica, y tiene lugar en el seno de la auto-organización inscrita en la noción de *autos* (1980: 206).

⁹⁰ “‘Le même’ (*idem*), son sens réfléchi, ‘soi-même’ (*ipse*)”.

⁹¹ “désigne à la fois le retour du même à travers les cycles de reproduction (*idem*) et l’émergence des êtres individuels (*ipse*), l’identique qui définit une espèce (*idem*) et l’identité qui définit un individu (*ipse*)”.

⁹² Locución latina muy utilizada por Morin.

⁹³ “deux niveaux inséparables, mais distinguables : le niveau phénoménal –celui de l’existence individuelle *hic et nunc* au sein d’un environnement–, le niveau génératif (générique et génétique) –celui d’un processus transindividuel– qui génère et régénère les individus”.

Volvemos ahora, una vez más, sobre el pensamiento moderno y observamos que a partir de la idea de autoconciencia, o más bien de la generación de una subjetividad consciente se ha logrado exteriorizar al objeto y, al mismo tiempo, poner al sujeto frente él en representación de lo completamente ajeno. Esta concepción de uno y otro como extraños entre sí que nos invita a pensar el sujeto separado de la vida es la perspectiva sobre la que claramente Morin se pronuncia en contra. Morin nos va a decir que “el ser-sujeto es todo-uno”, que si el “sujeto se conoce a sí mismo, se conoce, además, *objetivamente*”, y, mencionando a Loiker, afirma que no es posible que sólo por autorreferencia el sujeto obtenga conocimiento de sí mismo (1980: 209). Y más adelante concluye

Vemos cada vez mejor que el sujeto viviente no es un sujeto puro, como el sujeto trascendental de las metafísicas, como el sujeto puramente auto-referente de una lógica abstracta, o como el actor puramente egoísta de una teoría simplificada de los juegos. El sujeto no constituye ni una esencia ni una sustancia: se trata de una cualidad o modalidad de ser, propia del individuo viviente, unida indisolublemente a la auto-(geno-feno)-organización (1980: 210)⁹⁴.

Por su parte, el concepto de autopoiesis de Maturana y Varela (1974) que refiere a la auto-organización común a todos los seres vivos, es, además de atributo ontológico del ser vivo, una relación cognitiva del ser vivo con su mundo (Varela, 1992). En este punto, Varela concuerda con Castoriadis en considerar que el entorno se transforma en mundo del ser vivo a través de la existencia de un tipo de diálogo, un *entre deux*, que el mismo Castoriadis no duda en definir como proceso de creación de información a partir de un X en

⁹⁴ “Nous voyons de mieux en mieux que le sujet vivant n’est pas un sujet pur, comme le sujet transcendantal des métaphysiques, comme le sujet purement auto-référent d’une logique abstraite, ou comme l’acteur purement égoïste d’une théorie simplifiée des jeux. Le sujet ne constitue ni une essence ni une substance : il s’agit d’une qualité ou modalité d’être, propre à l’individu vivant, liée indissolublement à l’auto-(géno-phéno)-organisation”.

el exterior. Castoriadis (1989) postula que este proceso de información es parte del para-sí del ser vivo que es el sujeto que la crea –ya que no tiene un significado previo– y la forma. Vale decir que una entidad viva todo el tiempo está recibiendo información y reaccionando (todo el tiempo representa y pone en escena –en palabras de Castoriadis– la información de su entorno), siempre está realizando esta acción subjetiva de relacionarse con el mundo.

Este no es, entonces, un mundo ensimismado sino que, por el contrario, es la co-emergencia del sujeto junto al mundo, es el mundo consigo mismo, en tanto que el sujeto emerge también y como parte del propio mundo (Manghi, 2009: 77). Así, en este mismo, sentido la idea del creación del *Eigenwelt* se centra en la visión de que para el ser viviente no puede existir nada en lo que no entre en cuestión el *Eigenwelt* (Adams, 2008: 395-396).

La organización del mundo es singular tanto que deriva intrínseca y sincronizadamente de la auto-organización del sujeto. Esto es, la organización del mundo se encuentra en el significado de las formas del sujeto auto-organizado.

Ahora bien, en relación al sí mismo, surge la idea de autofinalidad que es caracterizada por Castoriadis (2004) como el modo por el cual todo lo que aparece en el horizonte del ser viviente es subordinado al objetivo de su propia conservación. A su vez, esto puede pensarse no sólo en términos de auto-conservación sino también como lo que acontece con el propio querer vivir, con la voluntad inmanente de seguir viviendo que va, estamos ensayando, más allá de lo conservable. Presumimos que de esta manera es posible inferir que la autofinalidad se vuelve significado para el propio sujeto viviente y retorna de ese modo a-Sí, a la vez, como sí mismo y como *Eigenwelt*.

En suma, estamos en condiciones de establecer algunas definiciones propias a partir de los conceptos vertidos hasta aquí. Podemos decir que donde quiera que empiece y termine la actividad vital del ser vivo, ella incluye tomar-conocimiento-de-algo, esto es, todas las etapas en este proceso de elaboración desde percibir y relacionar hasta reaccionar hacia algo desde el

íntimo sí-mismo. La auto-organización de *Sí* del sujeto es la organización del mundo, es por ello que hablamos de confirmación del sujeto, porque el sujeto no sólo se afirma sino que en esa instancia de pura creatividad puede juntamente sentir, reconocer-se a sí mismo y donar al mundo su sentido. El sujeto es en relación, esto va más allá de la idea del ser de relación. Ser de relación supone a la relación como una experiencia completamente extraña. El sujeto viviente, por el contrario, es un ser *en* relación porque no sólo depende de ella –a la vez que de ella se distingue– sino que está en ella y la crea. El sujeto viviente inventa y produce un (su) mundo *en* relación.

3.4 El sistema vivo: el sujeto en el seno relacional

El individuo-sujeto viviente es autónomo y dependiente a la vez. Siguiendo con la discusión iniciada en el anterior apartado, esta es una fórmula propuesta por Morin (1980) que refiere, por una parte, a la capacidad del sujeto para reconocer su propio fin y, por la otra, a la relación que existe entre el sujeto y el medio.

La idea de ser autónomo dista mucho de ser completamente independiente. Como sabemos el pensamiento de Morin remite de manera constante a las formas complejas de la unidad. En efecto, su filosofía macro-conceptual asocia decididamente de forma recurrente y complementaria aquellas ideas, en principio, antagónicas.

La complementariedad ocupa sin dudas un lugar significativo y trascendente, tanto que, Morin acuña a esta idea la de “gran complementariedad” (1980, 38). Aunque algunos críticos (Reynoso, 2008/Solana Ruiz, 2011) puedan poner en cuestión conceptualizaciones de este tipo por resultarles contradictorias y por lo mismo poco científicas; nosotros rescatamos en ésta su coherencia y fundamentación.

Inicialmente las interacciones que actúan en la biocenosis o comunidad ecológica, como también se la conoce, son de carácter complementario: asociaciones, sociedades, simbiosis, mutualismos; o concurrencial: competiciones, rivalidades; o bien antagonista: parasitismos, predaciones, fagias (Morin, 1980: 38-42)

La intención de Morin es, como es habitual, religar estas concepciones que en principio parecerían ser opuestas:

A primera vista el carácter organizador de lo que es asociativo, solidario, cooperativo, parece oponerse al carácter desorganizador y destructor de lo que es concurrente, predador, biofágico. Pero a segunda vista, esta oposición resulta ambigua y relativa. Si, por ejemplo, se

considera en conjunto la relación animales/plantas, ésta se caracteriza no sólo por la biofagia animal, sino también por la simbiosis generalizada que asegura el circuito oxígeno/gas carbonónico de los unos a las otras. Antagonismos y complementariedad no se excluyen entre sí... La devoración en cadena es lo que constituye la cadena alimenticia. La predación sin dejar de ser un factor de destrucción, se convierte también en un factor de conservación del que come y el comido, factor de conservación de la diversidad, y aparece al mismo tiempo como factor de conservación de este antagonismo organizacional mismo (1980, 39-40)⁹⁵.

Usualmente se comprenden y cuestionan las interacciones concebidas de manera simple, si se nos permite, como meras asociaciones. Sin embargo, como puede traslucirse en el párrafo citado arriba, en lo profundo del análisis aparecen las complementariedades. Además es pertinente tener en cuenta que no sólo antagonismos y concurrencias incluyen en sí mismos⁹⁶ (*comportent*) las complementariedades organizacionales, sino que también las solidaridades incluyen en sí mismas (*comportent*) concurrencias y antagonismos (Morin, 1980: 40). Con todo, esto demuestra que la “eco-organización se construye y se mantiene no sólo en y por las asociaciones y cooperaciones, sino también en y por las luchas, devoraciones y predaciones,

⁹⁵ “Au premier regard, le caractère organisateur de ce qui est associatif, solidaire, coopératif semble s’opposer au caractère désorganisateur et destructeur de ce qui est concurrentiel, prédateur, biophagique. Mais, au second regard, cette opposition devient ambiguë et relative. Si, par exemple, l’on considère dans l’ensemble la relation animaux/plantes, celle-ci est caractérisée non plus seulement par la biophagie animale, mais aussi par la symbiose généralisée qu’assure le circuit oxygène/gaz carbonique des uns aux autres : Antagonisme et complémentarité ne s’excluent pas l’un l’autre... la dévoration en chaîne qui constitue la chaîne nourricière... La prédation sans cesser d’être facteur de destruction, devient aussi facteur de conservation de mangeur et de mangé, facteur de conservation de la diversité, et apparaît du même coup comme facteur de conservation de cet antagonisme organisationnel lui-même”.

⁹⁶ El verbo que usa Morin aquí es *comportent*, no encontramos que tenga traducción literal en español. El significado de éste es: ser la condición, incluir en sí. Por esta razón elegimos decir “incluyen en sí” buscando ser fieles al sentido en el que Morin lo utiliza.

las cuales, sin dejar de ser destructoras, son también, desde otro aspecto, congeneradoras de una *gran complementariedad*' (Morin, 1980: 42)⁹⁷.

De este modo, podemos notar que la postura moriniana es que todos los antagonismos y complementariedades son razón de un mismo principio, tienen su origen en la "necesidad existencial del otro" (Morin, 1980: 41). Esto nos invita a retomar la idea de ser *en* relación, sobre la que escribimos anteriormente. La relación del sujeto en-con el mundo es una relación, en estos términos, de gran complementariedad. Es una relación de interdependencia, que distinto de aislar u oponer los signos disyuntos los abre a la relación y los vuelve complementarios. El sujeto que está-siendo *en* relación con-forma el núcleo que permite el ciclo vital de auto-producción, auto-organización y creación del mundo.

Observamos, ahora bien, que en este proceso creativo de construcción, lo uno sale de sí mismo y vuelve sobre sí como otro, advirtiendo también así que esto otro de-sí del sujeto es siempre diverso y múltiple y está permanentemente re-organizándose en el sujeto y desde él en función de su (auto)finalidad. Algunos momentos atrás y siguiendo ciertos trabajos de Castoriadis, explicamos que el sujeto hace de lo otro exterior a él lo propio de sí, lo interpreta en función de su fin y lo vuelve mundo. Es así como el mundo deviene la genuina expresión del sujeto en relación con lo otro-de-Sí.

Por otra parte y sin querer ser reiterativos, recordamos que venimos de un paradigma filosófico moderno muy fuerte, en el que la filosofía estaba al servicio de la subjetividad y la representación. Donde mundo y objetos vueltos representaciones del sujeto suponen a los primeros opuestos a éste último, condenados a la cuantificación y al cálculo que los hacen controlables (Castoriadis, 2004: 258).

En términos de estructura y organización –y, veremos luego, que no sólo limitado a ellos– es esencial referirnos a la noción de sistema. Los

⁹⁷ Las cursivas son nuestras: "l'éco-organisation se construit et s'entretient, non seulement dans et par les associations et coopérations, mais aussi dans et par les luttes, dévotions et prédatons, lesquelles, sans cesser d'être destructrices, sont aussi, sous une autre face, cogénératrices d'une grande complémentarité".

sistemas, o más bien la estructura de los sistemas, emergen de una crisis –en el sentido Kuhniano de las revoluciones científicas– en las bases de la física a comienzos del siglo XX en la que “el átomo deja de ser la unidad primera, irreductible e indivisible” para convertirse en un sistema en el cual las partículas que lo conforman y constituyen mantienen interacciones mutuas (Morin, 1977: 119). Si bien no vamos a ahondar respecto de la historia del concepto en sí, Morin ya se ha ocupado de ello, nos resulta oportuno señalar que la naturaleza de este cambio es transformadora no sólo de la caracterización de los objetos vueltos componentes, sino también de la esencia organizacional de los mismos. Morin resume en este párrafo el impacto de esta transformación conceptual: “Al constituir este sistema, el átomo, la verdadera textura de lo que es el universo físico, gases, líquidos, sólidos, moléculas, astros, seres vivos, se ve que el universo no está fundado en una unidad indivisible, sino en un sistema verdaderamente complejo” (1977: 120)⁹⁸.

Ensayando esta nueva visión, Morin muestra la presencia y participación de los sistemas en todos niveles tanto de la física, como de la biología y la astronomía, desde los átomos, moléculas, células, y organismos, a las sociedades, astros, galaxias componen sistemas: “todo lo que era objeto se convierte en sistema. Todo lo que era incluso unidad elemental, incluido sobre todo el átomo, deviene sistema”. Todo, tanto que así como la *Naturaleza*⁹⁹ es la “extraordinaria solidaridad de sistemas enredados¹⁰⁰ edificándose los unos sobre los otros, por los otros, con los otros, contra los otros”. La vida misma “es un sistema de sistemas vivientes, no solamente porque el organismo es un sistema de órganos que son sistemas de

⁹⁸ “ce système, l’atome, constituant la vraie texture de ce qui est l’univers physique, gaz, liquides, solides, molécules, astres, êtres vivants, on voit que l’univers est fondé, non sur une unité insécable, mais sur un système complexe”

⁹⁹ Las cursivas pertenecen al autor.

¹⁰⁰ El término original en francés es *enchevêtré*. Si bien la traducción al español que consultamos elige poner *encabalgados* (2006, 121) nosotros preferimos a ello la noción de enredados, ya que el adjetivo *enchevêtré* significa, en una traducción casi literal, enredado (*emmêle*).

moléculas que son sistemas de átomos, sino también porque el ser vivo es un sistema individual que participa de un sistema de reproducción, tanto uno como otro participan de un ecosistema, el cual participa en la biosfera...” (1977: 121)¹⁰¹.

En el mismo análisis, Morin (1977: 124) recoge y analiza algunas nociones de sistema precedentes. Vemos así mencionadas ideas tales como: un sistema es “un conjunto de partes” (Leibniz, 1966), ó “todo conjunto de componentes definible” (Maturana, 1972), a las que encuadra dentro de las definiciones tradicionales que ponen el acento o bien en el carácter relacional o bien en las líneas de la totalidad o globalidad. A continuación, enumera otras que considera más atractivas por mostrar unidos ambos rasgos, el global y el relacional: “un sistema es un conjunto de unidades en interacciones mutuas” (von Bertalanffy, 1956), es la “unidad resultante de las partes en mutua interacción” (Ackoff, 1960). Aunque finalmente, antes de enunciar la propia, considera a la definición que da Ferdinand de Saussure como la mejor porque de la misma, a partir de la unión conceptual entre totalidad e interacción, surge la noción de organización: el sistema es “una totalidad organizada, hecha de elementos solidarios que no pueden ser definidos más que los unos en relación a los otros en función de su lugar en esta totalidad” (Saussure, 1931).

Morin alcanza en este punto de su elaboración una definición general diciendo que el sistema puede ser entendido como “*la unidad global organizada de interacciones entre elementos, acciones o individuos*”¹⁰² (Morin, 1977: 124). A esta multidimensionalidad de los sistemas, a esta idea de los sistemas en todas las partes, Morin agrega la imagen de la unidad en el sistema. A todo sistema es intrínseca la asociación entre lo uno y múltiple, uno y diverso, tanto que su diversidad es necesaria para su unidad y su unidad necesaria para su diversidad. Morin define a la una unidad compleja

¹⁰¹ “un système de systèmes de systèmes, non seulement parce que l’organisme est un système d’organes qui sont des systèmes de molécules qui sont des systèmes d’atomes, mais aussi parce que l’être vivant est un système individuel qui participe à un système de reproduction, que l’un et l’autre participent à un éco-système, lequel participe à la biosphère...”

¹⁰² Las cursivas pertenecen al autor.

como *unitas multiplex*¹⁰³. Esta misma tiene en sí la unidad y la diversidad, su complementariedad y antagonismo:

La primera y fundamental complejidad del sistema es asociar en sí la idea de unidad, por una parte y la diversidad y o multiplicidad por la otra, que en principio se repelen y excluyen. Y lo que hay que comprender son los caracteres de la unidad compleja: un sistema es una unidad global, no elemental, puesto que está construida por partes diversas interrelacionadas. La unidad original, no originaria: dispone de cualidades propias e irreductibles, pero debe ser producido, construido, organizado. Es una unidad individual, no invisible: se puede descomponer en elementos separados, pero entonces su existencia se descompone. Es una entidad hegemónica, no homogénea: está constituido por elementos diversos, dotados de caracteres propios que tiene en su poder (1977: 128)¹⁰⁴.

Decíamos que la noción de sistema como tal viene también a transformar las estructuras de organización, pero no sólo esto sino que el sistema vuelve a la organización inherente a sí a través de las interrelaciones. Sobre el propio concepto de interrelaciones Morin señala que son ellas mismas las que, con cierta regularidad y estabilidad, toman el carácter organizacional y producen un sistema (1977: 127). Pero, ¿qué es aquí la organización? Morin da una primera aproximación a la definición de la siguiente manera:

¹⁰³ Es el Macro-concepto “capaz de concebir la pluralidad en lo” (Morin, 1977: 172)

¹⁰⁴ “La première et fondamentale complexité du système est d’associer en lui l’idée d’unité d’une part, de diversité ou multiplicité de l’autre, qui en principe se repoussent et s’excluent. Et ce qu’il faut comprendre, ce sont les caractères de l’unité complexe : un système est une unité globale, non élémentaire, puisqu’il est constitué de parties diverses interrelationnées. C’est une unité originale, non originelle : il dispose de qualités propres et irréductibles, mais il doit être produit, construit, organisé. C’est une unité individuelle, non indivisible : on peut le décomposer en éléments séparés, mais alors son existence se décompose. C’est une unité hégémonique, non homogène : il est constitué d’éléments divers, dotés de caractères propres qu’il tient en son pouvoir”.

La organización es la disposición de relaciones entre componentes o individuos que produce una unidad compleja o sistema dotado de cualidades desconocidas en el nivel de los componentes o individuos. La organización une de forma interrelacional elementos o eventos o individuos diversos que a partir de ahí se convierten en los componentes de un todo. Asegura solidaridad y solidez relativa a estas uniones, asegura, pues, al sistema una cierta posibilidad de duración a pesar de las perturbaciones aleatorias. La organización: transforma, produce, reúne, mantiene (Morin, 1977: 126)¹⁰⁵.

Un sistema es, efectivamente como acabamos de ver, una unidad compleja y como tal un todo en emergencia (1977: 129-139). Morin sostiene que el todo es menos y distinto a la suma de las partes, y utiliza esta fórmula paradójica para decir que *“un sistema es un todo que toma forma al mismo tiempo que sus elementos se transforman”*¹⁰⁶ (1977: 139). Con este análisis el autor insiste en que es justamente la aptitud de transformación de lo diverso en unidad, sin que por ello quede anulada la diversidad, lo que constituye precisamente uno de los rasgos fundamentales de la organización sistémica (Morin, 1977: 140).

Podemos decir entonces que, desde esta perspectiva, no hay sistemas simples, que cada sistema tiene unidades que lo componen, que lo constituyen y definen como unidad múltiple. Las partes que conforman el todo tienen a la vez doble identidad, ya que poseen la suya propia y participan de la identidad del todo. Esto supone fundamentalmente una relación entre la unidad y sus componentes, una relación que, en definitiva, vira entre la diferencia y la identidad. Pero, como vimos, no sólo se reduce a esto, el

¹⁰⁵ “l’organisation est l’agencement de relations entre composants ou individus qui produit une unité complexe ou système, dotée de qualités inconnues au niveau des composants ou individus. L’organisation lie de façon interrelationnelle des éléments ou événements ou individus divers qui dès lors deviennent les composants d’un tout. Elle assure solidarité et solidité relative à ces liaisons, donc assure au système une certaine possibilité de durée en dépit de perturbations aléatoires. L’organisation donc : transforme, produit, relie, maintient”.

¹⁰⁶ Las cursivas pertenecen al autor.

sistema es propuesto como una organización activa que se con-forma en tanto sus componentes se trans-forman. Este es, de acuerdo con Morin, el principio sistémico clave, la unión entre formación y transformación; el principio dialéctico en la escala de la organización viva, donde transformación y formación constituyen un circuito recursivo ininterrumpido (1977: 139).

Es interesante entonces poder notar y remarcar la especial jerarquía que merece la noción de organización dentro de la concepción de sistema. En efecto, la organización es “el nudo que une la idea de interrelación a la de sistema”. Más aún, la organización “une, transforma, produce y mantiene. Une y transforma los elementos de un sistema, y produce y mantiene a este sistema” (Morin, 1977: 155). Esta misma a la vez tiene la capacidad de combinar diversos tipos de unión (i.e dependencias fijas y rígidas, interacciones recíprocas, constituciones de elementos comunes o de sistemas asociados –que se convierten en subsistemas de un sistema constituido–, retroacciones reguladoras y comunicaciones informativas), como también puede ligar los componentes entre sí y volverlos componentes en una totalidad. Pero, cabe aclarar, esta totalidad no constituye por ello una totalidad en sí misma, sino que es la totalidad de los componentes que forman parte de un sistema.

La organización, a su vez, es capaz de formar una nueva unidad compleja o sistema, a partir de la transformación de los componentes (morfogénesis). La organización “crea un continuum –el todo interrelacionado– allí donde estaba el discontinuo; opera de hecho un cambio de forma: forma (un todo) a partir de la transformación (de los elementos)” (1977: 156)¹⁰⁷.

Entendemos, por tanto, que ningún sistema puede estar constituido por un solo componente ni contener la totalidad de los componentes posibles. Estos componentes se interrelacionan entre sí y configuran una red de uniones. Queda claro, también que no podríamos restringirnos a pensar en un

¹⁰⁷ “Crée un continuum –le tout interrelationné– là où il y avait le discontinu ; elle opère du fait un changement de forme : elle forme (un tout) à partir de la transformation (des éléments)”.

único sistema. Un sistema puede remitir a otro sistema y cada sistema, además, puede ser componente de otro u otros sistemas.

Los sistemas constituyen de esta manera la organización viva que es una organización activa y opera en la tarea de conservar su mantenimiento, su permanencia en función: su finalidad, que, según entiende Morin, no ha de ser otra que la supervivencia (1977: 157).

Por último, cuando hablamos de sistema en este andamiaje conceptual, estamos hablando de sistemas abiertos, que efectúan intercambios materiales, energéticos e informacionales con el exterior. A su vez, si bien abierto, la perspectiva de este sistema produce un cierre sobre sí, pero no un cierre en tanto bloqueo como el que suele pensarse en las concepciones de sistemas cerrados, sino un cierre que permite una apertura. Efectivamente, en palabras de Morin, “cuando más amplia es su apertura, más fuerte es su cierre”. Podemos interpretar así que los sistemas abiertos organizacionales activos se cierran para volver a abrirse, asegurando su autonomía y preservando la complejidad; en la apertura un sistema intercambia, se comunica y en el cierre restablece su autonomía (1977: 162).

La noción de sistema, que como tal es siempre abierta y que, más aún, parafraseando a Morin, es la propia apertura de la apertura nos deja seguramente con mucho por decir. Sin embargo es momento de que nos preguntemos por el sujeto en este marco conceptual, ¿ocupa éste un lugar en esta idea de sistema hasta aquí desarrollada? De ser así, ¿de qué manera lo hace? Ciertamente el sujeto no sólo ocupa un lugar en el sistema, sino que puede entenderse que él mismo es el sistema. La noción de sistema, es la noción compleja de base y el sujeto es un sujeto vivo, un ser viviente, en definitiva un sistema vivo –sin, con esto, reducir lo vivo a un sistema–. Morin sugiere al respecto: “El concepto de sistema no puede ser construido más que en y por la transformación sujeto/objeto, y no en la eliminación de lo uno y lo otro” (1977: 169)¹⁰⁸.

¹⁰⁸ “Le concept de système ne peut être construit que dans et par la transaction sujet/objet, et non pas dans l’élimination de l’un par l’autre”.

Aparece aquí, en esta última cita, implícita la idea de unidad sujeto-objeto, con la certeza de que el objeto depende del sujeto y el sujeto de él. Uno y otro no pueden ser eliminados, se necesitan, es más, son interdependientes, iguales y distinguibles a la vez. Es por todo esto que pensamos en una imagen metafórica, en una representación que exponga en el desocultamiento de lo otro la subjetividad; porque es allí, justamente, donde lo otro se descubre que adviene la emergencia de ser *en-relación* y la experiencia subjetiva se vuelve propia (Figura 2).

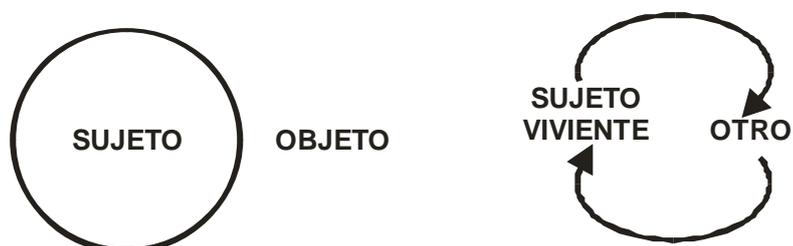


Figura 2. Relación sujeto-objeto versus sujeto viviente-otro. *A la izquierda se esquematiza al sujeto (círculo) separado del objeto, en la concepción dualista clásica moderna. A la derecha se representa al sujeto viviente objetivando y siendo objetivado (arcos de flechas) por su entorno que ya no es entonces sólo objeto y que definimos como otro.*

3.4.1 En el núcleo de la organización: del orden y el desorden

Un punto importante en la conceptualización moriniana en torno a los sistemas es que la organización de un sistema supone la transformación de la diversidad desordenada en diversidad organizada, esto es al mismo tiempo transformación del desorden en orden: “todo lo que es organización viva, es decir, no solamente el organismo individual, sino también el ciclo de las reproducciones, los eco-sistemas, la biosfera ilustran el encadenamiento en circuito” de esta relación dialógico-recursiva entre organización y desorden: diverso→uno→organización→diverso (1977, 140).

No podemos evitar ahora referirnos a Gregory Bateson, quien como iniciador de la teoría de las conexiones, es el primero en plantear la pregunta por las pautas de relaciones, por *el patrón que conecta (the pattern which connects)* aspirando con esto a pensar una totalidad integrada (con-formada): “¿Qué patrón conecta al cangrejo con la langosta y a la orquídea con el narciso, y a los cuatro conmigo? ¿Y a mí contigo? ¿Y a nosotros seis con la ameba, en una dirección, y con el esquizofrénico retardado, en la otra?”¹⁰⁹ (1979: 8)

Entendemos en este análisis de Bateson que orden y *patrón* respectivamente son construcciones dinámicas, vivas, con todo lo que la vida implica, son auto-producciones y auto-reproducciones que tienen su propio sentido en el contexto. Bateson dice incluso que para pensar acerca del “*patrón que conecta* lo correcto es considerarlo primordialmente (cualquiera sea el significado de esta palabra) como una danza de partes interactuantes, y sólo secundariamente fijada por diversas clases de límites físicos y por los límites que imponen de manera característica los organismos” (1979: 7)

Es interesante equiparar estas ideas que acabamos de resumir con otras de Morin: Lo mismo que Bateson expresa y define como el *patrón que conecta* se asemeja a lo que en Morin entiende como organización, o, más aún, *Autos*. Justamente en la introducción a la segunda parte de *La vie de la*

¹⁰⁹ Las traducciones de los textos de Bateson citados son nuestras.

vie Morin argumenta metafóricamente respecto a la libertad del vuelo del pájaro para mostrar la importancia de la concepción de una autonomía *emergente*, dependiente de la determinación físico-química que necesita producirse a sí misma permanentemente. La frase precisa merece ser citada textualmente: “si, el pájaro que vuela en el cielo está determinado física, química, ecológica, genéticamente: si, su vuelo es aleatorio, no sólo para el observador, sino también para sí mismo. Pero en y por sus determinaciones y caracteres aleatorios, es también un individuo viviente, un pájaro que vuela en el cielo, y debemos buscar una descripción, una explicación *que no sólo no suprima al pájaro, sino que lo exprese*”¹¹⁰ (1980,126)¹¹¹.

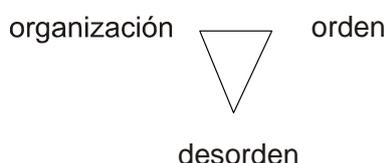
Con esto, estamos seguros de interpretar el sentido de la idea de la organización como dispositivo emergente dialógico y recursivo entre pares tales como orden/desorden, independencia/dependencia. Aparece aquí también, e incluido especialmente en la noción de *autos*, el concepto de organización ligado a la idea de mantenimiento. Hay algo allí del orden de lo perseguido pero que es natural a la vida, inherente a ella y esto es, la supervivencia. Podemos discutir respecto de si mantenerse en la vida tiene o no que ver con una pulsión especialmente singular de cada ser-viviente, con otras palabras nos preguntamos si ¿está involucrada con la voluntad de cada ser vivo, como decisión, el hecho de permanecer en la vida? Pero por ahora bien sea o no esto así, intervenga o no el querer o la voluntad en esta instancia –constante– de supervivencia, lo que no está en discusión es que es propio a la vida su (auto) organización, que produce y reproduce en pos de las transformaciones necesarias para seguir-siendo en la vida. En otro momento anterior de su obra, el mismo Morin expresa algo respecto de estas ideas:

¹¹⁰ Las cursivas pertenecen al autor.

¹¹¹ “L’oiseau qui vole dans le ciel est déterminé physiquement, chimiquement, écologiquement, génétiquement ; oui, son vol est aléatoire, non seulement pour l’observateur, mais aussi pour lui-même. Mais c’est aussi, dans et par ses déterminations et ses caractères aléatoires, un individu vivant, un oiseau qui vole dans le ciel, et nous devons chercher une description, une explication qui, non seulement ne supprime pas l’oiseau, mais l’exprime”.

La organización produce el orden que mantiene la organización que lo ha producido, es decir, coproduce la organización. Este orden organizacional es un orden construido, conquistado sobre el desorden, protector contra los desórdenes: en un mismo movimiento, el orden transforma la “improbabilidad” de la organización en probabilidad local, salvaguarda la originalidad del sistema, y constituye una pequeña isla¹¹² de resistencia contra los desórdenes del exterior (alea, agresiones) y del interior (degradaciones, desencantamientos de los antagonismos) (Morin, 1977: 157)¹¹³.

De esta manera, lejos de buscar la eliminación del desorden, la organización se ocupa de transformarlo: “no se puede concebir el nacimiento de la organización fuera de los encuentros aleatorios” (1977: 158) Existe, por su parte, una relación trinaría entre organización, orden y desorden:



Lo mencionábamos anteriormente, y lo venimos desarrollando en nuestra investigación desde diferentes perspectivas casi desde un comienzo, las relaciones son intrínsecas al sujeto al que nos referimos y al mundo, tanto sea entre sí como consigo mismos. Advertimos así que hay un estar-haciendo

¹¹² El término original en francés es *îlot* que significa a la vez isla pequeña y grupo pequeño de individuos dentro de un ambiente diferente.

¹¹³ “l’organisation produit de l’ordre qui maintient l’organisation qui l’a produit, c’est-à-dire coproduit l’organisation. Cet ordre organisationnel est un ordre construit, conquis sur le désordre, protecteur contre les désordres : c’est dans le même mouvement que l’ordre transforme l’ ‘improbabilité’ de l’organisation en probabilité locale, sauvegarde l’originalité du système, et constitue un îlot de résistance contre les désordres de l’extérieur (aléas, agressions) et de l’intérieur (dégradations, déferlement des antagonismes)”.

que implica efectivamente la construcción de lo propio en lo otro y viceversa. Pero nos preguntamos también ¿cómo se hace? ¿Qué es lo que permite que esta relación existente, de lo uno con lo otro, sea de esta manera? Sobre la evidencia de la relación ya hemos escrito suficiente, precisamos de momento observarla por dentro, entiéndase en lo profundo, esto es, no de sí sino de su cómo.

La interacción es la noción capaz de unir, de entramar orden, desorden y organización. Sin embargo hay seguramente algo más allá de esto que en sí parece seguir respondiendo a la cuestión primera referida a la verificabilidad de la relación. Bateson abre un juego muy atractivo al enunciar que “toda comunicación exige un contexto, sin contexto no hay significado, y los contextos confieren significado porque hay una clasificación de los contextos” (1979). Esto en principio sugiere que al sentido del *patrón que conecta* lo encontramos sólo en el contexto. El concepto de contexto efectivamente está expresamente ligado a la noción de significado (Bateson, 1979: 26) Pero lo que aún no terminamos de saber es ¿cuál es el *patrón que conecta*?

Surge de aquí al interior de esta problematización la cuestión acerca de la conducta, porque ¿hay una acción-de-estar *en* relación? Estamos seguros que sí, que en el estar siendo del ser viviente está puesta su acción de ser, el modo o la forma en que está actuando en la vida. Ya no nos referimos al qué de los sujetos vivientes, a cuestiones meramente descriptivas sino que estamos bien pensando en su acción de-estar-siendo en la vida.

Dicho esto, descubrimos que esta acción-en-vida, habiendo percibido ya en la autonomía la inseparabilidad de la dependencia y en tanto que relación *en* la que interactúan –ya lo hemos visto sustancialmente– los principios de exclusión e inclusión, ha de ser comunicativa.

En efecto, Morin enuncia la auto-eco-organización. Esta construcción macro-conceptual incluye en sí la noción de *autos*, sobre la que ya hemos

conversado y la de eco como ecosistema¹¹⁴, pero también alberga a la organización que contiene a la vez en sí, por supuesto, la organización-de-sí y la eco-organización. Poco hemos dicho hasta aquí sobre esta última que refiere a la organización del universo o mundo –*Umwelt*–¹¹⁵:

Toda la eco-organización nace de acciones ‘egoístas’, de interacciones ‘miopes’, de intercomunicaciones bañadas, y en ocasiones sumergidas, por lo vago, el ruido, el error, en nichos o medios sin clausuras ni barreras, abiertos a las corrientes de aire, de agua, abiertos a las corrientes de la vida salvaje (evadidos, fuera de la ley y fugitivos de otros ecosistemas) abiertos a corrientes de muerte (virus, epidemias). Y es a través de tal hormigqueo ciego, miope, egocéntrico, entre desórdenes, destrucciones, proliferaciones indescriptibles como un *Universo-Umwelt* se organiza (1980: 37)¹¹⁶.

Para Morin (2008) los conceptos de eco-organización y de auto-eco-organización son los que permiten elucidar la autonomía y la dependencia viviente, la autonomía y la dependencia mutua en los individuos y la especie y el carácter egocéntrico (o subjetivo) inherente a todo ser viviente.

¹¹⁴ “Este término quiere decir que el conjunto de las interacciones en el seno de una unidad geofísica determinable que contenga diversas poblaciones vivientes constituye una Unidad compleja de carácter organizador o sistema” (Morin, 1980: 36)

¹¹⁵ Este concepto expresa el mundo circundante e íntimo del organismo, medio con el cual éste se interrelaciona, responde a la explicación que da el biólogo Jacob von Uexküll (1909) al describir los procesos fisiológicos de interrelación entre un organismo (*subjekt*) y el entorno exterior vivido desde el propio mundo interior del organismo. *Umwelt*, entonces, sería el mundo circundante significativo para el sujeto (Ruiz, Moreno: 2012). Morin toma efectivamente de Uexküll esta conceptualización, que es citada en *La vie de la vie* (1980: 33). Nos extenderemos sobre esta cuestión en 5.1.

¹¹⁶ “Toute l’éco-organisation naît d’actions ‘égoïstes’, d’interactions ‘myopes’, d’intercommunications baignées et parfois submergées par le flou, le bruit, l’erreur, dans des niches ou milieux sans clôtures ni barrières, ouverts aux courants d’air, d’eau, ouverts aux courants de vie sauvage (évadés, hors-la-loi et fugitifs des autres éco-systèmes), ouverts aux courants de mort (virus, épidémies). Et c’est à travers ce grouillement aveugle, myope, égocentrique, parmi des désordres, des destructions, des proliférations indescriptibles qu’un Univers-Umwelt- s’organise”.

Ahora bien, a los principios subjetivos de exclusión, inclusión es necesario sumar, deviene de ellos, el principio de intercomunicación. Pero entonces, ¿qué es la comunicación? y ¿qué implica la intercomunicabilidad? A esta primera pregunta Bateson responde de la siguiente manera:

La esencia y *raison d'être* de la comunicación es la creación de redundancia, significado, patrón predecibilidad, información y/o la reducción del azar mediante la "restricción". Es, a mi entender, de importancia fundamental, contar con un sistema conceptual que nos obligue a ver el "mensaje" (es decir, el objeto de arte) al mismo tiempo como algo internamente dotado de un patrón y como parte de un universo mayor, que también posee un patrón, a saber, la cultura o alguna parte de ella (1972: 158-159).

Esta definición nos dice dos cosas: en primer lugar, que la comunicación es creación de significado y esto a su vez responde en parte a una pregunta inicial de este apartado acerca del *patrón que conecta* porque, al parecer, es el significado construido en la comunicación el que constituye el *patrón*. Con esto explicamos, ahora sí, que es la propia conexión (el *que conecta* mismo) la que dona su sentido y significación al *patrón*.

De todas maneras, es pertinente aclarar que la comunicación no debe ser en este contexto considerada como simple asociación y nada más. Toda asociación entre individuos conlleva intercomunicación entre congéneres. Morin destaca esto, distinguiendo la idea de la de comunicación de Shannon: "toda intercomunicación entre congéneres conlleva mediante signos y señales, intercambios de información según un código común. Pero no se trata de una comunicación entre receptores/emisores abstractos, como en la teoría shannoniana, sino de una comunicación determinada por la naturaleza de individuos-sujetos de los comunicantes, y esta comunicación no podría limitarse o reducirse a los intercambios de información". Esta comunicación es entonces tal que, según interpretamos, se efectúa, sobre la base de una

identidad común en la que los signos o señales de sus comunicaciones no expresan tan sólo información sino también *identificación* (Morin, 1980: 239). Tal aquí lo esquematiza Morin, Sí→otro→Sí es el circuito que envuelve a la intercomunicación.

En consecuencia, alcanzamos la idea de que todo sistema vivo supone un circuito comunicativo, y el sujeto vivo, como sistema que es, lleva consigo su performance comunicativa. Nuevamente algunos conceptos de Castoriadis pueden, por su parte, ayudarnos en la construcción de esta idea de lo que significa comunicación subjetiva. Castoriadis (1989) explica que lo que es presentado (un *X* que choca) al sujeto debe ser valorado de una manera u otra, positivamente o negativamente. Esto es, el sujeto debe ser *afectado* por un valor (bueno o malo) y así convertirse en el sostén de (un correlato de) un *afecto*, positivo, negativo o en el límite neutral. Este *afecto* además es guía de la intención (el deseo), y conduce eventualmente a la correspondiente acción (de enfrentar o evitar).

Insistimos, el sujeto, según nuestro parecer, no actúa nunca por fuera de un proceso comunicativo. El sujeto forma parte de él. El sujeto existe en la comunicación que es en él y a través de ella (se)conduce y significa al mundo que ha creado y al que pertenece.

Morin presenta, de modo fascinante y fiel a sus formas, la mayor paradoja cognitiva: “somos encerrados por lo que nos abre y somos abiertos por lo que nos cierra” (1995a: 176). Justamente es esta la muestra de las aperturas y encierros de los sistemas vivientes, la apertura y la cerrazón a lo otro como parte constitutiva de toda comunicación. Así, podemos ensayar que la relación se comprende en el mundo y el sujeto en la relación, pero es en sí el mundo (*Umwelt*) el que envuelve el sentido y creación de tales relaciones comunicativas.

La comunicación, como venimos argumentando, es el auténtico proceso de formación-transformación del mundo. Este entre-dos capaz de mantener y contener en su centro la unidad haciendo desaparecer toda dominación o exclusión. La comunicación es en sí un juego que puede volver

las intercomunicaciones en leyes de la naturaleza, parafraseando a Bateson, la comunicación es el *patrón que conecta* la vida.

Todo es en perspectiva, la relación con el ente, incluso la más
“verdadera”, la más “objetiva”,
la más respetuosa de la esencia de lo que es tal y como es, está
atrapada en un movimiento que denominaremos aquí de lo vivo, de la vida...

Jaques Derrida

Capítulo IV: El sujeto en la vida

4.1 La vida (del sujeto). El conocimiento de la vida

Vivir es para Morin el conjunto de cualidades fundamentales de la vida propias de la existencia de todo ser viviente, o sea, de todo individuo sujeto (1980, 455). Así entendida, la vida está comprendida completamente en el ser viviente. Viviente que, como también coincide Badiou (1993), es la condición necesaria sobre la que puede elevarse todo sujeto posible.

Ahora bien, veamos pormenorizadamente ¿qué es la vida? Desde ya, la concepción de la vida porta la controvertida condición de ser un concepto singular y plural a la vez. Y entonces, nos encontramos con que la pregunta por la vida, igual que la pregunta por el sujeto, se responde mejor por el cómo. Es decir, ¿cómo es que se vive? Morin sostiene que “la vida es la existencia vivida” y esto es la “experiencia singular, egocéntrica, exclusiva de un individuo sujeto”. En consecuencia, vivir “es el modo de existencia propio del individuo-sujeto” (1980: 228) Deberíamos aclarar por consiguiente, tras esta última proposición, que la pregunta por la vida es claramente la pregunta por la propia existencia. Dicho esto, entonces, indagamos acerca del modo de existir del individuo-sujeto y nos preguntamos ¿cómo es que se es sujeto?

Morin en el siguiente párrafo, que nos será valioso analizar, muestra y expresa problemáticamente la dimensión compleja de la vida:

La vida es un modo de organización, de ser, de existencia que depende totalmente del universo físico y, en este sentido, es preciso expulsar la idea de vida para comprender la vida. Pero, al mismo tiempo, la vida es un modo de organización, de ser, de existencia totalmente original, y a partir de ahí se plantea el problema: ¿qué es lo que hay en la vida que, al mismo tiempo que depende de ellas, se escapa a las explicaciones únicamente físicas, químicas, termodinámicas, cibernéticas, sistémicas, y constituye la

vida de la vida? ¿Cómo pensar a la vez la no vida y la vida de la vida? (1980, 28)¹¹⁷.

El propósito de Morin es, de esta manera, alcanzar al mismo tiempo el conocimiento del conocimiento de la vida. Por una parte, Morin no deja de lado las dificultades que se imprimen en el intento de definir al hombre evidenciando su cualidad de viviente y a su vez cuidando no reducir lo antropológico a lo biológico. Pero también, por la otra, él considera que el conocimiento de la vida “no podría detenerse allí donde comienza la vida humana”. Las fronteras y divisiones entre lo homo y lo viviente son del orden de lo ficticio. Las escisiones probablemente puedan responder a la idea de una “frontera cultural” pero que “no anula la vida, sino que la transforma y le permite nuevos desarrollos”. Morin trata de convencernos de que “la inclusión de lo viviente en lo humano y de lo humano en lo viviente nos permite concebir la noción de vida en su plenitud: la vida deja de ocupar un lugar intermediario entre lo físico y lo antropológico: *adquiere un sentido amplio que se enraíza en la organización física y se despliega sobre todo lo que es antroposocial*” (1980: 29)¹¹⁸.

En este sentido no podemos soslayar la cercanía de algunos de los pensamientos de Morin con los de Georges Canguilhem. Canguilhem, quien como filósofo francófono especializado en comprender el sentido de lo viviente, ha influenciado en forma evidente a Morin, de la misma forma que lo ha hecho, en distinta medida, con otros filósofos franceses de la segunda mitad del siglo XX como Foucault, Deleuze y Derrida. Percibimos en la obra

¹¹⁷ “la vie est un mode d’organisation, d’être, d’existence qui relève totalement de l’univers physique, et, dans ce sens, il faut chasser l’idée de vie pour comprendre la vie. Mais, en même temps, la vie est un mode d’organisation, d’être, d’existence totalement original, et dès lors se pose le problème : qu’est-ce qui, dans la vie, tout en dépendant d’elles, échappe aux explications seulement physiques, chimiques, thermodynamiques, cybernétiques, systémiques et constitue la vie de la vie ? Comment penser à la fois la non-vie et la vie de la vie ?”

¹¹⁸ Las cursivas pertenecen al autor: “l’inclusion du vivant dans l’humain et de l’humain dans le vivant nous permet de concevoir la notion de vie dans sa plénitude : la vie cesse d’occuper une place intermédiaire entre le physique et l’anthropologique : elle *acquiert un sens ample qui prend racine dans l’organisation physique et déferle sur tout ce qui est anthropo-social*”.

de nuestro autor sus huellas y, en la simpleza de concebir la vida como lo viviente (Canguilhem, 1966: 193), su marca, y es por ello que dedicaremos, en parte, este capítulo al análisis de algunos de sus pensamientos.

Para empezar, Canguilhem sostiene que el conflicto entre el pensamiento y la vida no radica estrictamente en el hombre, sino entre el hombre y el mundo en la conciencia humana de la vida:

El pensamiento no es nada más que la separación del hombre y del mundo que permite el retroceso, la interrogación, la duda (pensar es pensar, etc.) delante del obstáculo surgido. El conocimiento consiste concretamente, en la búsqueda de la seguridad por la reducción de los obstáculos, en la construcción de las teorías de asimilación. Se trata de un método general para la resolución directa o indirecta de las tensiones entre el hombre y el medio (1965: 12).

Advertimos que Canguilhem plantea, coincidentemente con Morin, que no es cierto que el conocimiento destruya la vida. El conocimiento es también para ambos el sujeto que se conoce y se cuestiona en la normatividad propia de la vida, de la vida como productora de normas. Tal como interpretamos las palabras de Canguilhem, la vida no está sometida a las normas, las normas son completamente inmanentes y producidas por el movimiento de la vida (1965: 12). En efecto entonces, la escisión entre vida y conocimiento se vuelve más que una cuestión antropológica, una cuestión del sujeto (viviente). Porque el conflicto fundamental entre el conocimiento y la vida es que el conocimiento deshace la experiencia de la vida, para abstraer de ella, por el análisis de los fracasos, razones y leyes en vistas de rehacer aquello que la vida hizo (aparentemente) sin en el sujeto, en él y fuera del él. Nos es posible así concebir la vida como una potencia cerrada y mecánica a favor de la satisfacción que ofrece el hecho de oponerla al pensamiento.

De hecho, Canguilhem define a la ciencia como la actividad de la vida, e identifica de este modo el concepto con la vida. Más aún, el *logos*, asegura Canguilhem, está inscripto en la vida como estructura informativa transmitida en el mensaje hereditario. Canguilhem considera que cada ser viviente depende de un *logos* inscripto en la vida y que la vida, en consecuencia, es sentido por el propio hecho de que su sentido está inscripto en ella como su *a-priori* (1966: 221). El *logos* es información, es conocimiento y concepto de la vida. Ciertamente Le Blanc, estudioso especialista en el pensamiento de Canguilhem, en un análisis conceptual de las teorías canguilhemeanas afirma que si la vida es concepto, entonces el conocimiento es inmanente a la vida misma (2004: 97). Es notorio encontrar también que Hegel no se aleja demasiado de esto al entender que concepto y vida se identifican, siendo la vida la unidad inmediata del concepto con su realidad. En efecto, para Hegel la vida es un movimiento dialéctico en sí mismo, es el concepto absoluto el que “debe llamarse la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal, omnipresente, que no se ve empañada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que más bien es ella misma todas las diferencias así como su ser superado y que, por tanto, palpita en sí sin moverse, tiembla en sí sin ser inquieta” (1966: 101). Esto mismo lo señala Dominique Lecourt en el prólogo de *Lo normal y lo patológico* y evidencia la relación con la concepción Aristotélica que “por medio de la noción de “forma” descubría en el propio ser vivo el concepto del ser vivo” (1984: XXVIII).

Advertimos, a su vez, que en referencia al concepto y de manera análoga a Canguilhem, Foucault considera que éste es “uno de los modos por medio del cual un ser vivo extrae información de su medio e, inversamente, lo estructura”. Foucault encuentra que el hecho de formar conceptos se identifica con una manera de vivir, con “un modo de vivir en una relativa movilidad y no un intento de inmovilizar la vida” (2007: 54-55).

Pensamiento y conocimiento se inscriben, así, tanto en el hombre como en la vida para regularla y es a través de esta relación del conocimiento en la vida humana que, como dice Canguilhem, se logra transparentar y aclarar la relación universal del conocimiento humano con la organización

viviente: “la vida es formación de formas y el conocimiento es análisis de las materias informes” (1965: 14). Canguilhem se extiende entonces en explicar que las formas vivientes “al ser totalidades cuyo sentido reside en su tendencia a realizarse como tales en el curso de su confrontación con su medio, pueden ser captadas en una visión, jamás en una división. Porque dividir es, según la etimología, hacer vacío, y una forma, al no existir más que como un todo, no podría ser vaciada de nada” (1965: 14).

Parece quedar claro para Canguilhem, de este modo, que lo que no puede hacerse es aplicar la inteligencia a la vida sin el propio reconocimiento de la originalidad de la vida (1965: 16). Entendemos así –y no es nada menor poder advertirlo en toda su profundidad– que es necesario abrir la vida a la vida para ser capaces de reconocer en ella la novedad permanente.

Volviendo ahora sobre las contradicciones implícitas en el hecho de entender la vida como aquello cerrado a las construcciones y concepciones mecanicistas, Morin se pronuncia de manera tal que vuelve muy precisa la explicación acerca de por qué la vida no puede entenderse como prefijada:

La lógica de lo viviente contiene en sí algo que, en relación con nuestra lógica formal, es infra, extra, supra, o meta-lógico. Cuando la lógica que controla las operaciones de nuestro pensamiento patalea y patina ante la lógica de lo viviente, los fallos de esta lógica traicionan la riqueza, y no la carencia de la organización viviente. Lo vago, el alea, la incertidumbre, la contradicción que se infiltran en nuestras proposiciones no expresan la debilidad, sino la excelencia de la auto-eco-re-organización. La lógica formal no es “viviente”: no es bio-degradable. La imperfección lógica de la vida es uno de los aspectos de su complejidad. Vemos que la realidad viviente da “saltos” lógicos: las emergencias y las

innovaciones evolutivas son indeductibles a priori (1980: 147)¹¹⁹.

En este sentido, el párrafo citado plantea fundamentalmente dos asuntos: por un lado, que el vivir no puede ser reducido suprimiendo las contradicciones y aleatoriedades propias de la vida, y luego que el sentido del vivir no puede ser concebido a priori y a medida de aquellos objetivos que se persiguen a fin de explicar la vida. Desde esta perspectiva, vivir no es sino la experiencia de la vida, más aún, y como ya lo hemos dicho en otros momentos a lo largo de este trabajo, vivir es la experiencia propia de cada ser viviente que contiene en sí mismo la vida como totalidad y la vida en su totalidad.

Al respecto, y con más detalle del alcance de su postura, Morin sostiene inadmisibile el establecimiento “racional”, lo que sería una “verdadera vida”. La vida misma nunca se presenta de forma clara y evidente por lo cual es imposible intentar definirla desde esa tesitura (1980: 475). Pero, no poder definir racionalmente la vida no implica, en absoluto, una imposibilidad, es necesario reconocer la vida como emergencia, en su realidad de autonomía-dependencia, retro-actuando sobre las condiciones de su propia producción (Morin, 1980: 521). El entendimiento de la vida es entonces, en gran medida, el conocimiento auténtico de la propia experiencia.

En consecuencia, notamos que las cualidades de la vida no pueden quedar reducidas a la pretensión de obtener un conocimiento normado y establecido por leyes universalmente válidas. En efecto, el conocimiento

¹¹⁹ “La logique du vivant contient en elle quelque chose qui, par rapport à notre logique formelle, est infra, extra, supra, ou méta-logique. Lorsque la logique qui contrôle les opérations de notre pensée piétine et patine devant la logique du vivant, les ratés de cette logique trahissent la richesse, et non la carence de l’organisation vivante. Le flou, l’aléa, l’incertitude, la contradiction qui s’infiltrent dans nos propositions expriment, non la faiblesse, mais l’excellence de l’auto-éco-re-organisation. La logique formelle n’est pas ‘vivante’ : elle n’est pas bio-dégradable. L’imperfection logique de la vie est une des faces de sa complexité. Nous voyons que la réalité vivante fait des ‘sauts’ logiques : les émergences et les innovations évolutives sont indeductibles a priori”.

transforma y organiza, deviene constitución existencial del sujeto viviente transformando y organizando los modos de orientar sus acciones en el mundo. La experiencia de la vida no puede regularse en esta dirección. La incertidumbre, para Morin, es factor “de complejidad, de refinamiento y sutileza” (1980: 56), en ella es posible encontrar lo necesario para comprender los fenómenos de la vida. Canguilhem, también, piensa el conocimiento como una búsqueda inquieta de informaciones, y, si bien en un sentido algo diferente a esta noción de incertidumbre moriniana, ser sujeto del conocimiento, escribe Canguilhem, es únicamente estar insatisfecho con el sentido encontrado (1994: 364).

Vemos así que incertidumbre no es signo de precariedad, o causa de falsabilidad, o bien de debilidad científica, todo lo contrario, la incertidumbre es la posibilidad del sujeto viviente a indagarse a-sí-mismo en forma permanente y por ello, es la capacidad del sujeto de mantenerse entre los márgenes de cualquier finalidad externa de sí-mismo (vivir). Esto, sin duda, habilita (infinitamente) al individuo-sujeto como creador y parte de la (su) vida.

4.2 En medio: del todo y la parte

El sujeto, ya lo vimos, más que vivo es viviente. Esta no es una aclaración menor, ya que es en el acto de estar vivo que el ser vivo no se encuentra a distancia de sí mismo. Digamos también que la vida es, al entender de Canguilhem, forma y poder –facultad– de lo viviente (1966: 200). El viviente contiene en sí la vida como totalidad y la vida en su totalidad (1966: 204). Claro que para Canguilhem (1965: 11), tal y como para Morin (1980: 231/ 2001: 53) –y esta es marca de su alineación conceptual–, lo que no puede hacerse es aplicar la inteligencia a la vida sin el propio reconocimiento de la originalidad de la vida. Es decir, el pensamiento del viviente, de lo viviente, debe tener viva y presente la idea de ser viviente. En definitiva, no puede ser, como lo planteaba Descartes, una cosa aislada, no puede ser nada más que una cosa ahí pensante, absolutamente autocéntrica sin que nada más resulte necesario. Por el contrario, ha de accionarse su ser *en relación-con* la vida.

Es en el re-conocimiento de lo propio en donde el ser viviente emerge sujeto vivo y se sabe como tal. El sujeto viviente no está distanciado de sí. Esto último refiere efectivamente a su poder de auto-organización y significa que el sujeto es capaz de tomar conciencia de sí: de sí como todo y como parte; como todo que es en sí mismo, y como parte del todo que lo compone y constituye.

Nos interesa ahora analizar, un poco más de cerca, la idea de medio. Si bien en capítulos anteriores nos detuvimos algo en el análisis de la idea de mundo, su relación con el sujeto viviente y planteamos la idea de ser *en relación* (ver 3.4), el estudio singular de este concepto –en principio biológico, pero sobre el que discutiremos su multidimensionalidad–, nos servirá de ayuda para problematizar nuevas cuestiones.

Tomamos como punto de partida la postura de Canguilhem (1965: 158-160) quien, al igual que Comte, entiende por medio al conjunto total de las circunstancias exteriores necesarias a la existencia de cada organismo.

Canguilhem es crítico de la visión lamarckiana que propone a la vida y el medio como acontecimientos asincrónicos, sin correspondencia alguna. Lamarck, desde su perspectiva niega al sujeto en cuanto tal, ya que no solo no contempla la relación entre el viviente y su medio, sino que además concibe al viviente adaptado al medio para sobrevivir.

Hace falta decir en este punto que notamos que la vida no es ni un concepto efímero que se define por sí mismo, ni una totalidad. La relación de reciprocidad entre el viviente y la vida es continua y necesaria para que el viviente emerja sujeto en correlación con el medio.

Cuando hablamos del medio, entonces, siguiendo la elaboración de Canguilhem (1965: 161), no lo hacemos en referencia a la relación biológica entre el viviente y los otros vivientes, como Lamarck (Canguilhem, 1965: 161). Por el contrario, una forma viviente supone así una pluralidad de otras formas con las cuales se está en relación, con lo cual ésta no es de ningún modo una relación que sólo pueda establecerse, sólo que, desde el punto de vista biológico, existe entre el todo y las partes en el interior de un organismo, se corresponde con el organismo y su entorno.

Por otra parte, interpretamos que lo propio de todo ser vivo es justamente que, en cuanto está vivo, ni se distancia de sí mismo, ni sus partes están distanciadas entre sí. Incluso, un organismo considerado en y por sí mismo tiene el todo por doquier, no hay distancia presente que lo escinda. Hay que tener en cuenta que algunas concepciones adoptadas por Canguilhem, a partir de Bernard, aseguran ya que el todo es capaz de mantenerse siempre en cada parte por intermedio de sus regulaciones, a lo que Bernard llama *medio interno* (Canguilhem, 1966: 219-220).

Sorteamos la visión mecánica del término y comenzamos por la teoría biológica general de medio propuesta por Comte quien, de acuerdo con Canguilhem, usa el término como neologismo y reivindica la responsabilidad de erigirla en noción universal y abstracta de la explicación en biología. Comte entiende por medio el conjunto total de las circunstancias exteriores necesarias a la existencia de cada organismo. Canguilhem, además, subraya

que Comte tiene la idea de formar una concepción dialéctica de las relaciones entre el organismo y el medio, en tanto admite que el sistema ambiente no sabría modificar al organismo sin que éste no ejerza a su vez sobre aquél una influencia correspondiente. Si bien Comte asume que a través de la intervención colectiva inclusive la humanidad puede modificar su medio, esta acción sobre el medio es rechazada, en general, para el viviente. Su explicación es que el viviente busca, en esta relación dialéctica y de reciprocidad entre organismo y medio, su apoyo en el principio newtoniano de la acción y de la reacción (1965: 173-175).

Lamarck (1830), por su parte, algún tiempo antes plantea que la situación de lo viviente en el medio es desoladora y desolada; entiende que la vida y el medio, que la ignora, son dos series de acontecimientos asincrónicos. Ésta a-sincronía entre el medio y la vida ubica a uno y otro como extraños entre sí.

Según refleja Canguilhem, la postura que Darwin adopta respecto del medio, lo muestra ocupado de la relación biológica entre el viviente y los otros vivientes. Darwin, efectivamente, ocupado en la relación biológica entre el viviente y los otros vivientes considera que vivir es someter al juicio del conjunto de los seres vivientes una diferencia individual (Canguilhem, 1965: 176). Como explica Gustavo Caponi, filósofo de la biología y especialista en biología evolucionaria, esto se corresponde con la perspectiva poblacional darwinista que permite pensar “una coloración en términos utilitarios y no como el mero efecto de factores físicos inmediatos que actuarían en o sobre los organismos individuales”, así es que afirma que “la población es un sistema biológico cuya capacidad de registrar exigencias ambientales y responder a las mismas es mucho menos limitada que la de los propios organismos individuales” (2006, 28).

Es interesante señalar la comparación que Canguilhem presenta respecto al entendimiento de la vida, tanto por Lamarck quien la piensa según la duración, como por Darwin que la concibe sobre todo por la interdependencia. Arribando así a la idea que en la forma de lo viviente está

supuesta la pluralidad de otras formas (posibles) con las cuales se está en relación (1965: 177).

A su vez, Canguilhem sugiere que se necesita entender desde el punto de vista biológico, que la misma relación que existe entre el todo y las partes en el interior de un organismo se corresponde con el organismo y su entorno. Es muy interesante pensar, por lo tanto, que la individualidad del viviente no queda circunscrita a las propias fronteras ectodérmicas, como tampoco tiene origen en la célula. La relación biológica entre el ser y su medio es una relación “funcional, y, por consiguiente móvil, en la que los términos cambian sucesivamente su papel” (Canguilhem, 1965: 184).

Tal vez el antecedente de estas visiones esté en Pascal, que da cuenta de una concepción orgánica del mundo (opuesta a la de Descartes): “siendo todas las cosas causadas y causantes, ayudadas y ayudantes, mediatas e inmediatas, y manteniéndose todas por un lazo natural e insensible que ata las más alejadas y más diferentes, tengo por imposible conocer las partes sin conocer el todo, no más que conocer el todo sin conocer particularmente las partes” (Pascal, 1981: 199).

Nos interesa entonces poder elaborar que cuando hablamos de la relación entre el viviente y el medio, tampoco podemos dar cuenta de una simple y unidireccional correspondencia. El ser vivo lleva en sí la pluralidad de la que se conforma y con la que conforma el mundo. Más aún, y sin poder dejar de mencionar a Merleau-Ponty –quien también se apoya en el concepto de *Umwelt*–, “el mundo es inseparable del sujeto... El sujeto es ser-del-mundo y el mundo sigue siendo subjetivo”¹²⁰ (1976: 491). Y, como subraya Canguilhem, esto también supone la concepción dialéctica comtiana de las relaciones entre el organismo y el medio, que admite que el sistema ambiente (medio) no sabría modificar al organismo sin que éste ejerciera sobre aquél influencia alguna. En este sentido, si bien Canguilhem asume que por medio de la intervención colectiva se modifica el medio para el viviente, en general

¹²⁰ “Le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que-projet du monde, et le sujet est inséparable du monde, mais d'Un monde qu'il projette lui-même. Le sujet est être-au-monde et le monde reste c subjectif”.

rechaza esta acción sobre el medio, debido a que destaca la relación dialéctica, la relación de reciprocidad del medio y el organismo, en tanto el principio newtoniano de la acción y de la reacción (1965: 154-156).

Por esto es que a la hora de hablar del sujeto viviente, nos hacemos eco de una idea de sujeto plural y multidireccional, involucrando al todo y a las partes, tanto al interior de sí mismo como en su interrelación con el medio, con su entorno. Como planteábamos en el párrafo anterior, entendemos que hay un proceso, si cabe la palabra, de con-formación e in-formación del sujeto y este mismo proceso es para el sujeto su propio hacerse tal.

Canguilhem propone que la vida es un trabajo de descubrimiento y no de construcción y afirma que el conocimiento es una búsqueda inquieta de informaciones; para él –y a esta altura podemos decir que también para Morin– la vida es experiencia, improvisación y utilización de ocurrencias; es tentativa en todo su sentido (1965: 138). Desde su mirada, la vida es un automovimiento de realización conforme a un triple proceso. Ese triple proceso es la estructuración del individuo mismo, su autoconservación con respecto a su naturaleza inorgánica y la conservación de la especie. La autoconservación es la actividad del producto productor (1966: 203).

Con todo, llegamos a poder ensayar que la vida es, entonces, tiempo y duración en la experiencia, pero es también acción cognitiva y existencia común; vivir es, a consecuencia de esto, organizar el medio a partir de un centro de referencia, el propio, que como vimos toma (y da) sentido *en* relación.

4.3 El sujeto vivo: lo vivo del sujeto

En varias oportunidades a lo largo de la *Méthode* (1986: 53/ 1980: 231) Morin se pregunta ¿qué es ser sujeto? A ello responde de modo general que un sujeto es un sujeto biológico y es, en efecto, también multidimensional. Pero ¿qué significan estas dos cuestiones? Sostenedamente hemos marcado, incluso desde diferentes ángulos, esta idea moriniana respecto al aspecto biológico del sujeto, Morin opta por introducir su forma compleja indicando que “el puesto biológico del sujeto es a la vez único e innombrable, irremplazable y reemplazable, irreductible y reproducible, absoluto y dependiente de una existencia contingente y efímera”. El terreno biológico del sujeto está estrechamente ligado a la posibilidad continua y simultánea de ser único y todo o “cualquiera” a la vez. Morin lo ejemplifica, o mejor dicho, utiliza para ello el pronombre personal *Yo*, de uso claramente común en el marco de especificidad de las concepciones de sujeto. Cita, por su parte, a Castaneda que escribe que “El “Yo” del locutor es exclusivo. Pero al mismo tiempo este carácter único es el más banal, el más extendido, ya que es propio de todos los locutores. El “Yo” tiene, asimismo, a la vez “prioridad ontológica” y contingencia radical. Las preposiciones en primera persona que pertenecen a la persona tienen una existencia contingente: sólo existen si X existe” (1980: 231).

Lo dicho hasta aquí entonces responde resumidamente al aspecto biológico del sujeto, sin embargo nos resta aún mencionar algo respecto de su multidimensionalidad. El concepto de sujeto encuentra su multidimensionalidad en tanto lleva en sí y está compuesto por las dimensiones lógico-organizacional y ontológico-existencial. Específicamente e integrando los aspectos inicialmente enunciados, según enumera Morin, los caracteres multidimensionales del sujeto son:

1. El sujeto es un concepto lógico por su carácter auto-referente, distribuidor de valores.

2. El sujeto es un concepto organizacional en el sentido de que es inherente y necesario a la auto-(geno-feno)-organización, que tenemos que reconocer ahora como auto-(geno-feno-ego)-organización.
3. El sujeto es un concepto ontológico en el sentido de que su afirmación individual egocéntrica es inherente y necesaria para la definición del ser viviente.
4. El sujeto es un concepto existencial porque cada uno de sus rasgos constitutivos conlleva una dimensión existencial. La afectividad, desarrollo de esta dimensión existencial en los animales superiores, no constituye la definición primaria, sino una de las emergencias supremas de la cualidad de sujeto (1980: 231-232)¹²¹.

La multidimensionalidad del sujeto viviente hace justamente que no podamos pensar separadamente ninguna de estas cuestiones que constituyen en simultáneo al sujeto. Igualmente podríamos decir que en los puntos 3 y 4 se asumen y suponen los restantes factores que completan la figura multidimensional del sujeto. Esto es, el sujeto es existente y se afirma lógicamente como tal en la organización viviente. El sujeto dice Morin, “no es una sustancia, una esencia, una forma; es una cualidad de ser que, al mismo tiempo que el individuo viviente (del cual es inseparable), emerge de la auto-(geno-feno)-organización”¹²². Pero además concepto de sujeto es un macro-concepto del que no pueden separarse las nociones de auto-ego-referencia, auto-exo-referencia y auto-ego-trascendencia, que en definitiva son

¹²¹ “1. Le sujet est un concept logique de par son caractère auto-référent, distributeur de valeurs. 2. Le sujet est un concept organisationnel dans le sens où il est inhérent et nécessaire à l’auto-(géno-phéno)-organisation qu’il nous faut maintenant reconnaître comme auto-(géno-phéno-égo)-organisation. 3. Le sujet est un concept ontologique dans le sens où son affirmation individuelle égocentrique est inhérente et nécessaire à la définition de l’être vivant. 4. Le sujet est un concept existentiel parce que, comme nous venons de le voir, chacun de ses traits constitutifs comporte une dimension existentielle. L’affectivité, développement de cette dimension existentielle chez les animaux supérieurs, constitue, non la définition primaire, mais une des émergences suprêmes de la qualité de sujet”.

¹²² “ Le sujet... n'est pas une substance, une essence, une forme. C'est une qualité d'être qui, en même temps que l'individu vivant (dont elle est inséparable), émerge de l'auto-auto-(géno-phéno)-organisation”.

indisolubles del proceso de subjetivación, más aún son esenciales a él (1980: 232).

Hasta el momento en este trabajo nos hemos preocupado por analizar, desde diferentes ejes temáticos al sujeto correlativamente como el que se sitúa en el centro del propio mundo para computar y computarse a sí mismo, a la vez que como ser vivo capaz de diferenciar ontológicamente entre Sí-no Sí y como aquel que se sabe en la auto-afirmación y puede auto-trascenderse a sí mismo. A través de estas condiciones, recién mencionadas, se constituye el carácter fundamental de la subjetividad que es, en palabras de Morin, el auto-ego-centrismo (1986: 53)

Lo que nos queda por delante es dar curso al análisis de la noción de *computo* que enmarca y es marca de la concepción compleja de subjetividad estudiada y comprendida por Morin como principio necesario para la organización viviente.

Cada individuo-sujeto, lo repetimos, se comprende y constituye como organización viva, en definitiva, como sistema vivo. Toda organización viviente, sirve como ejemplo la organización de la bacteria (Morin, 1994a) o también la levadura *Saccharomyces cerevisiae* sobre la que nosotros, más adelante, utilizaremos como modelo de la viviente, es “a la vez un ser, una máquina, y una computadora”. Estas partes entre sí confundidas e indisociadas.

Morin en este punto pone sobre relieve una discusión anterior ligada a la problematización de las relaciones entre máquinas y organismos. Es él mismo quien plantea que paradójicamente “mientras que en nuestras máquinas artificiales tenemos por un lado la computadora que controla y por otro la máquina a la que está conectada. Allí en cambio no tenemos ni computadora separada ni máquina, sino que son lo mismo” (1994a: 73)

Nos permitimos ahora un paréntesis a fin de mencionar algunas cuestiones en torno a esta problemática que nos parecen interesantes y consideramos además que nos facilitan la comprensión de lo que representa una concepción compleja de la vida.

Abrimos este meta-análisis, dando por sentada la existencia de una teoría mecánica del organismo. Aunque, según nos cuenta Canguilhem, el problema principal de esta teoría, es que únicamente ha buscado explicar la estructura y el funcionamiento del organismo a partir de la estructura y el funcionamiento de la máquina ya construida, dejándose de lado la comprensión de que la construcción misma de la máquina parte de la estructura y funcionamiento de un organismo (1965: 101). Es decir, el problema es que en general filósofos y biólogos mecanicistas han tomado a la máquina como algo dado allí sin considerar y tener en cuenta la posibilidad de llevar adelante un tratamiento biológico de las cuestiones referentes al problema de la relación con el abordaje tecnológico.

Justamente Canguilhem propone iniciar un estudio que incluya efectivamente el perfil biológico para demostrar la necesidad de incluir las nociones de naturaleza biológica para la comprensión del fenómeno de construcción de las máquinas, y dice que “una máquina... no se basta a sí misma, puesto que debe recibir un movimiento que ella transforma. Por consiguiente uno no se la representa en movimiento más que por una asociación con una fuente de energía” (1965: 132).

Descartes precisamente como el teórico de la mecánica del organismo, sostiene que la máquina-cuerpo se construye y funciona a partir de las leyes universales de la naturaleza. Ahora bien, el cuerpo (máquina) no necesita de un mecánico que lo conduzca, lleva en sí mismo (el calor del corazón) la propia energía del movimiento.

Canguilhem encuentra en Descartes la idea de integración –analogía– del organismo a la máquina. Dicha integración presupone un mecanismo automático ligado a una fuente de energía, cuando la energía cesa precisa de un esfuerzo (humano o animal) para su restitución (1965: 136).

La teoría de las máquinas en Descartes –la teoría de los animales-máquinas– es inseparable del “pienso, luego existo” (Canguilhem, 1965: 141). La distinción radical entre alma y cuerpo, lleva en sí la afirmación de la unidad sustancial de la materia y el pensamiento y por lo tanto: pienso, existo.

Sin dudas, como sostiene Canguilhem, la mecanización teórica de la vida y con ello la mecanización del cuerpo y el animal, emergen de la necesidad que tiene el hombre occidental de hacerse poseedor de la naturaleza (1965: 142). Las teorías que tienden a favorecer esta necesidad de posesión y dominio de la naturaleza, buscan permanentemente poder controlarla. Claro está que a su vez para ello necesitan obviarla por completo y extraerse a sí mismas de toda experiencia *entre* la naturaleza. Dicho esto, la negación de la naturaleza es ella misma el rechazo al sujeto o más bien a la vida –del sujeto–.

La construcción de la máquina viviente implica la obligación de imitar un dato orgánico previo; es decir, la construcción de un modelo mecánico supone un original vital. Refiriéndose también a Descartes, Canguilhem afirma que el modelo del viviente-máquina es el mismo viviente (1965: 145).

Con esto prácticamente volvemos sobre nuestro punto de partida, pero para cerrar el paréntesis y reafirmar la idea que en el comienzo del capítulo planteamos respecto de las conexiones teóricas existentes entre Canguilhem y Morin, sobre todo en lo que refiere a la organización viviente, citamos a continuación un párrafo en el que Canguilhem sabe decir mejor esto que venimos señalando: “La máquina como producto de un cálculo, verifica las normas del cálculo, normas racionales de identidad, de constancia y de previsión, mientras que el organismo viviente actúa según el empirismo. La vida es experiencia, es decir, improvisación, utilización de ocurrencias; es tentativa en todo su sentido” (1966: 137-138).

Ahora bien, el sujeto antropocéntrico carente (por omisión) de vida, ignora el *computo* pero también desconoce la capacidad de auto-(geno-fenógeno)-organizarse (Morin, 1980: 235). Entonces, para la restitución de la vida, lo veremos en detalle, hay que concebir el *computo* como lo vivo del sujeto.

La noción de sujeto, que asocia de forma inseparable la dupla individuo-sujeto, acaba y transforma la concepción misma de individuo. En la perspectiva de Morin, el sujeto es la emergencia del individuo viviente en toda su multidimensionalidad “*tal como se refiere computacional, organizacional,*

*ontológica, existencialmente a sí mismo y se auto-trasciende en ser-para-sí*¹²³ (1980: 235)¹²⁴. Lo cual equivale a decir que el sujeto comienza a pensarse en el mismo contexto en donde surge lo vivido.

¹²³ Las cursivas pertenecen al autor

¹²⁴ “*tel qu’il se réfère computationnellement, organisationnellement, ontologiquement, existentiellement à lui-même et s’auto-transcende en être-pour-soi*”.

4.4 La cosa que piensa vive: *Res computans*

En sus Objeciones y Réplicas, Descartes (2009: 53) define claramente a la sustancia, la cosa, a través de su propiedad, su cualidad o atributo, ya que “un atributo real no puede ser atributo de nada”. En efecto, afirma: “Todo en lo que reside, sea en un sujeto, o por medio de lo cual exista algo que percibimos, esto es, cualquier propiedad, cualidad o atributo, del cual tenemos una idea real, es llamado una Sustancia”. Esta res, cualquiera sea, no necesita nada más que sí misma, es *per se* su atributo, como ilustra en las *Meditations Methaphysiques* con un ejemplo:

Para cuando pienso que una piedra es una sustancia, o una cosa capaz de existir por sí, y que yo soy un tipo de sustancia, aunque me concibo como una cosa pensante y no extensa, y aquella piedra, por el contrario, es extensa e inconsciente, siendo así que hay la mayor diversidad entre los dos conceptos, aún estas dos ideas parecen tener en común el hecho que ambas representan sustancias (1904a: 32).

Así, la *res cogitans* cartesiana –que alcanza y marca definitivamente a la noción de sujeto– es solo por lo que posee y está definida por lo que es. En este punto, podemos proponer un giro necesario en la idea de res de la *res cogitans*. Retornando a nuestra consideración de la omisión de la vida en la concepción cartesiana de sujeto *res cogitans* proponemos volver a ésta una cosa viviente¹²⁵. Para esta operación también requerimos que este atributo le confiera acción a esta res y que, al mismo tiempo, atributo y sustancia se transformen recíprocamente. Para nuestra cosa viviente, esto (estar viva) es, en efecto, su primera cualidad, la cual no es intrínseca sino que contiene otras propiedades. Esta res viviente no vive porque vive, sino porque interacciona

¹²⁵ Parte de estos estudios y análisis fueron publicados en el trabajo [Campero B, Favre C \(2012\) Res computans: The living subject from yeast to human. *Axiomathes* 22, 4:457-468.](#)

con el mundo. Si una pregunta define a esta res, insistimos, ahora ya no es ¿qué es?, sino ¿cómo hace para ser?.

En este punto podemos volver a preguntarnos ¿qué es ser sujeto? ¿Es quizás, como el cartesianismo sugiere, lo que posee capacidad de reflexión y conciencia, de auto-reconocimiento? Sin duda, ya lo hemos analizado, pero creemos sin embargo que es más que eso: un sujeto es aquello que tiene la facultad de reconocimiento y afirmación de lo propio en relación a lo no propio, lo otro (Varela, 1978: 541). Más aún, consideramos que el sujeto emerge de la conciencia de lo propio y lo no propio como una cualidad del ser inseparable de una entidad viviente.

Un sujeto viviente es, en efecto, capaz de conocerse a sí mismo como viviente y, al mismo tiempo, como parte de la vida (Morin, 1980: 232). En términos de filosofía de la mente, Varela (2000: 2) señala que no es posible la capacidad cognitiva sin una corporeidad asociada, imbuida en el mundo. Por tanto, la cognición está inseparablemente ligada a un organismo viviente como un todo. En otras palabras, a través de esta operación –i.e. descubrir un sujeto en una entidad viviente– reconocemos la cognitividad en la vida. Una aproximación “biogénica” (en oposición a “atropogénica”) a la cognición muy concluyente ha sido caracterizada recientemente uniendo conceptos de los “sistemas complejos auto-organizados” (escuela de von Bertalanffy) con los de la auto-poiesis (escuela de Maturana y Varela) (Lyon, 2006). De manera muy aguda Lyon provee una idea superadora de conocimiento, según la cual, conocer es interactuar de una manera familiar con el sistema (repetición) y adecuarse para mantener la auto-poiesis y adaptación. Esta cognición autopoietica implica desarrollar una acción adecuada y su dominio cambia constantemente con la estructura del sistema y su entorno. El sistema autopoietico “no puede existir fuera del medio que lo rodea” el cual está definido por las interacciones que un organismo puede establecer con él y constituye su “realidad cognitiva”¹²⁶ (Lyon, 2006).

¹²⁶ La traducción es nuestra.

Nuevamente, repetimos la pregunta con la que habíamos comenzado: ¿Cómo hace nuestra res viviente para ser? La respuesta –anticipada– es computa, la res viviente es y es viviente porque computa. En otros términos, lo que hacemos para afirmar que la res computa no es más que incluir la capacidad de computar en su capacidad de ser. Como veremos, esta capacidad de computar es una capacidad cognitiva. Proponemos que la cognición no sea concebida como una facultad independiente, sino pensarse como ligada al proceso de información, separada de la mente pero incluida en la naturaleza. Al mismo tiempo y asociado a esta res, el acto de computar no es meramente cognitivo, sino también subjetivo. La construcción *res computans*, entonces, nos permite potenciar cualquier acercamiento cognitivo a un ser viviente y devolverlo a un escenario metafísico previo. Así, concebimos que la *res* viviente necesita de sí y de los otros para existir; es activa, individual, diferente y distinguible de las otras sustancias. Esta res está en el mundo y se manifiesta dialógicamente, haciendo una relación con su entorno y transformándolo produciendo el mundo.

Dicho esto, trataremos ahora de ensamblar un significado propio del término computar capaz de integrar diferentes conceptualizaciones con las que podamos definir mejor esta actividad constitutiva de la cosa viviente. El verbo computa proviene del Latín y es interesante notar que el verbo en Latín *computo* (*com* + *puto*), que significa calcular y valorar, también comparte un uso con el verbo *cogito*. En efecto, *puto* y *cogito* son sinónimos en un sentido que significan considerar, ponderar y pensar. Así, estos términos en Latín parecen estar más cerca que sus contrapartes en español y, aún cuando no es nuestra intención estudiar la diferencia entre sus usos originales, encontramos muy sugestivo para nuestra construcción entender que la distinción entre *computo* y *cogito* pueda ser solo una cuestión de especificación o de restricción del alcance de cada término.

Justamente Morin elige este verbo para señalar que el computar es una actividad vital de un ser vivo, la cual es una actividad cognitiva de reconocimiento de lo propio y lo no propio; computar es para el autor la base del ser autónomo de los seres vivos. Además Morin agrega que el computar

permite encarar el problema de vivir que es al mismo tiempo el de sobrevivir (1986: 51). El concepto de autopoiesis de Maturana y Varela también involucra esta idea (Varela et al., 1974). En efecto, Varela (1992) establece que la autopoiesis, esto es la auto-organización común a todos los seres vivientes, es un atributo no solo ontológico sino en parte una relación cognitiva del ser vivo y su mundo. En este punto Varela concuerda con Castoriadis en considerar que el entorno se transforma en el mundo del ser viviente por la existencia de una suerte de diálogo, un *entre deux* que Castoriadis no duda en asumir como una cuestión de creación de información a partir de un X en el exterior (volveremos sobre esto más adelante). Castoriadis (1989) postula que este proceso de in-formación es parte del para sí del ser viviente, que es el sujeto que crea y forma –lo que previamente no tenía significado–. Queremos mencionar aquí brevemente que los conceptos arriba señalados no están lejos de algunas asunciones establecidas en la aplicación de la teoría de la información en los sistemas biológicos y en la complejidad biológica. Desde esta perspectiva, la información que se distingue de la incerteza o el azar, está siempre referida a, o es acerca de algo, lo cual constituye el medio o nicho (Adami, 2002; Hodgson and Knudsen, 2008), en nuestros términos el mundo; esto es, un entorno particular que está asociado a (y con-formado con) el sujeto de la información.

Poniendo todo junto, podemos definir el *computar* como la actividad del ser viviente de tomar información de su medio y, más precisamente, de sensor y dar sentido a su entorno produciendo así el mundo.

Sea donde fuere que esta actividad de computar comience y termine en el ser viviente, la misma incluye tomar conocimiento de algo, esto es, todas las etapas en este proceso de elaboración de percibir y asociar a reaccionar a algo. Además, encontramos que el significado presente de computar (una acción llevada a cabo por un organismo vivo) no solo reintroduce el término en su significado original de considerar y ponderar, los cuales como vimos están ligados a pensar, sino que también tiene resonancia con su utilización en las ciencias cognitivas.

Otros autores postulan que la vida no puede ser un proceso completamente computable en términos de algorización o simulación (Rosen, 1991; Louie, 2009), y esto fue, a su vez, recientemente debatido (Gutiérrez et al., 2011). Sin embargo, que un sistema viviente sea o no computable, es independiente de ser de algún modo computante *per se*. Asimismo, desde la noción original de computación, existen diferentes ideas acerca de lo que es un sistema computante, en el sentido en el que puede serlo una mente, que están aún en discusión en la teoría computacional de la mente. Un sistema computante puede ser concebido básicamente como una máquina de Turing que computa entradas en salidas, i.e. que dibuja inferencias lógicas. Esta es la manera en que funciona la mente para los pioneros de esta teoría (McCulloch, 1965; Putnam, 1960). Sin embargo, ha sido también postulada una “visión semántica de la computación” (Piccinini, 2007), de acuerdo a la cual un sistema computante es aquel que puede manipular representaciones (Peacocke, 1999). Este enfoque significa que para que una mente sea considerada un sistema computante no es suficiente que trace inferencias lógicas, sino que previamente sintetice y decodifique representaciones/conceptos. Más aún, Piccinini (2007) propone otra clase de sistema computante combinando las visiones semánticas y funcionales. Esto es, un sistema computante no solo manipula representaciones, sino que involucra algunas funciones o mecanismos del sistema. La cosa viviente, la *res computans*, se parece de alguna manera a un sistema computante de este tipo. En efecto, esta cosa viviente realiza un proceso representacional y pone en relación la información representada involucrando funciones/mecanismos (y estructuras) particulares del sistema viviente. Luego veremos estos pasos en ejemplos biológicos de *bona fide*.

Esta actividad de computar de los seres vivientes que definimos, es lo que finalmente constituye la subjetividad de los seres vivos. Si el computar es esencial para la organización viviente manteniendo la identidad de todos los seres vivos como propone Morin (1980: 216-217), podemos afirmar entonces que la subjetividad no es solo un fin sino que se vuelve una condición de la

res viviente. En otras palabras, la subjetividad está implícita en el ser viviente y lo define; esto es, un ser viviente no es otra cosa que una *res computans*.

La verdadera relación es inclusiva.

Alain Badiou

Capítulo V: Ser en relación

5.1 Uexküll y los círculos funcionales del sujeto y el mundo circundante: la melodía de lo viviente y la conformidad a plan

En un pequeño texto de reciente traducción al español, *Cartas Biológicas a una dama*¹²⁷ de Uexküll (2014), puede darse cuenta de lo interesante y original de las ideas de este ruso, alemán por adopción, que algunos declaran como el pionero de la ecología y de la biosemiótica. Indudablemente, por su alcance mucho más allá de la fisiología, que era su especialidad, puede notarse aquí que sus conceptos entran en el dominio de la filosofía de la naturaleza. El texto, además de las sorpresas propias que depara el singular pensamiento de Uexküll, contagia desde su prólogo el entusiasmo por el logro de descubrir (al español) a este autor hasta entonces poco accesible, que fuese citado y elogiado por filósofos tan diversos –de Benjamin a Deleuze, pasando por Merleau-Ponty o Agamben–, lo que abonara a su aura como pensador con una producción no tan extensa como influyente para todo aquel que haya estudiado de alguna forma u otra la filosofía de lo viviente, sobre todo en la primer mitad del siglo XX.

Morin, cuya afinidad con la biología es notoria y activa desde su acercamiento a Monod y a otros biólogos contemporáneos, como mencionamos en secciones anteriores, trabajó también con algunos de los conceptos de Uexküll, principalmente con el de *Umwelt* que es citado en forma directa y en varias oportunidades en los tomos 1, 2 y 3 de la *Méthode*.

El *Umwelt* es así referido por Morin, como universo y mundo ambiental, como mundo del pensamiento y como entorno que se abre y se vuelve mundo, tal y como lo define el propio Uexküll, y no nos equivocaríamos en pensar que, junto con las ideas de entorno de Maturana y Varela, constituye el fundamento de la visión acabada de lo que Morin entiende como el medio del sujeto. Interpretamos también que Morin y Uexküll comparten la base biológica para otros conceptos morinianos ligados aún más íntimamente al medio social, como ha de ser el de hábitat o eco-sistema en tanto *Umwelt*

¹²⁷ La obra original fue publicada en 1920.

social y natural. Por tanto es útil analizar algunos puntos de las páginas de este texto que, según los especialistas, es una síntesis o compendio de las principales ideas de Uexküll.

Habría que decir, antes que nada, que Uexküll plantea una fenomenología de la percepción del mundo basada en ideas y conceptos Kantianos (hace expresa esa influencia en muchos momentos de la obra a la que nos referimos). Para él la “apercepción” es guiada por el “YO” que imprime su sello a cada experiencia, por el ánimo. De manera que no es posible salir del círculo vinculado a nuestros órganos anímicos ya que los medios de nuestra experiencia son también sus límites. Para Uexküll –casi en total clave kantiana–, sólo podemos indagar el mundo que nos rodea dentro de los límites y con los medios subjetivos dados, fuera de los cuales el mundo perdería sentido, “se derrumbaría”.

El *mundo circundante* (*Umwelt*) es, entonces, el medio que rodea a los seres vivos, y según lo observamos implica el movimiento del sujeto en la creación de su mundo (2014: 86). Uexküll propone un sistema esquemático en el que los objetos son *portadores de características* con los que el sujeto vivo se relaciona, mediante la percepción, a través de sus órganos sensoriales (i.e. una vía objeto-sujeto) y mediante los efectos a través de los efectores del sujeto (i.e. una vía sujeto-objeto), generando un *círculo funcional*. Pero hay aún una pieza más para entender el concepto de *mundo circundante* y es la idea de *ajustamiento*. Uexküll propone un encastre biunívoco y perfecto entre el organismo viviente y los *portadores de características* de su *mundo circundante*, de modo que el fundamento mismo de la existencia del sujeto es este *ajustamiento* a su *mundo circundante*. Cada sujeto viviente forma una unidad con su *mundo circundante*. Uexküll usa el ejemplo de la cáscara del huevo como ese espacio, esa extensión, mínima y próxima que lo rodea, no existiendo ningún otro mundo para el sujeto fuera de esa cáscara (2014: 90). A lo largo de la vida, dice Uexküll –no sin ser poético, como en varios otros pasajes de estas *Cartas biológicas...*–, habrá *portadores de características* siempre nuevos con los que el sujeto entrará en contacto y

a través de ellos el *mundo circundante* siempre se extenderá convirtiéndose en “un túnel que encierra la vida entera” (2014: 90).

La otra idea que completa el escenario de la relación sujeto-mundo en Uexküll es la de la ley por la cual existe este ajuste, a esta ley la define como *conformidad a plan*. En principio éste aparece –y parece– en el desarrollo del texto como un concepto que indica una finalidad, una armonía perfecta, la idea de una completitud donde nada es aleatorio. Sin embargo, y aunque no deja de tener estos sentidos, se puede notar que es más importante el lugar que se le da al concepto, no ya como *telos*, sino como fuerza y sostén. Este último aspecto se vuelve advertible cuando Uexküll explica que el ajustamiento no es una relación que pueda ser reconocida por el observador, sino que es un fenómeno activo, con poder de formación, que devuelve el sujeto al mundo. Más aún, la *conformidad a plan* “es la potencia del mundo que crea sujetos”, dice Uexküll (2014: 104). Sujetos que están permanente y activamente en relación con su *mundo circundante*. Y es en verdad esta relación la que genera el *ajustamiento*. La *conformidad a plan* es, entonces, aquello que une a todas las relaciones en un cambio continuo para que tengan lugar: “es la melodía que enlaza a todos los seres entre sí” (2014: 149).

Dejaremos para otro momento la resonancia –hablando de música– que parece tener este concepto de *conformidad a plan*, que ahora sí podemos asumir como una agencia, con los de conceptos de auto-organización y autopoiesis (Maturana y Varela), por un lado, y con otras ideas emparentables en la filosofía de la naturaleza como la de *physis* creativa en Castoriadis.

5.2 El sujeto en la estructura de la interrelación

La fórmula autonomía-dependencia que hemos venido delineando, supone a la interrelación como fundamento del ciclo vital constructivo del mundo. Ahora bien, teniendo esto presente cabría preguntarse ¿cómo podemos pensar al sujeto-viviente en una estructura de otros sujetos vivientes, dinámica y variante?

Algunas teorías sociales sitúan su eje problemático en la estructura; otras, ponen toda su atención en el accionar de los sujetos. Nosotros nos proponemos poder pensar una hipótesis social de los sistemas vivos en la que el eje de problematización no recaiga exclusivamente sobre uno u otro punto.

Este sistema que traemos ahora a discusión ha de ser, según creemos, social e individual y la organización junto a su estructura deben al mismo tiempo con-formarlo y com-ponerlo. Además, como ya hemos podido analizar, el sujeto viviente es él mismo un sistema y esto parecería en principio facilitar nuestra argumentación. Pero, la cuestión aquí es que no sólo organización y estructura son inseparables del sistema, sino que el propio accionar de los sujetos también lo constituyen. Con lo que interrelación y acción subjetiva están de modo permanente y simultáneo formando y transformando el sistema al que nos referimos.

El orden de estos planteos nos lleva a indagarnos acerca de si existe una relación que vaya más allá de la idea de interrelación y la conducta o acción del sujeto. Ambas ya, pensándolo un poco, están entre sí íntimamente relacionadas. La interrelación interpretada como intercomunicación participa sistemáticamente del accionar del sujeto que está-viviendo.

Este cuestionamiento nos remite a la idea de intersubjetividad proveniente de la fenomenología de la mano de Husserl y de las posteriores teorías sociológico-fenomenológicas, propias de pensadores como Schütz, Berger y Luckmann. La intersubjetividad aparece en una primera instancia como la posibilidad de pensar en la idea de una acción intersubjetiva. Nos

preguntamos en consecuencia ¿cómo sería una acción intersubjetiva? Morin, a primera vista, parece naturalizar esta idea y dar por hecho la presencia de intercambios intersubjetivos, comunicaciones intersubjetivas (1980: 285-286). Sin embargo, en *L'humanité de l'humanité* da a esta noción mayor relevancia: “El sujeto emerge al mundo al integrarse en la intersubjetividad. La intersubjetividad es el tejido de existencia de la subjetividad, el medio de existencia del sujeto, sin la cual él perece” (2001: 85)¹²⁸.

Ahora bien, hay algunas corrientes antropológicas que suponen que todo tiene como punto de partida a la interacción social. Nos interesa aquí cuestionarnos a partir de ello ¿cuál es el lugar que ocupa la interacción o interrelación, como preferimos llamarle, en el proceso de subjetivación? Parecería, aunque quizá sólo sea sólo una primera impresión, que posturas tales como las del interaccionismo simbólico, por ejemplo, que proponen a la interacción social como principio creador de la autoconciencia y la capacidad de reflexionar del sujeto, desplazan la integridad autónoma del sujeto. En estos términos, la misma interacción precede al sujeto y aparenta incluso estar haciendo del sujeto su dependencia. Esta visión resulta muy discutible, no de parte nuestra con la intención de resumir la importancia y significancia de la interacción, cuando más bien lo que nos interesa es poner acento en la necesidad de establecer la jerarquía de la instancia egocéntrica del sujeto. Instancia tal en la que el sujeto puede indagarse a sí mismo y reconocerse, saber de sí y sus necesidades. Pero sí consideramos fundamental tener cuidado y especial atención sobre cualquier posible reduccionismo de la cuestión del sujeto *per se*. Coincidentemente, Morin escribe un párrafo en que parece compartir el mismo propósito: “al igual que el individuo no se disuelve ni en la especie, ni en la sociedad, que están en él como él está en ellas, el sujeto no puede disolverse en la intersubjetividad que, sin embargo, le asegura su plenitud. El Yo del sujeto no es un relevador de transmisión en un

¹²⁸ “Le sujet émerge au monde en s'intégrant dans l'intersubjectivité. L'intersubjectivité est le tissu d'existence de la subjectivité, le milieu d'existence du sujet, sans lequel il dépérit”.

tejido de intersubjetividad. Conserva su autoafirmación irreductible” (2001: 85)¹²⁹.

Advertimos que la naturaleza de la intersubjetividad, si bien es el vínculo o comunicación entre sujetos, no se somete a ello. La intersubjetividad constituye un nosotros, que se caracteriza por una relación hacia lo otro, reconociendo su experiencia, pero desde lo uno en el reconocimiento y creación constante de nuevos significados los cuales surgen a la vez de los procesos de construcción inter-comunicacionales. Estos significados, ya lo vimos, provienen de la intercomunicación y son ellos mismos producto y sentido de la comunicación (Bateson 1979), que constituye al sujeto viviente y a su-estar-siendo en el mundo.

De esto anterior, y volviendo sobre la idea de una acción intersubjetiva, pensamos que el significado de la acción subjetiva deviene social en la comunicación comunitaria, esto es, en lo que es puesto en común que tiene lugar en la comunidad. Para que la comunicación sea posible no sólo es necesario que los sujetos compartan un mundo, sino que tienen que ser capaces de comprender también el mundo del otro, que lo incluye. La comunicación, en consecuencia, puede concebirse como la puesta en común de las diferencias. La comunicación se vuelve comunitaria, entonces, cuando lo compartido se ofrece al antagonismo.

Como, vimos las interrelaciones son procesos dialógicos que favorecen la construcción de identidades-alteridades (Sí/no-Sí). Es esta relación el principio básico de construcción de un-mundo-social.

En el marco de la lingüística, y en los parámetros de las teorías de la comunicación, también ha sido planteada la noción de intersubjetividad. Benveniste (1971: 184) discutiendo sobre los problemas del lenguaje se refiere a ella de esta manera:

¹²⁹ “l’individu ne se dissout ni dans l’espèce ni dans la société, qui sont en lui comme il est en elles, le sujet ne peut se dissoudre dans l’intersubjectivité qui pourtant lui assure sa plénitude. Le Je du sujet n’est pas qu’un relais de transmission dans un tissu d’intersubjectivité. Il garde son auto-affirmation irréductible”.

La “subjetividad” de que aquí tratamos es la capacidad del locutor de plantearse como “sujeto”. Se define no por el sentimiento que cada quien experimenta de ser él mismo (sentimiento que, en la medida en que es posible considerarlo, no es sino un reflejo), sino como la unidad psíquica que trasciende la totalidad de las experiencias vividas que reúne y que asegura la permanencia de la conciencia. Pues bien, sostenemos que esta “subjetividad”, póngase en fenomenología o en psicología, como se guste, no es más que la emergencia en el ser de una propiedad fundamental del lenguaje. Es “ego” quien *dice* “ego”. Encontramos aquí el fundamento de la “subjetividad” (1958)¹³⁰.

La intersubjetividad emerge, ciertamente, de las interrelaciones y las intercomunicaciones, pero emerge de ellas y las incluye. Encontramos en el seno de la intersubjetividad el sentido y significado del mundo social, pero más aún, en esa acción de volverse común, no por hacer la misma cosa sino por la capacidad de autorreconocerse y reconocer al otro y su mundo, se encuentra la singularidad. Esta acción intersubjetiva no es necesariamente una acción colectiva, sino más bien se trata de una acción comunitaria en la que la unicidad singular logra com-partirse.

Con esto no sólo logramos poner al sujeto en el centro de la construcción social, sino que también se hace de esta construcción una creación subjetiva. Es decir, la construcción social no es extraña al sujeto, por el contrario y en afinidad con algunos conceptos de Bajtín (2004), ser sujeto significa, entonces, comunicación dialógica y la certeza que la identidad del sujeto es el reconocimiento del otro ser significa ser para otros, y a través de él, para sí mismo. De esta manera surge el sujeto conformando el mundo social, que es, a su vez, vital para su mantenimiento en la vida.

¹³⁰ Las comillas pertenecen al autor

Asimismo, y retomando algunas discusiones, tenemos que, por un lado, cada sujeto vive y se experimenta como sujeto singular y que esta subjetividad singular que lo diferencia de lo otro es común a todos. Pero, por otro lado, también encontramos que el otro es en el sujeto, es decir, que el para sí mismo incluye un doble dispositivo dialógico del que el otro es parte. En consecuencia, estamos en condiciones de ensayar que la intersubjetividad se constituye como la trama que se compone de las experiencias singulares compartidas y comunicadas por cada sujeto. Morin lleva este concepto aún a otro punto, sugiere la idea de una co-integridad y necesidad mutua, pero sin compromiso de la singularidad (2001: 81-86).

En suma, descubrimos que así como no pueden borrarse los contornos de la singularidad, surge un lugar especial para la apertura intersubjetiva del sistema vivo y su doble principio de identidad, consigo mismo y con el todo. Unas líneas del propio Morin condensan bastante la idea:

El sujeto no está sólo porque el Otro y el Nosotros están en él. Pero hay que decir que el Yo también está solo. Solo en ocupar su puesto egocéntrico, hay en él un núcleo incommunicante e incommunicable. Puede encontrarse solo en el mundo, desamparado, incomprendido, rechazado. Es el ser más abierto en sus necesidades, sus curiosidades, deseos, esperas, y el más cerrado en su egocentrismo y su singularidad (2001: 89)¹³¹.

Es interesante notar que, a diferencia de esta perspectiva, para los interaccionistas simbólicos, el *self* (el *ego*, la escancia o la individualidad de un ser humano) se forma al interactuar. Esta corriente de pensamiento

¹³¹ “Le sujet n’est pas seul puisque Autrui et le Nous sont en lui. Mais il faut dire que le Je est seul aussi. Seul à occuper son site égocentrique, il y a en lui un noyau incommunicant et incommunicable. Et il peut se trouver seul dans le monde, délaissé, incompris, rejeté. Il est l’être le plus ouvert dans ses besoins, ses curiosités, désirs, attentes, et le plus fermé dans son égocentrisme et sa singularité”.

sostiene que *self* es la capacidad que tiene cada persona de observar, responder y dirigir su conducta; capacidad que se va formando en ella a través de un proceso de carácter reflexivo. Es decir, referida al propio sujeto y por la que éste puede organizar de manera relativamente estable sus cogniciones y actitudes al ser activadas por los otros, de tal modo que el control social deviene del autocontrol (Lauer, Handel, 1977: 284).

Como hemos entendido hasta aquí en nuestro análisis, la condición del sujeto no puede responder directa o únicamente a determinado tipo de normativa, ni al resultado de la interacción entre el sí mismo y lo otro, sino que la experiencia del sujeto se trata de una construcción en la que su propio-ser-ahí y su singularidad se exponen a la pluridimensionalidad construida comunitariamente. Podemos, más bien, referirnos de esta manera a sistemas sociales contruidos y creados por los sujetos al interior del flujo de las interrelaciones.

En concordancia con esto, encontramos útil repasar algunas ideas de Maturana que biologizan la visión antrópica del comportamiento. Estos conceptos de Maturana apuntan a pensar que los seres vivos, y entre ellos los seres humanos, somos sistemas donde todo ocurre en nosotros. Incluso nuestro comportamiento refleja los cambios que se producen en el sistema y en el medio. Lo que vemos como comportamiento en cualquier ser vivo bajo la forma de acciones en un contexto determinado, se corresponde con el diseño de su movimiento estructural como sistema. De esta forma, resulta que la conducta del ser vivo es adecuada si y sólo si sus cambios estructurales ocurren en congruencia con los cambios estructurales del medio, y esto solamente tiene lugar mientras su estructura permanece en congruencia con el medio durante su devenir de continuo cambio estructural. Más aun, todo ser vivo se encuentra en su presente como resultado de una historia, que es en una continua transformación del presente y desde él (Maturana, 2009: 6-8).

Para cerrar este aspecto de nuestro análisis, pensamos que un sistema de sistemas, un sistema así social comprende inseparablemente los entramados de la estructura y de la acción subjetiva individual. Es claro que

la explicación de una acción o conducta no se desprende únicamente del resultado de la interacción entre las partes de un conjunto social, sino que es resultado o producto de la interrelación como consecuencia intrínseca de la relación dialógica en donde cada uno es parte constituyente de la acción y transformación de sí y del otro.

Las relaciones son de uno hacia otro y de otro hacia uno, siempre en un medio con el que también ambos están interrelacionándose, y al que también le ocurren los cambios de las indagaciones y transformaciones propias de las partes. No es menor apuntar que esto es consistente con los sistemas vivos de los que hablamos, que como lo concibe la biología contemporánea, en cada parte, en cada núcleo de cada célula poseen la información del todo y el todo a su vez contiene en sí la información de las partes. Hay un entramarse en conjunto y en un sistema tal, las relaciones son también interrelaciones recursivas que admiten la construcción del nosotros como subjetividad comunitaria.

Volvemos así una vez más sobre los principios subjetivos de inclusión exclusión, porque a lo largo de este análisis nos hemos convencido de que es el propio proceso de conocimiento y autoconocimiento el que dona al sujeto la totalidad como multiplicidad. Es desde allí que se alcanza la conciencia de estar manteniéndose-*en-la-vida* como sujeto-con-otros-*en-el-mundo*.

5.3 La estructura de la singularidad

Morin en *La vie de la vie* presenta al sujeto como “el que es único” y, a la vez, “cualquiera”¹³² (1980: 201). La impronta de esta afirmación nos ha remitido inevitablemente al análisis de Giorgio Agamben sobre el concepto de *cualquiera*. De ello se constituye para nosotros esta conjunción teórica y analítica de la que, en particular, nos interesa resaltar la posibilidad de pensar no sólo una idea de la singularidad por sí misma, sino también una noción que represente la idea de que es la originalidad del ser-singular (*cualquiera*), precisamente, la que encuentra en su propia forma el predicado –el mundo–.

Veremos, en lo que sigue, que una singularidad así debe ser la expresión de un sujeto que se constituye en común, que está incluido en la vida y es, en consecuencia, inseparable del mundo. Además, notamos, y ponemos especial atención, que en el carácter singular del ser (*cualquiera*) existe una dimensión ontológica en la que aparecen re-significados, y con la misma intensidad, lo uno y lo otro. De ello lo que nos entusiasma en particular es que, aunque centrados en la importancia del ser singular, la singularidad única del sujeto otorga enfáticamente una dimensión propia a lo otro en cuanto tal. Percibimos incluso que si bien en el yo del individuo-sujeto, del que hemos venido hablando, lo uno y lo otro pueden apreciarse como una consustancialidad, cada uno entre sí, en la unidad, es igualmente diferenciable.

Comenzando por Agamben, que en *La comunidad que viene* refiere especialmente al *ser cualquiera*, encontramos que el ser –que viene– es, ciertamente, un *ser cualquiera* (1990: 3). Este mismo concepto encuentra un rastro en otro y Agamben presenta rápidamente en su argumentación la paradoja del término *quodlibet*. La misma es observable claramente en las posibles, y aparentemente contradictorias, traducciones. Habitualmente, como señala Agamben y quizá por su carácter de ser casi textual, se traduce el *quodlibet* como “no importa cuál, indiferentemente”, sin embargo, Agamben lo interpreta como “el ser tal, sea cual sea, importa” (1990: 3). De esta manera

¹³² Le sujet est celui qui seul" et en même temps "n'importe lequel".

Agamben no sólo destaca el cualquiera, es decir que imprime cierto grado valorativo al concepto, sino que a su vez, con la mirada puesta en la propia enumeración de los trascendentales (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*¹³³), Agamben subraya que el *quodlibet* se adjetiva como el “condicionante del significado de todos los demás términos” (1990: 3-4). Lo cual, va a servir de muestra de la virtud paradójal del término *quodlibet* en tanto que, al mismo tiempo, puede él mismo ser tan indiferente como determinante para su contexto.¹³⁴

Asimismo, por su sentido paradójal, advertimos que la idea de *yo* es simétricamente comparable a la del *quodlibet*. Salvando alguna posible diferencia, observamos que en ambos conceptos se puede notar la característica de ser simultáneamente tan singulares y determinantes como generales e imprecisos. Justamente, Morin que ubica al *yo* en el puesto biológico del sujeto, señala al *yo* como aquél que puede ser a la vez “único e innombrable, irremplazable y reemplazable, irreductible y reproducible, absoluto y dependiente de una existencia contingente y efímera” (1980: 201).

Consideramos igualmente destacable señalar que, a nuestro parecer, cuando Agamben traduce al *quodlibet* como “el ser tal, sea cual sea, importa” deja al margen la acepción de *quodlibet* como “indiferente, no importa cuál”. Y a razón de ello reflexionamos acerca de que es en la noción de *importa*, o mejor dicho en su sentido, que podemos encontrar la clave para interpretar la magnitud de la traducción de *quodlibet* hecha por Agamben, esto no sin antes acabar de poner en consideración, que entendemos coincidentes la idea agambeana de *quodlibet* con la de “*n’importe lequel*”, que, como mencionamos anteriormente, Morin utiliza para definir al sujeto.

Es necesario, primero distinguir el *importa* de lo *importante*, es decir el verbo del adjetivo. Que alguna cosa importe o no, es diferente a que esa cosa sea o no importante. Podemos decir que lo importante es importante por sí, y contrariamente, aquello que importa es, seguramente, condición de lo que esa

¹³³ “*qualsivoglia ente è uno, vero, buono o perfetto*”

¹³⁴ Parte de estos estudios se encuentran publicados en Campero B (2015) *The coming community: The singular time of the subject*, **Argus-a** (en prensa).

cosa que importa es para alguien. Entonces sí, refirámonos al sujeto, sintácticamente hablando de la definición del cualquiera: de la acepción “indiferente, no importa cual”: lo indiferente, por definición, refiere a aquello que carece de importancia y, en tal sentido, como generalización, significa *igualmente todos*; ahora bien, en cuanto a la significación de Agamben: el ser tal, sea cual sea, importa, observamos que este “ser tal” refiere a un ser determinado, al que llevado al terreno propio de la subjetividad podríamos nombrar como éste-yo. Es precisamente esta cuestión la que, según consideramos, señala especialmente la paradoja del cualquiera. Tenemos, por un lado, que todos-iguales no importa cuál y entonces la importancia no es una cualidad que le sea directamente aplicable; y, por el otro, éste-yo sea cual sea *importa*, que por sí mismo *es importante*. Diferenciamos ¿qué hace a una cosa importante? de ¿qué es lo que de una cosa importa?, para ver que la importancia de una cosa no es consecuencia de su comparación con otra o del azar en una totalización. Tratemos de descifrar entonces cómo es que, como propone Agamben, la cosa misma, cuando importa, importa por sí, es decir, importa por ser como es (1990: 3-4).

Supongamos, por ejemplo, que buscamos una carta en particular en un cajón de archivo que contiene cientos de papeles y documentos semejantes. Cualquier cosa allí parece igual, cualquiera puede ser la carta que buscamos. Sin embargo, deberemos abrir uno a uno todos y cada uno de los sobres y documentos hasta dar con ella. Lo que nos interesa ilustrar con este simple ejemplo es que suponiendo que hay infinitos similares, uno y no otro es el que necesitamos. De esta manera, podemos observar que dado el sentido habitual del uso que hacemos del *cualquiera* como totalidad, es decir, como los todos-por-igual miembros de una misma especie o colección, la importancia se traduce como la no importancia de cada uno de los X cualquiera; mientras que ese *cualquiera* que importa, es importante porque es ése, absolutamente singular, y no otro.

Podemos considerar, entonces, que el *cualquiera* sin que importe cuál y el *cualquiera*, sea cual sea importa, dejan de significar la misma cosa que antes suponían, porque el ser *cualquiera* es distinto por sí al *cualquiera* todos,

el ser *cualquiera* es antes que nada, como señala Agamben, una singularidad *cualquiera* y eso es lo que lo hace *importante* por sí (1990: 3-4). Importan cada uno de *los cualquiera*, la totalidad de los *cualquiera* en tanto singulares *cualquiera*. Y esto mismo es lo que no tenemos que perder de vista. Así, entendemos que la importancia del ser *cualquiera* depende del ser *singular cualquiera*.

El *cualquiera* es, en consecuencia, la figura de la singularidad pura (Agamben, 1990: 45). Este ser tal o cual no refiere a una propiedad común, ni está determinado respecto a un concepto, no toma la singularidad de su indiferencia respecto a la propiedad o concepto común, sino que obtiene su singularidad sólo en su ser como es (Agamben, 1990: 3). Podemos inferir que, en este sentido, el ser *cualquiera* de Agamben es, decididamente, la singularidad de los procesos de la vida. En efecto, el propio término utilizado por Agamben para construir este *cualquiera*, *quodlibet*, responde también a la acepción “el que vive” o “el viviente” (Restrepo, 2009).

Tenemos aquí el segundo punto importante de interconexión entre Morin y Agamben en torno a sus ideas de sujeto, porque el concepto de vida no sólo es igualmente central en la filosofía de ambos, sino que coinciden además en la necesidad de reconocer a la vida como natural al sujeto, y al sujeto como productor de la vida. Entendemos también que tanto Agamben como Morin comprenden a la vida como lo viviente, y por lo tanto a los procesos y desarrollos subjetivos como procesos de la vida. Más aún, concebimos que en uno y otro, el sujeto es el que produce y configura, parafraseando a Agamben, la forma-de-vida.

Que la experiencia subjetiva ocurre en la vida es ya claro para nosotros, sin embargo nos hace falta concebir algo más y eso es que hay en juego en lo viviente una especial relación entre el todo y la parte, esto es, entre la vida y la vida del sujeto. Trataremos de elaborar esto a partir de algunas ideas de ambos autores.

El todo, lo habíamos adelantado, se conforma a la vez en una doble identidad constituida, a saber: la propia y la de las partes que participan de su

identidad como todo. Empecemos, aquí, por remarcar la idea moriniana de vida, que supone su con-formación, simultánea, como totalidad en y desde la singularidad. Precisamente, dice Morin, la noción de vida “debe-ser concebida a la vez intensamente –en su foco, el individuo viviente– y extensamente –en su totalidad de biosfera–; en su organización primera y fundamental –la célula– y en todas las formas meta-celulares de organización (policelulares, sociedades, ecosistemas)” (1980: 406). La idea de vida nos remite directamente, de este modo, a la de sistema y esta noción de sistema, a su vez, nos lleva a pensar en la unidad compleja del todo que conlleva en sí la interrelación de sus partes organizadas en y por el todo. Y es así que esta unidad compleja-múltiple debe poder considerarse en esa versatilidad multidimensional, antagónica y complementaria que le es propia, esto es: todo y partes, unidad y diversidad. En palabras de Morin:

Todo sistema constituye una unidad compleja que conlleva diversidad y multiplicidad e incluso antagonismo. Los “sistemas vivientes” y el sistema de la vida en su conjunto (ecosistema, biósfera) dan un sentido pleno al término complejo: *plexus* (entrelazamiento) que procede de *plexere* (trenzar). Lo complejo –lo que está trenzado conjuntamente– constituye un tejido estrechamente unido, aunque los hijos que lo constituyen sean extremadamente diversos. La complejidad viviente es sin duda diversidad organizada (1980: 418)¹³⁵.

Tenemos entonces al sistema –singular cualquiera– unido al sistema de la vida, es decir, a la unidad organizada en la diversidad y a la vez la vida en su propia trama multidimensional. Es en un sentido muy similar a éste

¹³⁵ “Tout système constitue une unité complexe comportant diversité et multiplicité, voire antagonisme. Les ‘systèmes vivants’ et le système de la vie dans son ensemble (éco-système, biosphère) donnent au terme complexe un sens plein : *plexus* (entrelacement) vient de *plexere* (tresser). Le complexe –ce qui est tressé ensemble– constitue un tissu étroitement uni bien que les fils qui le constituent soient extrêmement divers. La complexité vivante, c’est bien de la diversité organisée”.

como Agamben explica la lógica de la pertenencia: Agamben sostiene que la singularidad pertenece a un todo, pero aclara que esta pertenencia no es la representación de una condición real, sino que la misma responde a que el ser tal es sólo relación con una totalidad vacía e indeterminada (1990: 45). Advertimos pues que de manera semejante Morin encuentra que el sujeto como unidad múltiple tiene la capacidad de excluirse y distinguirse del todo (1980: 311). No hay, en consecuencia, norma general o identidad colectiva, sino que el sujeto vivo puede, a su vez, ser él mismo reflejo de la totalidad a la que pertenece. Como bien señala Plonowska Ziarek (2010), en referencia al trabajo de Agamben, es la singularidad la que se sitúa en la esfera de la potencialidad que es múltiple y tiene modos de existencia indeterminada.

Vemos, de esta manera, confluir dos conceptos: por un lado, la idea de un sujeto (ex)puesto a lo otro como totalidad y, al mismo tiempo, la expresión del desplazamiento de la esencia de la singularidad desde lo que uno es a cómo uno puede ser (Plonowska Ziarek, 2010). Por esta razón, proponemos conjugar ambas concepciones y hablar de un sujeto *cualquiera* que es *en-relación* y al cual la vida, toda, le es intrínseca.

Pensamos que el estar *en-relación* representa a la idea de estar-en-común y recordamos, en sintonía con esto, que algunos apartados atrás nos referimos a la idea de confirmación como la acción de reconocimiento del sí mismo en el reconocimiento de lo otro de sí (ver 3.3). Ahora bien, la pregunta que nos hacemos en este punto es si verdaderamente en un circuito de reconocimiento así planteado el sujeto percibe, inmediatamente, en lo otro algo de sí, o si es la propia relación entre ellos lo que está ahí enlazándolos y –en la diferencia– creando lo común.

Ante nada, insistamos sobre la idea de que en la unidad subjetiva se encuentran entre-comunicados lo uno y lo otro; de esta manera el sujeto en su proceso constante e individual de subjetivación reconoce en sí mismo a lo otro como lo otro de sí. El sujeto necesita en el mismo acto distinguirse de lo otro y apropiárselo, y esto es lo que es lo otro de sí. Pero, a su vez, cabe decir que esta acción nunca deja oculta la diferenciación entre ellos; lo uno y lo otro

nunca se fagocitan. Si pensamos el sujeto como una totalidad tenemos que concebir esta totalidad como unidad múltiple, el sujeto como totalidad se funda *en* la relación que lo constituye. En relación con esto la concepción de Morin es clara en afirmar que tanto las partes como el todo son irreducibles entre sí, es necesario que ambas estén constantemente a la vez (con)sustancializadas y conserven su individualización (Morin, 1980: 418-419).

Finalmente y por otra parte, podemos analizar que si bien, como sostiene Morin, la existencia es la cualidad del sujeto (1980: 225), esta no es suficiente al sujeto en tanto viviente porque es sólo *en* relación que el sujeto se con-forma en la vida. La existencia por sí sola no garantiza el estar-siendo del sujeto viviente, en la trama de la vida debe poder verse el recorrido propio de las *singulares* formas de vivir y su interconexión con otras, la vida debe poder verse como una totalidad conformada, es decir creada *en* común con la potencia del estar-siendo viviente de cada individuo sujeto.

Mostramos hasta aquí que en virtud del sujeto como único y *cualquiera*, presentado así por Agamben y Morin aparecen re-valorizados, conjuntamente, lo en sí del sujeto y lo otro (de sí) en su cualidad de vivientes. Así, en consecuencia y como resultado de la ecuación es que observamos que *en* relación emerge el sujeto y con ello lo propio de la experiencia. El sujeto es, en su multiplicidad singular, lo viviente, y a su vez lo viviente, como totalidad, es lo que forma-la-vida.

El descubrimiento de todas las cosas depende de su inserción en esta luz (o esta resonancia) del tiempo de la esencia. Las cosas se descubren en sus cualidades, pero las cualidades se descubren en lo vivido, que es temporal.

Emmanuel Levinas

Capítulo VI: Aquí y ahora: sujeto, tiempo y experiencia

6.1 El tiempo de la vida: el tiempo del sujeto

Venimos discutiendo y analizando acerca de cuestiones ontológicamente significativas al concepto de sujeto, todas ellas, desde la intersubjetividad hasta el sí mismo del sujeto, están atravesadas e, incluso, dependen de la concepción del tiempo. En este capítulo veremos que no hay idea de tiempo posible por fuera de los procesos subjetivos y por ello, también, que todo lo que refiere al tiempo pertenece al sujeto. Es el sujeto mismo quien experimenta el tiempo. Él es capaz, no sólo de percibir el tiempo, sino que lo asume para hacerlo propio, el sujeto es creador del tiempo. Estas, son cuestiones estrechamente ligadas entre sí que en el concepto bio-lógico de sujeto Morin se hacen evidentes. De hecho, es en la genealogía de lo viviente donde se expresa, de algún modo, la idea de devenir e infinito, así como también la del permanente presente. Hemos visto que este individuo-sujeto se constituye como tal en el proceso de un circuito reflexivo pero, ¿se reconoce en el tiempo? Esta la pregunta que nos proponemos responder en este punto de nuestro desarrollo.

Empecemos por considerar la siguiente hipótesis: el individuo-sujeto viviente ocupa un espacio y un tiempo por él mismo determinados, y necesita para mantenerse en la vida no sólo ocupar el tiempo sino que, a la vez, precisa experimentarlo. Las nociones de temporalidad y permanencia aparecen aquí, evidentemente, como parte intrínseca de las discusiones en torno a la idea de sujeto e incluso se muestran inherentes al acto de vivir. La clave de ello se hace presente, según entendemos, en la inclusión, por un lado, y en la incidencia, por otro, de la idea evolucionista de linaje en y sobre la concepción de individuo-sujeto.

Todo acto viviente, según plantea Morin, genealógicamente, esto es, en su carácter genético, produce un presente que refiere, a la vez, a un pasado (al que pertenece) y a un futuro hacia el que se propulsa (1980: 145). Observamos que esta idea de devenir continuo que está dada propiamente en el acto mismo de re-producción –en y de la vida– supone una información, que encuentra en los intersticios genéticos su reservorio. Es importante tener

en cuenta que en los procesos reproductivos bien pueden encontrarse y observarse mutaciones genéticas. Es sabido que el acto viviente si bien “conlleva rememoración y génesis”, incluye también su modificación. Posiblemente, en este sentido, las ideas de pasado y futuro como inscriptas en el presente encuentren aquí una explicación; aunque sabemos que un acto viviente no depende sólo y exclusivamente de esa información, o más bien que esa información no está absolutamente determinada por la carga genética, sino que el medio en que ocurre cada origen de un individuo, cada génesis, influirá, sin duda, sobre la expresión de esta última, lo cual devendrá nueva información genética. Ahora bien, entonces, en este sentido, cada renacer de lo viviente emerge como novedad informacional sin dejar de expresar el pasado que en sí se reinscribe, y se propaga o proyecta simultáneamente hacia un devenir. Es interesante poder analizar y pensar esto mismo sin dejar de tener en cuenta como base el circuito auto-reflexivo propio del sujeto viviente moriniano (ver 3.2.1). Arribamos así a la idea de que en y con cada re-producción el individuo-sujeto viviente crea “la regeneración del tiempo en y por la génesis” de su ser (Morin, 1980: 145).

Veamos que precisamente cuando Morin presenta la idea de unidualidad geno-fenómica del individuo-sujeto, refiere en concreto a la cuestión del tiempo, pero no sólo esto sino que además se preocupa por diferenciar en la misma unidad la forma en que cada una de sus partes, *genos* y *fenon*¹³⁶, traduce el tiempo. Morin concede al *genos* el “tiempo lento del devenir indefinido”; y sostiene que el *fenon*, por su parte, representa el tiempo en su presente y su actualidad, es él mismo lo “inmediato de la existencia” que muestra la finitud simbolizada en un instante. Y es justamente de este tiempo presente, dice Morin, del que emerge la subjetividad y la individualidad (1980: 152).

Encontramos además especialmente interesante el sentido de huella, por así decirlo, que Morin otorga al *genos* en la vida. Consideramos muy acertada la forma en que Morin pone el *genos* en el plano de lo potencial y de

¹³⁶ indican la carga o información genética –*genos*: del griego lo que produce/genera– y su expresión fenoménica –*fenon*: del griego lo que aparece.

lo virtual (1980: 153). Pero lo que nos atrae de esta idea en particular es la posibilidad de imaginarnos que el *genos* representa en el presente inmediato de la existencia singular a cada sujeto, una especie de trans-temporalidad propia pasado-futuro. Justamente Morin, tratando de reforzar, a nuestro criterio, la idea indeterminación del *genos*, escribe citando a Castoriadis que el *genos* es “mucho más que real sin ser real” (Morin, 1980: 145).

Advertimos, por otra parte, que aparece aquí manifiestamente ligada al *genos* del sujeto la idea de infinito, conocemos igualmente las nociones que confirman que, en tanto unidualidad geno-fenómica, en el sujeto se imprimen las marcas de todos los tiempos. Pero analicemos esto, incluso recordando que nosotros propusimos la idea de un infinito subjetivo en el marco de la relación del sujeto con el mundo o realidad (ver 2.4). Cabría entonces señalar que, si bien estas concepciones pueden resultar disímiles o contradictorias, de ningún modo lo son, nuestra propuesta incluye la primera. Consideramos, como prueba de lo dicho, que la infinitud proclamada al *genos* depende, necesariamente, tanto de la potencia infinita de las interrelaciones del sujeto, como del proceso fenotípico del instante y la experiencia para consagrarse en un devenir indefinido.

La clave parece estar entonces en la experiencia viviente del individuo-sujeto, que es en definitiva la expresión de su estar-siendo. Tanto así que el individuo-sujeto como ser *en* relación se comunica y comparte su subjetividad única y diferenciada con (los) otros, la pone *en* común y deviene unidad-común infinita. Encontramos en este sentido, que lo propio y lo común aparecen como productos de lo que constantemente es en potencia. Desarrollaremos, pues, la idea de que la subjetividad pertenece al tiempo-ahora donde se conjuga el estar-siendo del sujeto con el porvenir común que es el que deviene de la propia experiencia del sujeto.

A lo largo este recorrido buscaremos pensar el tiempo como espacio de la experiencia, como experiencia que es y está en sí, a la vez, en lo propio y lo común. En este contexto, el tiempo no sólo se nos presenta como una condición subjetiva del sujeto, sino que también aparece simultáneamente

como una práctica subjetiva e intersubjetiva. Esto es así, en tanto que en el momento de la experiencia del tiempo ocurre sincrónicamente que el sujeto se apropia de ella y la comunica: la pone en común. Asimismo, intuimos –y trataremos de ahondar en ello en las páginas que siguen– que de la experiencia creadora del tiempo-ahora, propia del sujeto, emerge un tiempo de lo común, un tiempo que se expresa en la singularidad del sujeto y deviene infinito como tiempo de la comunidad. Vislumbramos que el tiempo de la comunidad es el tiempo del instante que expresa la unión de las formas singulares de estar-siendo de los individuos-sujetos.

6.2 Nuestro tiempo: estar-en-común

Nos encontramos, de momento, con la noción de sujeto en tanto ser *en* relación y conjuntamente con la idea de una experiencia propia creadora del tiempo. Tiempo y sujeto son concepciones, que en la configuración de lo viviente, difícilmente puedan ser analizadas de forma independiente, más aún desde nuestra perspectiva, en la que pensamos el tiempo como creación subjetiva y por fuera de la linealidad, como presente constante. En nuestro análisis concebimos, primero, al tiempo configurado en el propio estar-siendo del individuo-sujeto y, luego, a un tiempo del estar-siendo-*en-común* como tiempo de la comunidad.

Dentro de este orden de ideas, partimos claramente de la perspectiva del estar-siendo del sujeto viviente, que tiene, ya de por sí, intrínseca la componente tiempo. En efecto, el estar-siendo es una idea con la que intentamos imprimir, decididamente, la impronta del aquí y ahora a la subjetividad. Creemos conveniente aclarar antes de continuar este análisis, que la referencia a dos tiempos distinguibles no implica necesariamente que estemos hablando de dos tiempos ajenos, sino más bien interconectados en distintos niveles. Digamos que esta concepción es tal, en línea con la del sistema sujeto y el sistema de la vida. Esto mismo nos remite incluso también a las relaciones entre el todo y la parte con lo cual es posible distinguir entre el tiempo del sujeto y el tiempo de la comunidad. Sólo que, hasta ahora, no habíamos hecho mención ni sobre la imagen posible de la comunidad como una red de formas singulares de ser individuo-sujeto, ni tampoco sobre ella en relación al tiempo.

Atendiendo a las posibles líneas de análisis con las que pueden vincularse los objetivos de estudio que nos proponemos, consideramos, casi ineluctablemente, el aporte teórico que nos ofrecen las obras de Nancy y Agamben, como especialistas claves en esta área del pensamiento, sobre todo porque han analizado, aunque con enfoques distintos y no siempre a la vez, estos temas en los que pretendemos ahondar: el tiempo, la subjetividad y la comunidad.

Empecemos a dirimir estas cuestiones partiendo de establecer que, por lo que venimos recorriendo en nuestro desarrollo analítico, todo ser viviente lleva en sí su propio tiempo: un tiempo que es creado por él en su experiencia de estar-siendo viviente. Esto constituye también, de parte del individuo-sujeto, el establecimiento de su tiempo organizacional, de su sentido de la repetición y de su tiempo rítmico y homeostático.

Morin, aporta una definición de “tiempo complejo” en la que es manifiesto el carácter de uno-múltiple, continuo-discontinuo del tiempo. En efecto, Morin destaca que “el tiempo es, en el mismo movimiento, el tiempo de las derivas y dispersiones, el tiempo de las morfogénesis y de los desarrollos” (1977: 107). Encontramos que esta definición es muy útil, ya que como tal es una idea de tiempo que enriquece la tesis acerca de que el tiempo es creado en la propia experiencia subjetiva. Advertimos que en ese carácter fundamentalmente sincrético del tiempo, que incluye a la vez las aleas o las singularidades, están representados los flujos propios del estar-siendo viviente de cada sujeto.

Pero es necesario también tener en cuenta que toda experiencia subjetiva supone también, e inclusive, una experiencia transindividual y transubjetiva. El sujeto viviente, insistimos, en tanto el ser que está-siendo *en* relación, lleva en sí mismo los datos de la experiencia de otros, que se expresan en el tiempo-de lo común que también lo representa. Y esto no es otra cosa que el tiempo de la comunidad, que simultáneamente es el tiempo del instante presente puramente individual. Y aquí, la idea de poner en común, esto es, de comunicación, adquiere un valor fundamental, porque en el circuito de identificación subjetivo el sujeto incluye necesariamente al otro. Sabemos que son las estructuras propias del ser-sujeto las que permiten este espacio común, esta comunicación entre sujetos. El sujeto por su organización abierta comprende, lo que Morin llama, el circuito de intercomunicación, este es un circuito “inter-subjetivo (que une a los sujetos entre sí)” y es al mismo tiempo “trans-subjetivo (atravesándolos y

“trascendentalizándolos”¹³⁷ en el acto mismo que la hace inmanente a estos individuos-sujetos)” (1980: 241). Y es entonces este circuito comunicacional, a fin de cuentas, lo que nos da lugar a entenderlo como el núcleo en la constitución de la comunidad.

Morin dice que “el individuo puede encontrarse incluido en un bucle inter-trans-subjetivo” (1980: 241). Nosotros estamos en condiciones de agregar que el individuo-sujeto se encuentra, en efecto, incluido en este bucle o circuito, que se organiza solidariamente para constituir una comunidad, que como ya hemos dicho, es la expresión colectiva y comunitaria de las formas de estar-siendo de cada sujeto.

En relación con las implicaciones de lo dicho en lo que se conoce como filosofía de la comunicad, encontramos que Nancy piensa la comunidad como el espacio de los *yo* que siempre son en otros (1990: 42)¹³⁸, pero en el que de ninguna manera las singularidades quedan absorbidas por alguna totalidad superior. Es muy sugestivo notar que es la identidad propia del estar-siendo sujeto lo que se expone y se presenta en la comunicación como comunidad. Advertimos pues que la comunidad, en este sentido, puede ser pensada como un *nosotros*, como un *nosotros* que representa, en consecuencia, la idea de estar-siendo *en común*.

Nancy, a su vez, con respecto a la idea de tiempo es muy directo en anteponer la comunidad por sobre el tiempo, para con ello distinguir la comunidad del tiempo teleológico, lineal y sucesivo. La comunidad, en palabras de Nancy, no es ni una sustancia, ni un sujeto, tampoco es un ser común como meta y realización de un proceso tal o de un progreso; la comunidad “es un ser-*en-común*, que tan sólo *emerge –arrive–*, o es lo *emergido –l’arrivée–*; es más un evento que un ser” (1990: 238). Por ello es que Nancy presenta a la comunidad como lo propiamente histórico (1990:

¹³⁷ *transcendant*

¹³⁸ “La communauté est révélée dans la mort d’autrui : elle est ainsi toujours révélée à autrui. La communauté est ce qui a lieu toujours par autrui et pour autrui. Ce n’est pas l’espace des ‘moi’ –sujets et substances, au fond immortels– mais celui des je, qui sont toujours des autrui (ou bien, ne sont rien)”.

238), y con esto, sin duda, la posibilidad de pensar en el tiempo propio del sujeto y a la comunidad misma por fuera de todo designio. Es interesante entonces destacar el momento en el que el Nancy pone de manifiesto una historia comprendida como una red de acciones complejas, de acciones recíprocas perteneciente a un conjunto inestable de causalidades.

Visto de esta forma, Nancy plantea tanto la agonía del sentido histórico como, y asimismo, la liberación del sujeto. Desde la perspectiva de Nancy podemos ver que, en efecto, la historia dona el lugar de la verdad revelada al sí mismo del sujeto, a su propio estar-siendo viviente que representa y constituye a la vez el tiempo de su propia experiencia. Que, como tal, es un tiempo pleno en el ahora, que es en cada instante a la vez entero y completo.

Acordemos, por su parte, por historia el modo propio de la subjetividad¹³⁹. En efecto, como escribe Nancy en clave derridiana, la historia es reabsorbida y como tal es “la historia presentada: la presencia de la subjetividad a sí misma, la presencia de y como la esencia del tiempo, que es el *presente* mismo (los presentes pasado, futuro y presente), el tiempo como sujeto” (1990: 248).

No podemos dejar de comparar esta crítica del tiempo lineal con la que hace Castoriadis –por otra parte, mucho más cercano al trabajo de Morin–, en su caso refutando el paradigma de la matematización que hace la física con el tiempo cuando lo asimila al espacio. El cuestionamiento radical de Castoriadis –por supuesto en el marco de sus ideas del para sí mismo, ser viviente y mundo– apunta a que ese tiempo así anula la posibilidad de creación (Castoriadis, 2004:15; Adams, 2008: 389-391), lo cual hallamos de alguna manera equiparable a la postura de Nancy, aún cuando esta última no refiera

¹³⁹ “L’histoire est la constitution ontologique du sujet lui-même. La manière propre de la subjectivité –son essence et sa structure– est la manière de devenir soi-même en ayant *dans le ‘devenir’ la loi du soi lui-même*, et dans le soi la loi et l’élan du, devenir. Le sujet est ce qui devient ce qu’il est (sa propre essence) en se représentant soi-même à soi-même (comme vous le savez, le sens original et propre de ‘représentation’ n’est pas une ‘seconde présentation’, mais une ‘présentation au soi’), en devenant visible à soi-même dans sa vraie forme, dans son véritable *eidos* ou idée.” (Nancy, 1990: 246)

taxativamente a la necesidad de una capacidad creativa del tiempo, pero sí a una definitivamente transformativa.

Cabe considerar por otra parte, y como lo propone Nancy, una idea de tiempo que comprenda la de “nuestro tiempo” (1990: 240-250), en el doble sentido que esto implica, es decir, tanto su criterio de apropiación del tiempo como de comunicación del tiempo propio. Una noción de tiempo así nos permite verla igualmente tanto en su singularidad propia como en su metamorfosis. Podemos advertir que este tiempo no es ya sólo el tiempo del instante y su acumulación futura en un tiempo evolutivo, sino que se trata de un tiempo-ahora que se construye y experimenta. Como en Benjamin, esta concepción de tiempo, como construcción dialéctica, quiebra el continuum de la historia, borra la idea de pasado como tiempo épico y presenta el tiempo como novedad, como una experiencia presente tal como es aquí y ahora (1989: 92).

En esta misma línea, Morin nos habla de un “circuito retro->meta” como circuito permanente en el presente. El presente, dice Morin, hace que el retro se transforme en meta en los intercambios que él mismo realiza entre pasado y futuro, de manera tal que pasado y futuro lejos de aparecer ordenados linealmente “circulan el uno en el otro”, en y por lo actualidad propia del presente. Morin resalta con esto la idea de que el *hic et nunc*¹⁴⁰ se vuelve un “*todavía*”¹⁴¹, es decir, muestra aquí que en ese circuito metamórfico el *aquí y ahora* presente es al mismo tiempo un “*de nuevo*”, una repetición, y una novedad (1980: 395).

De allí pues y en función del análisis hecho hasta aquí, es que si retomamos la pregunta que nos formulamos inicialmente: ¿el sujeto se reconoce en el tiempo?, notamos que el sujeto, en efecto, no se reconoce en el tiempo, sino que él mismo puede sólo ser en su propio tiempo y, consecuentemente, ahora sí también, en el tiempo de la comunidad. Pues la comunidad es la con-formación singular-plural a la vez en la que el sujeto se

¹⁴⁰ aquí y ahora. En latín en el original.

¹⁴¹ Encoré.

espeja (i.e. puede verse ahí, por fuera de ella y en sí mismo) y a través de la cual se constituye él mismo y su experiencia.

Finalmente, observamos que el tiempo como creación y experiencia propia del individuo-sujeto en su estar-siendo *en-común* se vuelve aquí y ahora –unidad y pertenencia–, tiempo de la comunidad. Consideramos además, que así hemos arribado a la idea de que en el tiempo, como tiempo de la experiencia del sujeto, se concreta la posibilidad (subjetiva) de conjugar la vida con la propia acción. Y en este sentido se comprende que una vivencia tal pone el tiempo en el acontecimiento de lo propio y visibilizando, a la vez, lo propio en el tiempo. Esto es, el re-conocimiento en el tiempo de sí que permite al sujeto ocupar-lo.

6.2.1 La singularidad del tiempo en común

Tal como lo entendemos y en concordancia con el estudio de otros autores, observamos que Agamben en *La comunidad que viene* a través de la anulación de las identidades sustantivas, hace posible una comunidad de pura singularidad (Whyte, 2010). Es decir, una comunidad compuesta por singularidades libres de identificación y abiertas a las ilimitadas posibilidades de ser en común. Esto es clave y esencial a la hora de pensar el tiempo del sujeto porque, al no existir una pertenencia condicionante, una totalidad supresora de lo uno, la propia experiencia del sujeto tiene lugar. Dada esta inversión y borrados los contornos del origen y de la finalidad, el sujeto recupera la habilidad de reconocerse, la de saberse-en. Y lo descubre, como hemos visto, haciendo uso del tiempo.

El sujeto vivo emplea el tiempo para sí, sabe de él y se lo apropia. En este sentido el sujeto es, para nosotros, pura espontaneidad. Y ahora, con esta idea de tiempo y en consecuencia de sujeto pensamos incluso en Merleau-Ponty cuando en la *Phenomenologie de la perception* afirma que el tiempo es el fundamento y la medida de la espontaneidad —o sea, del sujeto—. No somos, dice Merleau-Ponty incluido discursivamente en su idea, “de una manera incomprensible, una actividad unida a una pasividad, un automatismo más una voluntad, una percepción más un juicio, sino del todo activos y del todo pasivos, porque somos el surgir del tiempo” (1976: 489).

Ahora bien, teniendo en cuenta esto último y sumando la idea de que la experiencia es el resultado de lo uno en relación con lo otro, podemos decir que el tiempo del sujeto y su uso de él es también la representación espontánea del tiempo de lo común.

A esta altura de nuestro análisis, nos interesa especialmente señalar que tiempo y comunidad son construibles y transformables; esto es, la comunidad y el tiempo de la comunidad surgen de este sujeto que está siendo cada vez. Es por ello significativo considerar que la noción de uso se asocia a

la idea de apropiación, en el sentido de la posibilidad del sujeto de retener para sí lo que le es propio en el tránsito a lo común.

Sin embargo, aunque claro está, cuando hacemos mención al tránsito no nos referimos a un antes y un después de, sino que consideramos que siempre se trata de un momento presente en el que se construye y se experimenta. Por lo tanto, el tiempo no pertenece ni al sujeto ni a la comunidad específicamente, sino que es producto y consecuencia exclusiva de la comunión entre ambos. Esta transformación del sentido de la temporalidad trasluce la comunidad como reflejo de lo meramente posible. Entendemos que la comunidad, libre ya de su marca anticipatoria y entregada a la experiencia común, es la huella sin nombre de la singularidad. No podemos obviar que esta idea de tiempo común en la que sujeto y tiempo están consustanciados, nos remite a algunos conceptos propuestos por Nancy en otra obra clave acerca de la comunidad. La propia comunidad, afirma Nancy, no es sino un ser-en-común emergente (1990: 238).

En suma, observamos que el sujeto en el empleo vivencial del tiempo permite que común y comunidad sobrevengan juntos de la práctica subjetiva del estar-siendo. Esto es, la integridad de lo propio distinguible e indiferenciable en el tiempo común en que se compone. En otras palabras, el sujeto vivo que *en* relación-con, sale de sí –pero sabiéndose– se multiplica indefinidamente (sin definición) y emerge comunidad.

voy comparando, y pienso en lo eterno
y en las muertas estaciones y en la viva presente,
y sus sonidos. Así a través de esta
inmensidad se anega el pensamiento mío;
y naufragar en este mar me es dulce.

Giacomo Leopardi

Capítulo VII: El tiempo de pensar-se

7.1 El sujeto cartesiano y la madurez

Antes de comenzar sus meditaciones y enfrentar la verdad o la duda, como se prefiera, Descartes trae a colación la necesidad de alcanzar una determinada edad a fin de asegurar el éxito de su tarea: “Esperé hasta haber alcanzado una edad lo suficientemente madura” (1904: 13). Nos preguntamos a qué se está refiriendo Descartes cuando demanda la madurez para iniciar su trabajo. En principio, podemos decir que esta madurez se corresponde con la virtud, la sinceridad y la responsabilidad que se asocian a la idea de la repetición y reiteración de acciones ligadas a la experiencia. Lo que inequívocamente notamos es que Descartes interpreta a la madurez como una cualidad de la cosa pensante.

En efecto, en la primera Meditación Descartes establece este vínculo entre la madurez y la edad cuando escribe que ha “postergado tanto” su tarea para no desperdiciar “en deliberación el tiempo que es reservado a la acción” (2009: 13). Llamativamente, encontramos una noción similar de maduración de la subjetividad en la República de Platón cuando se destaca la importancia de volverse mayor para la práctica de la dialéctica; así los jóvenes adquieren “su experiencia de vida” volviéndose firme en toda acción y “en cada rama del conocimiento”. Entonces, luego de alcanzar los “50 años de edad”, tienen todo para “elear el ojo del alma a la luz universal que ilumina todas las cosas” (1901/380-370 B.C., 237-238). Dado que la dialéctica platónica era considerada la ciencia de las ciencias, es probable que Descartes coincidiera en este requerimiento para acceder a la verdad.

La madurez cartesiana, en tanto cualidad de la cosa pensante, parece corresponderse con una clase de capacidad del alma idónea de sacrificar todos sus objetivos, todo su conocimiento y experiencia para ser capaz de generar nuevas y mejores capacidades. En este sentido, la madurez permitiría al alma encontrar algo diferente a todo lo conocido hasta el momento, y, más aún, enfrentar nuevas necesidades. Por lo tanto, ¿en qué consiste la madurez de la subjetividad cartesiana? Uno puede inferir que sólo a partir de alcanzar la madurez, el sujeto cartesiano, o sea las *res cogitans*, es

capaz de iniciar la búsqueda en sí mismo de la indudable verdad y construir precisamente en esa actividad monológica del yo las ideas claras y distintas.

Sabemos que Descartes adjudica el pensamiento al *ego*, al alma o mente y deja la mecánica al cuerpo. No obstante, se puede distinguir indudablemente en Descartes, no sólo a un filósofo de la mente, sino también a un hombre de las ciencias de la vida y, más aún, a un médico. Como ya hemos visto en apartados anteriores, atravesado por la división mente-cuerpo, Descartes entiende que el alma racional es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo en tanto no está sujeta a morir con él, razón por la que juzga que ha de ser inmortal. Sin embargo, al mismo tiempo se muestra muy preocupado por la (in)mortalidad del cuerpo, y trabaja en torno a las causas de su envejecimiento anhelando la extensión del tiempo de supervivencia del organismo¹⁴². Con este fin propicia, por ejemplo, prácticas dietarias sustituyendo las grasas animales por las frutas y verduras, lo que significa una aproximación visionaria a los que tres siglos después fueron los primeros estudios publicados demostrando que la restricción calórica retrasa el envejecimiento en ratones, un antecedente fundamental para las teorías biológicas actuales del envejecimiento.

Es notorio, al cotejar sus textos, que Descartes, cuya obra dando cuenta de hallazgos biomédicos, aunque inconclusa ó velada, no es menos importante que su obra filosófica, (des)cubre que la *res cogitans* piensa y, a la vez, vive, sin poder salir del dualismo.

Además de su idea de madurez de la mente, es claro que Descartes sostenía una idea propia acerca del efecto de la edad sobre el cuerpo. Su perspectiva, aun siendo más médica que biológica, es adelantada para su época. Más allá del dualismo mente-cuerpo, Descartes le otorga a la fisiología y al bienestar (del cuerpo) una importancia enorme como lo demuestra su trabajo más temprano (aunque publicado con retraso) y, quizá incompleto, sobre la anatomía y el funcionamiento humano como su *Traité de l'homme*,

¹⁴² Pueden verse trabajos tales como Rozemond (1999), Kirkeben (2001) y Ballesteros Panizo (2012), en los que se analiza desde diferentes perspectivas la problemática de la separación de alma y cuerpo en Descartes.

primeramente conocido en su versión en latín (*De homine*) en 1662. Además, en distintas cartas a amigos como Mersenne y Huygens, puntualiza especialmente al envejecimiento humano y su preocupación por la extensión de la longevidad. Probablemente muchas de estas ideas –y prácticas– fuesen compartidas con los Rosacruces, con quienes Descartes estuvo aparentemente ligado (Baillet, 1693). Resumimos estas ideas en dos puntos principales: primero, en el *Discours de la Méthode* sostiene que “el conocimiento de las causas” de “una infinidad de enfermedades” y aun de “la debilidad de la edad”, sería completamente comprendido a través de su estudio científico (Descartes, 1902: 62-63) para el cual estaba abocado, y esto conduciría más tarde o más temprano a extender la longevidad humana. Como le escribe a Mersenne: “au moins jusqu’à ce que je sache s’il y a moyen de trouver une Medicine qui soit fondée en démonstrations infaillibles, qui est ce que je cherche maintenant”¹⁴³ (Descartes, 1898: 106). Segundo, Descartes propone, en asociación a su nueva filosofía, una práctica médica nueva y efectiva para prolongar la extensión de la vida que incluye conceptos no solo relacionados a la sangre y la circulación de acuerdo a su noción de la máquina humana (Schäfer, 2005), sino a la dieta: él sostiene que comer “raíces y frutas” en lugar de grasas animales “prolonga la vida del hombre” (Baillet, 1693: 259-260).

Estos dos puntos, recién vistos, sugieren fuertemente que Descartes piensa al envejecimiento como un mecanismo que puede ser controlado y, más aún, como un proceso ligado al metabolismo. En efecto, luego de tres siglos, fue reportado por primera vez que la restricción calórica extiende el tiempo de vida en roedores (McCay et al., 1935), lo que significó una de las evidencias fundamentales para la teoría biológica actual del envejecimiento. Esta hipótesis del cartesianismo y su avanzada visión del la longevidad y otra serie de aspectos médicos, ha sido analizada por varios investigadores en

¹⁴³ Cita en francés por conservar el sentido fiel de la epístola: de Descartes a Mersenne, desde Amsterdam en enero de 1630 [lo que busco ahora, por lo menos hasta que lo sepa, es una forma -medio- de encontrar una medicina que se fundamente en pruebas infalibles].

historia de la filosofía y gerontología (Sebba, 1972; Shapin, 2000; Shapin and Martyn, 2000; Schäfer, 2005).

Aun cuando la concepción de conocimiento (*cogito*) para Descartes provenga del *ego* más que de la vida, su filosofía trasunta esta división incompleta. En efecto, podemos advertir en ella una convergencia tensa pero singular en sus ideas de envejecer de la cosa pensante y del cuerpo.

7.1.2 El ejemplo del *computo* en un organismo unicelular que envejece

¿De qué hablamos cuando hablamos de envejecimiento? Lejos de ser una característica única de los efectos del tiempo en los seres humanos, el envejecimiento es un proceso observado y conservado evolutivamente aún en organismos microbianos. Muchas características comunes y mediadores del envejecimiento bien caracterizadas, se describen desde las levaduras hasta el hombre (Fontana et al., 2010) La evidencia científica sostiene que hay un proceso de proto senescencia observado ya en las bacterias, que indica que el programa de envejecimiento ha evolucionado desde los procariotas a los eucariotas (Ksiazek, 2010; Gonidakis et al., 2010) ¹⁴⁴.

Las levaduras, los organismos eucariotas más sencillos, viven de diferentes maneras dependiendo de su disponibilidad de glucosa. En efecto, tras el agotamiento de glucosa en el medio, las células de la levadura del pan *Saccharomyces cerevisiae*, la levadura gemante más estudiada, que normalmente fermenta la glucosa con muy alta tasa metabólica, puede sobrevivir en un estado no replicativo durante un período de tiempo conocido como longevidad cronológica. Esta supervivencia en lo que se denomina fase estacionaria, depende de diferentes cambios en la expresión genética que conducen a variaciones específicas en el metabolismo celular: incremento de la respiración, desplazamiento a rutas metabólicas de sustratos alternativos, respuesta al estrés oxidativo, etc. Esta adaptación es conseguida mediante vías de señalización disparadas a partir de la escasez o ausencia de glucosa (Bitterman et al., 2003). Estudiando la biología de la longevidad cronológica en la levadura y comparándola con otros modelos en mosca, gusano y ratón, ha sido entendido que el proceso de envejecimiento es regulable y conservado en la evolución desde los eucariotas inferiores a los superiores (Piper, 2006; Guarente, 2008; Kenyon, 2011; Fontana et al., 2010). Existen vías de señalización –como se denominan en la fisiología celular a las redes,

¹⁴⁴ Parte de este estudio fue publicado en Campero B, Favre C (2012) Res computans: The living subject from yeast to human. *Axiomathes* 22,4:457-468.

que mayormente involucran interacciones entre proteínas, y que traducen una señal proveniente del exterior o del interior de la célula, mayormente involucrando— bien definidas que participan en este proceso en las células de levadura. Estas vías modulan respuestas celulares a la presencia o ausencia de nutrientes, afectando blancos moleculares específicos que son, junto con las propias vías de señalización mencionadas, hallados también como reguladores de la extensión de vida en organismos más complejos (e.g. factores de transcripción de genes, proteínas de shock térmico, defensas a estrés oxidativo, reguladores de la cromatina, etc.). Constituyendo, así, un mecanismo ancestral que regula la supervivencia celular de acuerdo a la disponibilidad energética. Entrar en este proceso de envejecimiento significa transitar un programa interno de regulación celular en el cual el tiempo de supervivencia final dependerá, básicamente, de la tolerancia al estrés que la célula de levadura sea capaz de adquirir. Tal programa de envejecimiento regula la extensión de la vida de la célula a través de la modulación de genes y proteínas específicos, del metabolismo energético a la maquinaria de muerte celular. Luego de un cierto período de tiempo la mayoría de las células de levadura no consigue controlar el desbalance oxidativo y finalmente muere (Herker et al., 2004; Bonawitz et al., 2006; Favre et al., 2008). Sin embargo, durante este envejecimiento cronológico de las levaduras, una baja proporción de células puede sobrevivir y, eventualmente, restaurar su capacidad replicativa. Más aún, algunos investigadores sostienen que esto es posible gracias al envejecimiento altruista de la mayoría en beneficio de la minoría que, al morir, aporta su propio contenido celular a las sobrevivientes (Herker et al., 2004) y, lo que es más importante, proveyendo un punto en el que la presión selectiva y el éxito de las mutaciones ventajosas puedan ponerse a prueba¹⁴⁵.

Aunque simplificados, hemos descripto todos estos mecanismos a fin de proponer la siguiente comparación analítica: allí donde teníamos a la *res*

¹⁴⁵ Para una revisión de las teorías del mecanismo de envejecimiento en levadura que dan cuenta del rol de la muerte “sacrificial” de las células que acumulan más superóxido, ver (Longo et al., 2005) y (Ruckenstuhl et al., 2010).

cogitans, el sujeto cartesiano, un sujeto humano madurando y experimentando su subjetividad como analizamos un momento atrás, tenemos ahora a la *res computans*, un sujeto viviente maduro –en su subjetividad– como una célula de levadura volviéndose vieja y también experimentando el computar en este momento. Uno puede argumentar que la in-formación construida en el *mundo* de la levadura a partir de la disponibilidad de nutrientes (en palabras de Castoriadis, un *X* puesto en relación) implica una serie de eventos e intermediarios como las vías de señalización celular y los genes y proteínas regulados por ellas, etc. que llevan a diferentes respuestas, i.e. las *intenciones* de Castoriadis (1989).

En otras palabras, la actividad subjetiva completa de la célula de levadura, su computar, se extiende en este ejemplo desde el sensado de un nutriente hasta las acciones/reacciones que son elegidas para realizar a partir de esa información. Ahora bien, ¿qué podemos decir acerca de la naturaleza específica de ese computar durante el envejecimiento de la levadura, si es que algo lo distingue de otro computar en esta célula? No nos equivocariamos en considerar que no hay ninguna característica singular o exclusiva en estas actividades incluidas en el computar de la levadura envejeciendo (la mayoría de las vías de señalización y de los blancos afectados que mencionamos son comunes a otras respuestas a estrés), sin embargo sí hay que exceptuar un evidente giro en su autonomía-dependencia individual, que parece evidenciar, en estas circunstancias, un estado restrictivo (que conduce a detener la reproducción, disminuir el metabolismo, etc.) en virtud de su conservación y como estrategia de supervivencia. Estrategia que resulta ser, al mismo tiempo, tanto propia como social.

A continuación, entonces, agregamos que tal particularidad del computar durante el envejecimiento, que es distinta del computar antes de entrar en este período de vida, pertenece, podemos decir, al orden de las afecciones de esta actividad subjetiva (esto es, el nivel de asignar un valor a algo in-formado), lo que Castoriadis también llama los *afectos* del para sí (1989). Lo que advertimos distintivamente en este momento del ser viviente está, en efecto, involucrado en la valorización de la información –luego de ser

representada y puesta en relación–, lo cual guía finalmente las acciones, las respuestas observadas en el sujeto levadura en este momento de su vida. Esta perspectiva ontológica que proponemos se ajusta a una visión biológica que plantea que todas las vías de transducción de señales involucradas en esta condición particular, muchas de las cuales también están presentes en diferentes situaciones, son integradas de tal manera que configuran la respuesta de supervivencia apropiada de la célula de levadura, conduciendo a enlentecer su vida y volverse vieja (Figura 3).

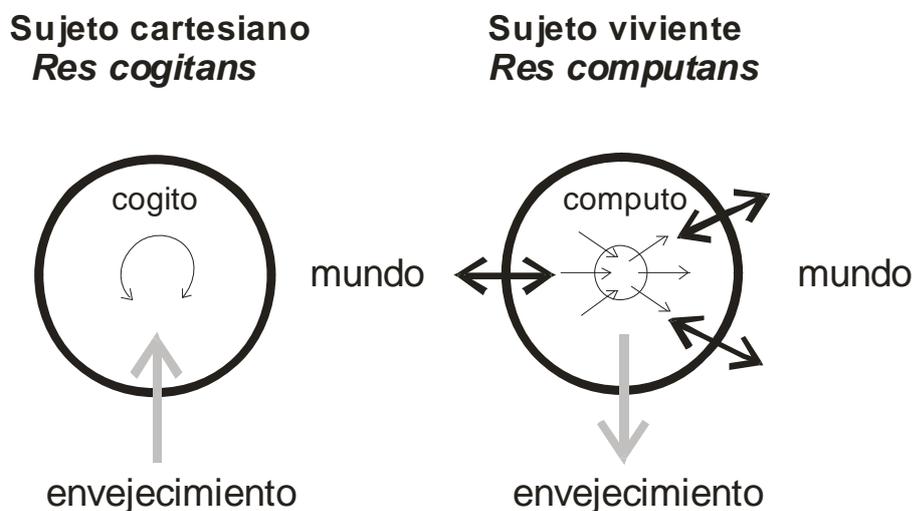


Figura 3. Subjetividad en el sujeto cartesiano y en la *res computans*. Los círculos modelizan los sujetos analizados rodeados por el mundo. Las condiciones que permiten el cogito llegan durante la madurez del sujeto cartesiano (flecha gris desde envejecimiento). La actividad subjetiva está representada por líneas negras finas: En la *res cogitans* esto consiste en una actividad sola y separada del mundo; en la *res computans* la subjetividad está constituida por diferentes eventos de señalización y respuesta que están integrados (línea quebrada), decidiéndose así la manera de supervivencia. La actividad subjetiva completa de computar está dialógicamente relacionada con el mundo (líneas negras gruesas). La madurez en la *res computans* es el resultado de su propia subjetividad, ilustrada aquí en las vías de transducción de señales apropiadamente integradas (ver texto) disparadas en respuesta al medio (línea gris dirigida hacia envejecimiento)

7.2 La madurez del sujeto viviente. Supervivencia y trascendencia

La madurez puede ser concebida como una meseta en el ciclo biológico, ¿pero qué es una meseta? La madurez es obviamente un estado de lo viviente, y más aún de los seres vivientes a los cuales acompaña la idea de un ciclo equivalente a nacimiento, desarrollo, reproducción y muerte. Y entonces la pregunta podría reformularse a ¿en qué momento del ciclo podemos reconocer la madurez del individuo-sujeto viviente? Es notorio, para nosotros, observar en el concepto de madurez la herencia del problema de la idea de tiempo homogéneo y lineal, problema que además está también atravesado por la percepción de la muerte como fin del ciclo, como de la idea que el tiempo se opone a la vida.

Hemos encontrado que Morin identifica la madurez, aunque sin referirse expresamente al individuo-sujeto, con un estado al que llama clímax; éste es considerado un estadio estacionario en el que el sujeto viviente, según interpretamos, no deja de producir y re-organizarse. Morin sostiene que el clímax no implica necesariamente una estabilidad, sino que considera que se trata más bien de una tendencia hacia el equilibrio, el clímax sería, de algún modo, la aptitud a través de la cual el individuo-sujeto puede reorganizarse a sí mismo, de un nuevo modo, luego de un acontecimiento de desorganización (1980: 52).

Esto nos lleva a identificar esta aptitud, finalmente, con la conducta que permite al sujeto viviente sobrevivir, e incluso desarrollarse para sobrevivir. En consecuencia, entonces, analizamos si una meseta, de acuerdo a la primera acepción de madurez que mencionamos aquí, es un estado o se trata de una condición alcanzable por el individuo-sujeto, es decir nos preguntamos si la meseta en sí misma constituye una finalidad para el individuo-sujeto, o si, como el clímax, es identificable con una fase o etapa natural del propio individuo-sujeto en cualquier momento de su desarrollo. Nuestra presunción es que la madurez del sujeto no se corresponde ni con un estadio biológico, ni con una finalidad para el individuo-sujeto viviente, sino que entendemos que la madurez se trata de una forma de ser del sujeto, de un estado natural e

intrínseco a la subjetividad. Pensamos que el estado de madurez constituye la forma activa de la subjetividad, esto es, intención y capacidad del sujeto para mantenerse en la vida. La madurez para el sujeto, entonces, es un estado de continuidad en el sujeto, pero no en el tiempo sino en él, con todo lo que ello conlleva. Es decir, la madurez es propia al sujeto y eso mismo la diferencia y la exime de cualquier condición ligada al ciclo de la vida. Lo que queremos decir es que el sujeto tiene siempre la madurez necesaria a sí, y esta madurez está íntimamente ligada, desde esta perspectiva, con la producción y generación activa de vida en general y con su mantención, esto es, se corresponde con la supervivencia del individuo-sujeto.

Insistimos, en consecuencia, que la madurez del sujeto no puede tratarse simplemente de una cualidad o *virtud* dada en el tiempo, la madurez parece más bien formar parte y ser inherente al propio (aquí y ahora) estar-siendo del sujeto viviente, y por ello no puede establecerse por separado de las condiciones, cambios y alteraciones que hacen al vivir subjetivo individual.

Como resultado de esto, la madurez puede ligarse al envejecimiento, pero del mismo modo que puede hacerlo a cualquier etapa reproductiva o del desarrollo. La madurez del sujeto, como la entendemos, no depende claramente de una etapa determinada en la vida del sujeto, la madurez interviene y atraviesa directa y completamente el vivir del sujeto. Hemos diferenciado entonces, de este modo, la madurez del envejecimiento. Ahora bien, no por ello consideramos que el envejecimiento sea mera y exclusiva condición sucedida por el paso del tiempo en la vida del individuo-sujeto. Concebimos que el envejecimiento, por el contrario, es identificable con una respuesta biológica, es decir que el envejecimiento es en sí, y como vimos en la sección anterior, un proceso más en la vida del individuo-sujeto que es vida-en-relación.

Asimismo, no podemos negar la asociación entre envejecimiento y muerte, de hecho, en la biología se considera habitualmente al envejecimiento como un programa de muerte, aun cuando esto no lo define como irreversible. Y entonces, a pesar de que contamos ya con herramientas suficientes como

para independizarnos de la concepción de vida como ciclo lineal y teleológico, nos encontramos permanentemente interrogándonos sobre la relación entre el tiempo y los distintos momentos o conductas observables en el acto de vivir del individuo-sujeto. De modo que, atendiendo justamente estas consideraciones y en base a nuestros análisis anteriores, concebimos que es el mismo estado de madurez, propio al individuo-sujeto, precisamente el que le permite hacer uso del tiempo, un uso del tiempo a través del cual se regula, organiza y reorganiza, pero que, a su vez, le permite, según advertimos, evaluar e intervenir también en las dimensiones etiológicas de la muerte-vida¹⁴⁶.

Definitivamente, ante la pregunta ¿no es la muerte natural a la vida?, consideramos que la muerte, del mismo modo que la vida, constituye e integra el estar-siendo viviente del individuo-sujeto. En relación a estas ideas, encontramos en Morin un párrafo que puede servir para continuar esta línea de análisis:

Vida y muerte son indisociables, se alimentan mutuamente y sin embargo son enemigas irreductibles. La respuesta a la muerte es ella misma fuente de nuevas muertes que, a su vez, son el alimento de nuevas vidas. Una parte de la vida es muerte, una parte de la muerte es vida. Vida y muerte forman una pareja intensa de luchadores/amantes, vaciándose una en otra hasta que su abrazo se agota. Pero

¹⁴⁶ Puede consultarse una entrevista a Morin en 1983, publicada y titulada “*Viellissement des théories et théories du vieillissement*”, en la que se discute acerca de la validez o duración tanto de las teorías científicas y filosóficas como de las creencias, y asimismo se problematiza, específicamente en una parte de la misma, acerca de las teorías del envejecimiento respecto de ideas, seres humanos, seres vivos en general –celulares y policelulares– y máquinas artificiales. Resumidamente allí Morin dice que “No hay regla de envejecimiento, tampoco hay duración prefijada de la vida. Es preocupante pensar que el envejecimiento es subordinado por la muerte tanto como que la muerte es subordinada por el envejecimiento... El envejecimiento no es un elemento motor (de vida o muerte) nosotros estamos rodeados por la muerte y la muerte es más vasta que el envejecimiento...”

el carácter primario de la vida es experimentar la muerte, el segundo utilizarla (1980: 460)¹⁴⁷.

En este sentido, y como hemos desarrollado anteriormente, observamos que cuando el sujeto vivo –en nuestro ejemplo nos referimos a las levaduras– envejece, y entra así en un programa de restricción y conservación de la energía, lo hace simultáneamente en pos de su propia supervivencia y como manera a través de la cual favorecer la vida de sus congéneres. Esta suerte de altruismo es un comportamiento observado en las levaduras, pero también en organismos aun más sencillos como las bacterias, en las que se ha descrito que bacterias de una especie contribuyen al bienestar ajeno a dispendio del propio. Aunque no siempre esta acción ocasiona una desventaja o peligro para el individuo-sujeto que la lleva a cabo, supone frecuentemente su propio sacrificio, conllevando la programación de su muerte para que el resto sobreviva (West, Diggle et al., 2007: 55).

La muerte, según entendemos, no se trata de un error, o de una suma de desordenes, sino más bien de una respuesta a una señal y una necesidad. Probablemente conlleve sus mártires, pero la muerte es mucho más que esta pérdida, la muerte es información acerca de la vida y, en ese sentido, el carácter fundamental de la supervivencia. Al respecto de esto, Morin escribe:

Los organismos se han desarrollado viviendo de la muerte de las células que los constituyen. Las especies viven de la muerte de los individuos que las constituyen. Las sociedades viven de la muerte de los individuos que las constituyen. Estas muertes rejuvenecen y renuevan sus vidas. Todas las muertes vegetales y animales nutren los ciclos y bucles que constituyen la eco-organización, y por

¹⁴⁷ “Vie et mort sont indissociables, s’entre-nourrissent et pourtant sont irréductiblement ennemies. La riposte à la mort est elle-même source de nouvelles morts qui, à leur tour, sont nourricières de nouvelles vies. Une partie de la vie est mort, une partie de la mort est vie. Vie et mort forment un couple intense de lutteurs/amants, se vidant l’un dans l’autre jusqu’à épuisement de leur étreinte. Mais le caractère primaire de la vie est de subir la mort, le second de l’utiliser”.

ello mismo nutren toda vida. Todo lo que muere hace vivir
(1980: 459)¹⁴⁸.

En suma, la pregunta que podríamos hacernos a esta altura es si existe una instancia en el proceso de identidad subjetiva en la que el sujeto se afirme como *nosotros existentes*, que le permita exponer el *ego* a la salvaguardia de la supervivencia de lo común. Aunque esta no sea una cuestión que vayamos a resolver completamente en esta instancia, nos entusiasma la posibilidad de pensar en una conciencia social de la pura subjetividad. En esta dirección, recordamos a Deleuze cuando en *L'immanence: une vie* dice que “el *uno* es siempre el índice de una multiplicidad: un acontecimiento una singularidad, una vida... Siempre se puede invocar un trascendente que cae por fuera del plano de inmanencia o incluso que se lo atribuye; sin embargo, toda trascendencia se constituye únicamente en la corriente de conciencia inmanente propia de ese plano. La trascendencia es siempre un producto de la inmanencia” (1995: 6).

Todo lo que hace vivir, dice Morin, hace sobrevivir (1980: 458). Ciertamente, sin embargo es preciso agregar a esto que también la muerte puede hacer sobrevivir. Cabe aclarar, pues, que no tenemos dudas sobre la muerte del individuo y no consideramos en absoluto la posibilidad de una vida para él mismo más allá de su muerte. No obstante, desde nuestra perspectiva, no es desechable, en los términos de la subjetividad, la idea de la vida más allá de la muerte. Entendemos que la trascendencia de lo viviente es casi indiscutida en lo referente a la genealogía, las marcas de la herencia –genética– se mezclan al individuo-sujeto y en ese marco hay siempre algo de otro en lo propio de ese individuo-sujeto, un individuo-sujeto que se constituye, evidentemente, en una multiplicidad genérica que está en él y que

¹⁴⁸ “Les organismes se sont développés en vivant de la mort des cellules qui les constituent. Les espèces vivent de la mort des individus qui les constituent. Les sociétés vivent de la mort des individus qui les constituent. Ces morts rajeunissent et rénovent leurs vies. Toutes les morts végétales et animales nourrissent les cycles et boucles qui constituent l'éco-organisation, et par là même nourrissent toutes vies. Tout ce qui meurt fait vivre”.

lo identifica, casi permitiéndonos admitir que sobrevive mas allá de la propia muerte.

Es así como, en virtud de esto mismo, ensayamos la posibilidad de pensar en una trascendencia del sujeto más allá de la individual-biológica a la que nos referíamos. Pero, ¿cómo sería?, volviendo un poco hacia atrás sobre nuestro concepto de estar-siendo viviente *en* relación y en conformidad con la idea de la constitución de una comunidad, podemos comenzar por entender que la comunidad es un *uno* múltiple. Esto es, concebimos que ella misma en sí puede pensarse como la constitución subjetiva de un sujeto-común. Advertimos en consecuencia que hay en su identidad, en la identidad *uno* de la comunidad, una información conforme, no sólo a la multiplicidad que la compone, sino también a la comunicación –poner en común– de los distintos comportamientos y acciones de los individuos-sujetos en, por y para la vida de sí mismos y de la propia comunidad. Ahora bien, creemos que justamente la comunidad en sus devenires, en sus decesos y transformaciones habilita un mecanismo de herencia en el que esos datos pueden (volver a) ser comunicados. La comunidad vive en el sujeto, en cada sujeto y desde esta implicancia podríamos pensar que habría entonces una doble trascendencia: una primera, en tanto el sujeto es capaz de centrarse en sí y actuar en el mundo y, a la vez, separarse para ser en-con los otros vivientes. Y otra trascendencia, en tanto ésa construcción común que puede a su vez subjetivarse (*uno* múltiple) y desde su estar-siendo volverse (información) en cada sujeto en común. En este sentido, no estaríamos ya sólo hablando aquí de la supervivencia biológica del sujeto, sino también de su trascendencia subjetiva.

La miel es un fluido aminorado; tiene cierta consistencia, se deja agarrar, pero luego, solapadamente, se desliza de los dedos y vuelve a sí mismo. No sólo se deshace no bien se la moldeó sino que, invirtiendo los papeles, es ella quien se apodera de las manos de quien quería agarrarla. La mano viva, exploradora, que creía dominar el objeto, se ve atraída por él y enviscada en el ser exterior.

Maurice Merleau-Ponty

Capítulo VIII: De cómo y dónde el ser vivo es viviente

8.1 La subjetivación como proceso constante del estar siendo

Nos remontamos al principio que suscribe al devenir constante de las cosas que Sócrates comparte en opinión con otros sabios como Protágoras, Heráclito y Empédocles, a la vez que Homero y Epicarmo. En el diálogo el *Teeteto* Sócrates enuncia que del mismo modo en que “ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma” no podría uno “darle ninguna denominación justa, ni decir que es de una clase determinada. Al contrario, si la llamas grande, resulta que también parece pequeña y, si dices que es pesada, también parece ligera” Ciertamente, continúa Sócrates “todo lo que decimos que es, está en proceso de llegar a ser, a consecuencia de la traslación, del movimiento y de la mezcla de unas cosas con otras, por lo cual no las denominamos correctamente. Efectivamente, nada es jamás, sino que está siempre en proceso de llegar a ser” (Platón, 1988: 195).

Tomamos de este principio su impronta de proceso y del proceso su sentido metamórfico. De aquí y en virtud del análisis que venimos haciendo es que volvemos sobre la idea de novedad que se imprime en la forma de ser de cada sujeto viviente. Nosotros, diferenciándonos de Sócrates, decimos que lo que es y es viviente está-siendo en efecto y no es relativa su existencia, aunque el qué es lo que este viviente sea sí esté en proceso y dependa exclusivamente su experiencia como viviente. El sujeto vivo es viviente, lo dijimos, y esto es así porque la vida encuentra su sentido en la propia experiencia del sujeto. La vida no es un estado del ser, es su condición y contenido, pero la vida tiene que ser vivida indefectiblemente por el individuo-sujeto. Incluso, podríamos ensayar decir, que la vida es cualidad del sujeto sí y sólo sí el individuo no abandona el circuito recursivo por el cual alcanza su subjetivación. De manera tal que, como señala Morin, es la existencia del sujeto “constituye una emergencia de vida” (Morin, 1980: 331). Sabemos y reconocemos en el sujeto viviente un creador-productor de su propia experiencia de vida pero lo que nos preguntamos ahora es ¿cómo es que el sujeto organiza su trabajo?.

Podrá, por su parte, resultar o parecer paradójico que hayamos afirmado la *res computans* al concepto de lo viviente. Hagamos entonces las aclaraciones que consideremos pertinentes. El primer punto es señalar que consideramos que la *res computans* es en sí misma una concepción abierta, dinámica y la concebimos excluida de cualquier discusión posible que dispute su cualidad de vida o no vida. Sabemos que conceptualmente ni la *res* ni el *computo* son cuestiones exclusivas o determinantes de la vida. Nosotros, esto es importante, decimos que el individuo-sujeto viviente es una *res computans* y no a la inversa; porque no necesariamente la *res computans* sea un individuo-sujeto viviente. Claramente el *computo* tampoco es sólo propio a los seres-máquinas naturales o vivientes. Cabe mencionar, además, que no intentamos con la *res computans* aportar al sujeto mismo algo más allá de sí. Sin embargo, sobre la certeza de que el sujeto viviente computa para mantenerse en la vida, decimos que tanto la *res* como el *computo* en su conjunción con el sujeto se dan a la vida poniéndose *en* relación con el mundo. Y es por lo cual que consideramos a la vez un desafío y un logro poder exponer la subjetividad a un proceso que necesita del trabajo –energía– permanente del propio individuo para seguir-siendo (*je suis-je suis*)¹⁴⁹ viviente.

El sujeto persigue constantemente la vida. Proponiendo un juego de palabras podríamos deconstruir esta estructura y decir que la vida no se mantiene *per se*, sino que es necesario que sea seguida. Por esta razón consideramos que para vivir y mantenerse en la vida hay que estar intensamente siendo. “Todo lo que es vida es trabajo” dice Morin, todo incluso el reposo requiere del uso de energía y de reorganización permanente (1980: 461). Pero este no es un trabajo que el sujeto pueda hacer aislado del mundo. Más aún, como hemos probado, el sujeto vivo es un estar-siendo *en* relación, y es viviente en el espacio de una interdependencia (Figura 4).

¹⁴⁹ No podemos obviar aquí la referencia a Derrida y su libro *El animal que donc je suis*. Conjugados en la primera persona singular del presente indicativo *être* y *suivre* son ambos *Je suis*, con lo cual *Je suis* es simétricamente traducible como yo soy y yo sigo. Nosotros nos valemos de la utilización de esta homonimia singular del francés, para enfatizar el sentido de lo que queremos decir con esta apreciación.

Resumiendo, entonces, lo que buscamos precisamente significar con la *res computans* es inclusión de la cognición a la capacidad de ser del sujeto viviente. Entendemos a la cognición, separada de la mente e incluida en la naturaleza, como el procesamiento de información necesario para la acción viviente. De allí pues que la *res computans* no es solo lo que es sino lo que puede ser en cualquier momento de su supervivencia.

Encontramos ahora bien, por otra parte, especialmente interesante poder hacer un análisis sobre una breve argumentación en la que Morin propone relativizar el todo y la nada. Para ello se sirve de la figura del individuo-sujeto y dice que éste es igualmente todo y nada (1980: 325). Pensamos, consecuentemente, si con esta acción Morin logra verdaderamente volver relativos ambos conceptos o si en verdad, en su lugar, lo que hace finalmente con ello es relativizar la existencia del sujeto. Trataremos, a continuación, indagar esta idea a fin de establecer una posible explicación acerca de lo que entendemos por existencia del sujeto viviente.

Morin propone una suerte de oposición entre el ser todo y el ser nada, ambos como propios del individuo-sujeto. Sostiene en primer lugar que el individuo-sujeto “es todo, porque es un Todo, una galaxia de miles de millones de inter-retroacciones atómicas y moleculares, un montón de subsistemas, y cada parcela de su existencia es fruto de una formidable movilización auto-(geno-feno)-eco-re-organizadora”. Y luego continúa que “No es nada, porque no es nada más que un punto infinitesimal y fugaz en el espacio de la biosfera y en el tiempo de la evolución biológica” (1980: 323)¹⁵⁰. No desestimamos la apreciación de Morin y admitimos que lo que quiere hacer notar aquí es que podemos concebir el individuo-sujeto observándolo desde distintas perspectivas, como la unidad que representa o bien como la muestra mínima de su propia reproducibilidad; algo así como decir que al mismo tiempo, pero desde distintos puntos de referencia, puede verse el árbol y la semilla.

¹⁵⁰ “Il n'est rien parce qu'il n'est rien qu'un point infinitésimal et fugace dans l'espace de la biosphère et dans le temps de l'évolution biologique”.

No obstante esto, y en tal caso, consideramos que cualquiera sea el punto sobre el que se observe el individuo-sujeto, éste es siempre lo que es, y en este sentido no somos nosotros los indicados para valorar de un modo u otro lo que el sujeto está-siendo. Dice Morin, “cuanto más desarrolla su individualidad y subjetividad el individuo-sujeto, más es todo-nada”. Bajo esta representación es evidente, para nosotros, que lo que la fórmula todo-nada indica es justamente que el individuo sujeto no es ni todo, ni nada, y eso es lo que precisamos. Estimamos que cuanto más subjetividad tiene el individuo-sujeto más profundiza su presencia en la vida y esto mismo es lo que necesariamente pone al sujeto por fuera de toda posible relativización. La dimensión coherente y necesaria es dada por el mismo individuo-sujeto.

Esto a su vez nos retrotrae a la idea de identidad, de identificación subjetiva y apropiación del espacio que el sujeto mismo está ocupando; y en fin, al sujeto cuya constitución como unidad múltiple es irreductible. Está claro que todo y nada son difíciles de parcializar conceptualmente entre sí, pero sobre todo lo que nos parece más complicado de lograr es excluir esta relación de una lógica dicotómica que no afecte la conformación múltiple del sujeto. Percibimos que lo que precisamente interroga la distancia entre el sujeto y el todo-nada es la apertura constitutiva del propio sujeto que en su estar-siendo *en relación* define su sí mismo.

De esta manera, cuando Morin acentúa la intención de su expresión, al referirse a que el sujeto no es ni verdaderamente todo, ni verdaderamente nada, parece más aún estar cuestionando el valor o, más bien, el sentido de la existencia del individuo-sujeto. Todo-nada, a nuestro entender, hace peligrar al sujeto de un encierro a su propia subjetividad, esta idea amenaza con situar al sujeto en el lugar de la contemplación, que es precisamente de donde siempre lo quisimos sacar. El individuo sujeto es, según pensamos, absolutamente –(su expresión) en el mundo–.

Ciertamente, se podrían revisar las nociones de todo y nada, pero básicamente consideramos que todo y nada tienen en sí el mismo valor relativo y no cumplen aquí otra función más allá de subordinar al sujeto a uno

u otra. En todo caso, insistimos, ser todo y ser nada son lo mismo y, en tanto tales, inútil es, a nuestros fines, establecer una simetría entre ellos y el individuo-sujeto. Lo que a nosotros nos importa verdaderamente es lo que el sujeto está-siendo y, en este sentido, no hay nada que pueda decir todo lo que el sujeto es más allá de su propia experiencia presente.

El mismo Morin, antes de esta incursión entre el todo y la nada, dice a favor de la interpretación que expresamos aquí que “el individuo no es ni una noción primera ni una noción última, ya que es un momento efímero de procesos que lo superan. Y sin embargo, aunque producido por un proceso que le precede y le sucede, el individuo es irreductible como unidad y totalidad, Todo Uno, Uno-Todo. “El Todo de la organización no es por esto poli-organización: es una parte, un momento de esta poli-organización, pero la parte y el momento en el que el Todo se encarna, se actualiza, y se funda” (1980: 311)¹⁵¹. Podríamos ensayar en este punto del recorrido que planteamos analizar, que la subjetividad es eso que siempre está-siendo y acaso eso mismo sea la vida misma.

Y ahora entonces, decir que el individuo-sujeto es lo que está-siendo no remite a una simple identidad con el individuo-sujeto en cuestión. Hemos visto que la organización viva requiere de procesos de regeneración permanentes que no son, en modo alguno, reducibles al individuo-sujeto. En efecto, la organización precisa de interacción y la interacción, a su vez, de una comunicación organizadora de la vida. Existe, pues, una relación organizacional que en el espacio de la complementariedad comunicada es constitutiva de todo sistema viviente. Por lo que el individuo-sujeto es en sí mismo, a la vez, unidad y multiplicidad complementaria, existencialmente dependiente de los procesos de organización-comunicación que le permiten desarrollar-se subjetivamente.

¹⁵¹ “le Tout de l’organisation vivante, qui est poly-organisation : c’est une partie, un moment de cette poly-organisation, mais la partie et le moment où le Tout s’incarne, s’actualise et se fonde”.



Figura 4. Relación sujeto-vida. *El individuo-sujeto es ilustrado por un círculo (línea fina). Su existencia está dada por las acciones de supervivencia que implican trabajo/energía (en el sentido termodinámico) y reorganización. Ambos tipos de acciones están simbolizadas por flechas desde o hacia el individuo-sujeto. Todas estas constituyen las acciones vitales del individuo-sujeto. La vida del individuo sujeto está esquematizada por la flecha circular exterior (línea gruesa).*

8.2 El retorno del cuerpo

Una cuestión quizá ineludible y de la que hasta aquí no nos hemos dedicado específicamente, porque siempre la hemos supuesto, y sobre todo comprendido como inherente a lo viviente es el problema del cuerpo. Partiendo de que para nosotros –como hemos ido elaborando a través del análisis desarrollado a lo largo de este trabajo de tesis– el sujeto no está separado de lo viviente, de la misma manera, consideramos que lo viviente no está disyunto de un cuerpo. Pero es conveniente, ahora sí, explicar entonces que, además, cuando decimos cuerpo estamos hablando simultáneamente, tanto de la estructura de una célula, como del conjunto de células que componen un cuerpo de cualquier ser vivo, sin diferenciación ni jerarquía.

Y es que la cuestión del cuerpo, como dice Michel Henry, es definitivamente central entre las cuestiones de la existencia (2007: 253). Consideramos, más aún, que ser y no-ser son cuestiones relativas al sujeto, siempre y cuando se considere su emergencia corporal *en* relación con el mundo. Así mismo debe entenderse que un sujeto no es una latencia, no es algo que no existe aún pero que sí puede de un momento a otro aparecer. No, el sujeto, y volvemos a insistir en este punto nuevamente, es en su estar-siendo y esto sucede sin dudas en un cuerpo. Y no en cualquier cuerpo sino que en el cuerpo en el que es. La referencia a Nancy se vuelve en este aspecto tan necesaria como apropiada, cuando en *Corpus*, él propone que no tenemos un cuerpo, sino que “somos un cuerpo” (2000: 108-111). Pero también, y de la mano de esta afirmación, aparecen los conceptos de Gabriel Marcel y su significativa filosofía de la encarnación –*incarnation*–, que considera que el sujeto es su propio cuerpo. Marcel dice, precisamente, “yo soy mi cuerpo (*je suis mon corps*) y no puedo tratarme en absoluto como un término distinto de mi cuerpo” (2003: 14). Con esto Marcel otorga al cuerpo el carácter esencial de la existencia, y aún más, consideramos que encuentra que la certeza misma de ser es respuesta segura a la pregunta por la vida. Ciertamente, en *Ser y tener*, Marcel considera la necesidad de cambiar la pregunta ¿yo soy mi cuerpo? por ¿soy mi vida? (2003: 82).

El pensamiento de Marcel nos invita entonces a reflexionar acerca del cuerpo, se nos ocurre ahora, en términos de lo que se establece como posesión o imposición. Marcel considera que la corporeidad es “la propiedad que hace que no pueda representarme un cuerpo como viviente más que a condición de pensarlo como el cuerpo de” (2003: 77). Marcel percibe en la corporeidad la conexión entre el ser y el tener. Veamos su propio desarrollo:

Todo tener se define en cierto modo en función de mi cuerpo, es decir, de algo que, siendo un valor absoluto, cesa por lo mismo de ser un tener en cualquier sentido que sea. Tener es poder disponer de, tener poder sobre algo; me parece manifiesto que esta disposición o este poder implica siempre la interposición del organismo, o sea, de algo de lo que, por ello mismo, ya no es exacto decir que puedo disponer; y el misterio metafísico de la indisponibilidad reside quizá esencialmente en esta imposibilidad en que estoy de disponer realmente de aquello que me permite disponer de las cosas (2003: 77).

Encontramos muy significativo este aporte, y percibimos allí, en la trama de su escritura, un sentido de la existencia que, en cuanto tener, presenta la corporalidad a la vida. Ser y tener, tener la vida y ser viviente, la vida o la existencia son, como hemos visto también para Morin, la cualidad de lo viviente. Uno y otro no son separables: la vida es inherente a lo viviente y el cuerpo es al viviente la posibilidad de posesión o disposición de la vida. Entendido esto último no en el sentido de la manipulación sino en el claro reflejo de la pertenencia y la acción. Así es que podemos arribar a la concepción preliminar que el ser viviente es en la vida y dispone del cuerpo para vivirla.

Decíamos más arriba que la filosofía de Marcel nos permitía también pensar la existencia en términos de posesión e imposición, esto porque en efecto advertimos que el hecho de tener la vida se aleja considerablemente de *deber* la vida. Pensamos –y hemos dedicado acá muchas páginas dando cuenta de

esta perspectiva— que la vida no es una causa externa al propio viviente, sino que la vida es sólo, y mientras se está viviendo, de quien la vive. Ahora sí, no lo tenemos que perder de vista, el hecho de estar viviendo que implica al viviente es siempre un estar *en* relación, con lo cual se establece en la vida y por la vida la relación de autonomía-dependencia en la que el viviente está siendo. Quizá sea esto lo que venga a resolver el misterio metafísico al que hacía mención Marcel: el sujeto no dispone absolutamente de la vida porque el sujeto está viviendo la vida y eso requiere de la indisponibilidad material de lo que el sujeto tiene porque es, justamente, también de lo que otros disponen. Estos es, el sujeto dispone de las cosas en la misma medida en que no dispone de ellas, por ser un ser *en* relación.

Interpretamos que Morin abona a esta misma línea de pensamiento cuando hace su desarrollo de la idea de *fenon* que muestra en las tramas del ser las expresiones del cuerpo viviente. Morin sostiene que existe una instancia ontológico-fenomenológica que se constituye a partir de que “la máquina viviente toma el cuerpo viviente, el cuerpo viviente adquiere ser, el ser viviente adquiere existencia, la existencia viviente se afirma sobre el modo de la individualidad” (1980: 146)¹⁵². Advertimos que están aquí entremezcladas, y expuestas como parte de lo mismo, la idea de existencia y la de cuerpo, de un cuerpo que adquiere su cualidad de viviente y que también participa, en este marco, de la emergencia de la identidad subjetiva.

El cuerpo también es, como sostiene, Le Breton un factor de individuación del sujeto (1990: 22/45). En una concepción que resuena bastante con esto, Morin dice, citando a Bernard, que el ser viviente forma un organismo y una individualidad (1980: 183). Pero analicemos de qué modo ocurre esto en Morin. Para esto tendremos que volver sobre el principio subjetivo de identidad que Morin propone, y, sobre todo, encontrando esta vez oportuno mencionar las etapas que Morin establece como necesarias en su desarrollo de la lógica del conocimiento. Veamos este orden tal y como lo señala Morin:

¹⁵² “la machine vivante prend corps, le corps vivant prend être, l’être vivant prend existence, l’existence vivante s’affirme sur le mode de l’individualité”.

La lógica auto-referencial del circuito auto-cognitivo requiere que el sujeto se auto-reconozca según tres instancias necesarias entre sí, y que traducimos por los términos Yo, Mí/yo¹⁵³, Sí. El Yo es la ocupación del puesto egocéntrico por la computación –el *computo*– de un ser que se auto-afirma como individuo-sujeto. El Sí se constituye como la corporalidad física del Mí-Yo/yo. El Mí/yo participa de esta corporalidad física al mismo tiempo que de la invariancia del Yo. Es objetivo como el Sí, Y auto-trascendente como el Yo (1980: 220)¹⁵⁴.

De aquí se puede deducir claramente la relevancia que tiene la instancia objetiva en el proceso de subjetivación del individuo-sujeto viviente para Morin. Es en el Sí que el ser viviente se encuentra con su corporalidad. Pero Morin señala también y algo más adelante en el mismo desarrollo que la idea de un circuito reflexivo auto-computante “significa que, para sus operaciones organizadoras/cognitivas, el *computo* necesita unir, distinguir, disociar, combinar, permutar, identificar un Yo (afirmación egocéntrica), un Sí (referencia corporal objetiva), un Mí/yo (referencia objetiva del Yo y referencia subjetiva del Sí)”¹⁵⁵. Este proceso debe implicar, de acuerdo con Morin, un constante movimiento y actualización, más aún, dice él, “podemos concebir el circuito reflexivo del *computo* como un juego ininterrumpido de distinción/identificación, virtualización¹⁵⁶/actualización. Este circuito

¹⁵³ Recordemos: *moi*

¹⁵⁴ “La logique auto-référentielle du circuit auto-cognitif requiert que le sujet se reconnaisse selon trois instances nécessaires les unes aux autres, et que nous traduisons par les termes de Je, Moi et Soi. Le Je, c’est l’occupation du site égocentrique par la computation –le *computo*– d’un être s’auto-affirmant comme individu-sujet. Le Moi participe à cette corporalité physique en même temps qu’à l’invariance du Je. Il est objectif comme le Soi et auto-transcendant comme le Je”.

¹⁵⁵ “Signifie que le *computo* a besoin, pour ses opérations organisatrices/cognitives, d’unir, distinguer, dissocier, combiner, permuter, identifier un Je (affirmation égocentrique), un Soi (référence corporelle objective), un Moi (référence objective du Je et référence subjective du Soi)”.

¹⁵⁶ Morin reconoce los procesos subjetivos de las células o bacterias como virtuales y reales a la vez, y explica que “Es virtual en el sentido de que ni el ‘modelo de Sí’, ni el ‘mí/yo objetivo’ se presentan en imágenes, representaciones o ideas, y en el sentido de que el doble no toma

ilumina/apaga (actualiza/virtualiza), repara/identifica, de manera casi instantánea, al Yo, al Sí, al Mí/yo de cada computación” (1980: 224).

Dicho esto, y buscando servirnos analíticamente de estos conceptos, encontramos que Morin indica, como vimos, que “el término mí/yo expresa plenamente la referencia-a-sí, y afirma el egocentrismo exclusivo del sujeto (dos mí/yo no pueden ocupar el mismo Mí/yo)”. A lo cual suma luego que “el mí/yo se refiere al Sí, es decir, a la realidad singular del ser. Pero, en un sentido más fundamental, el Mí-yo se refiere al puesto central que el sujeto ocupa en el espacio y en el tiempo” (1980: 199). Recordemos que el Sí constituye la identidad física, o sea la corporalidad del Mí/yo-yo y entonces claro, Morin sostiene que “la verdadera naturaleza del Mí/yo no se borra en la materialidad del cuerpo” pese a estar éste “sometido a un *turnover*¹⁵⁷ incesante”. Y aquí viene una idea de Morin que es, al menos en la continuidad de nuestro análisis, controversial: Morin (1980: 199), manifiesta aquí que la naturaleza del Mí/yo “permanece invariante del nacimiento a la senectud” pese a todas las transformaciones y metamorfosis del cuerpo (señalando como ejemplo a las ranas y las mariposas). Ahora bien, entendemos que esta invariancia refiere al puesto egocéntrico que ocupa el yo, y que está ligada estrechamente a la idea del “centro inmutable” que de este yo en el universo, esta inmutabilidad sí, concebimos, habla de el lugar que el yo ocupa en cada una de sus computaciones y del que no es posible desgarrarlo. En otras palabras, el ser viviente nace y muere uno, cada ser viviente mantiene desde el primer momento de su existencia su ser.

Estamos de acuerdo en esto, pero sin embargo lo que nos inquieta es que Morin afirme la inmutabilidad del Mí/yo¹⁵⁸, que es el yo ya objetivado. Consideramos que lo que ha de conservarse, y eso es planteado por Morin como el segundo principio de identidad, es el Yo que afirma su existencia y

forma más que como alter ego exterior. Es real en el sentido de que hay circuito recursivo real, auto-referencia, auto-conocimiento, auto-computación subjetiva/objetiva” (1980: 225).

¹⁵⁷ En inglés en el original: indica cambio de rumbo, recambio o renovación.

¹⁵⁸ “Le moi demeure invariant à travers toutes ces transformation, et cette invariance est celle du centreimmuable et indéracinable de l'univers qu'occupe, en chacune de ses computations, l'individu-sujet” (1980: 199).

no, como plantea aquí, el Mí/yo. El sujeto y el objeto no están ya incomunicados entre sí, más aún, conjuntamente ellos conforman la misma unidad múltiple, con lo cual, consideramos que en este cuadro de lo viviente no hay que temer por las posibles transformaciones subjetivas devenidas incluso de la propia materialidad, de la que es absolutamente inseparable. Es más, usando justamente uno de los ejemplos propuestos por Morin —y quizá el más popular de la metamorfosis viviente—, la mariposa que está siendo mariposa, nos preguntamos ¿fue siempre mariposa?, pues sí, así lo creemos, como gusano o como mariposa siempre es igualmente mariposa; pero no ha de ser igual, según concebimos, su subjetividad (no sólo por la evidencia de su transformación física, sino porque consideramos que el proceso de subjetivación es, cada vez que es, diferente). Es significativo aquí poder observar que la forma en que se relaciona el sujeto con el mundo cambia y transforma, por qué no, esa subjetividad, no es lo mismo, seguramente, relacionarse con el mundo con un cuerpo que se arrastra que con uno que vuela. Lo que queremos decir es que siendo el sujeto una forma de ser viviente, un modo de estar en la vida no puede estar nunca su identidad —esta forma de estar-viviendo— subsumida a la estructura agobiante de la inmutabilidad. El cuerpo que es sujeto muta y se metamorfea en la misma medida en que el sí mismo del sujeto lo hace.

A fin de ser más ilustrativos, traeremos la imagen moriniana de la recursividad, Morin sostiene que

Un proceso recursivo es un proceso cuyos productos o efectos son necesarios para su propia regeneración, es decir, su propia existencia. La imagen del torbellino es esclarecedora. Un torbellino es una organización estacionaria, que presenta una forma constante. Sin embargo, está constituido por un flujo ininterrumpido. El extremo del torbellino es al mismo tiempo su principio, y el movimiento circular constituye a la vez ser, la generación y la regeneración del torbellino. Del mismo modo, nosotros, los seres vivos, sólo en apariencia,

estamos formados por cuerpos sólidos y estables (1981: 262)¹⁵⁹.

Efectivamente, en esto coincide Morin con Maturana, estar-siendo viviente supone siempre con-formar una unidad múltiple en relación, en la que las partes se vayan acomodando a los procesos cambios. En consecuencia, la estructura presente de un individuo está permanentemente sujeta a cambios estructurales los cuales a su vez son congruentes a los cambios producidos en el medio. Ciertamente, el individuo sujeto necesita de estos procesos de continua transformación para ser en cada aquí y ahora. La cualidad relacional, inmanente al sujeto viviente, en el curso recurrente de sus interacciones mantiene al sujeto como viviente, permitiendo su auto-regulación.

El cuerpo es en este sentido la forma en que el sujeto se presta al mundo y a partir de la cual obtiene su auto-afirmación en él. El sujeto se comunica, en la experiencia de ser, en el mundo. Más aún, concebimos que la existencia individual debe su permanencia a la relación con el mundo, es decir a su propia identidad subjetiva.

Volviendo ahora sobre la idea de ser el cuerpo, indagamos sobre algunos problemas claves, primeramente pensamos la pregunta ¿qué es un cuerpo? Y luego, como consecuencia y específicamente en lo que confiere a la idea de un cuerpo viviente nos interrogamos acerca de las relaciones que este cuerpo establece consigo mismo y con su exterioridad.

Sorteemos la idea mezquina del cuerpo no viviente como máquina, y metáfora funcional. Tenemos ya con nosotros la idea de sistemas vivientes y, en este sentido y siguiendo con el desarrollo propuesto, encontramos que

¹⁵⁹ “Un processus récursif est un processus dont les produits ou les effets sont nécessaires à sa propre régénération, c'est-à-dire à sa propre existence. L'image du tourbillon est éclairante. Un tourbillon est une organisation stationnaire, qui présente une forme constante. Et pourtant elle est constituée par un flux ininterrompu. La fin du tourbillon est en même temps son commencement, et le mouvement circulaire constitue à la fois l'être, le générateur et le régénérateur du tourbillon. De même, nous, êtres vivants, ce n'est qu'en apparence que nous semblons former des corps solides et stables”.

Maturana sostiene que como sistemas vivientes, existimos en dos dominios fenoménicos no intersectados, el dominio de darnos cuenta de nuestra corporalidad (dominio de la fisiología) y el dominio de la conducta (el dominio de nuestras interacciones como totalidades). Aún cuando estos dos dominios no se intersectan, están acoplados en sus realizaciones a través de la manera de operación del sistema viviente como una entidad estructuralmente determinada. La conducta del organismo como un flujo de interacciones ocurre a través del encuentro de su cuerpo con el medio abiótico, con otros organismos, pero ocurre en un dominio de acciones (2007: 86).

El cuerpo ya no es entonces, como suponía Platón, la cárcel del alma (2000: 50-54), el cuerpo no es tampoco y netamente el espacio del yo, el cuerpo es, según alcanzamos a elaborar a partir de este desarrollo, la estructura del sujeto viviente. A propósito de (las muchas) otras significaciones y niveles posibles de la corporeidad, el muy interpretado e interpretable concepto de Deleuze y Guattari del cuerpo sin órganos (2004: 51) propone una instancia del cuerpo como la circulación del ser, un cuerpo que es potencia vital sin el dominio de la organización. Esto es, el sentido de la pura intensidad por la que el cuerpo es cuerpo sin ser organismo. Después de todo, el cuerpo siempre estuvo sólo –sin órganos–, concluyen Deleuze y Guattari leyendo en los textos de Artaud la desesperada revelación contra sus órganos (2004: 156). El cuerpo sin órganos es el cigoto y no por regresar a nada, sino, contrariamente, por ser principio de producción, germen que es siempre arrastrado con uno y contemporáneo. El cuerpo sin órganos parece, entonces, la expresión corpórea de la potencia inacabable de la subjetividad viviente que se hace y rehace. Más aun, podemos advertir que ése cuerpo sin órganos es el plan –para usar un término deleuziano– de lo vivo, y, es en este sentido, en el que el cuerpo sin órganos es la experiencia de lo posible del sujeto.

Usemos esta contundencia simbólica de Deleuze y Guattari para pensar en que el problema es, precisamente, querer entender el cuerpo sólo desde su funcionalidad orgánica, porque la vida, digámoslo también, es mucho más que una función. Es que, así visto, lo que está claro es que se

haba aquí de una dimensión del cuerpo que está más allá de la función biológica: en una suerte de paralelismo, allí donde el organismo funciona, un cuerpo –sin órganos–, en cambio, “se construye” (Deleuze, 2004: 167). Este cuerpo, podemos agregar, es improvisación, no está en el dominio de la fisiología ni de la biología, sino que lo encontramos en el ámbito de la física, como pura materia-energía, pero no espectral o amorfa, sino energía, trabajo, en la intensidad que necesita el cuerpo de lo viviente. Deleuze y Guattari dicen esto en un párrafo que condensa todo esto que vemos en su concepto: “Todo cambia en un plan de consistencia o de inmanencia, que es necesariamente percibido de por sí al mismo tiempo que se construye: la experimentación sustituye a la interpretación” (2004: 285).

Con todo, alcanzamos la idea ya de una experiencia subjetiva. Abordamos una idea de experiencia que comprende igualmente el pensamiento y la acción de ser. Esta experiencia, entonces, no es sólo una experiencia sensible, de lo que contiene a la corporalidad, sino que incluye en sí el reconocimiento y la afirmación subjetiva del individuo viviente. Y precisamente volvemos, una vez más en esta tesis, sobre las ideas de Varela y encontramos que en *De cuerpo presente* señala que entiende por “reflexión corpórea” aquella donde se ven unidas el cuerpo y la mente:

la reflexión no es sobre la experiencia, sino que es una forma de experiencia en sí misma, y que esa forma reflexiva de experiencia se puede realizar con la presencia plena/conciencia abierta. Cuando se hace de esa manera, puede cortar la cadena de patrones de pensamiento y de preconceitos habituales y conducir a una reflexión abierta, es decir, abierta a otras posibilidades aparte de las contenidas en nuestras actuales representaciones del espacio de la vida. La designamos reflexión alerta y abierta (1997: 52).

De esta manera entendemos que el cuerpo se afirma como comportamiento cuando en su capacidad metamórfica se ubica como

interrogador del sí mismo viviente. Porque claro está que el sí mismo se expone al mundo y actúa reflexivamente con el cuerpo que él mismo es. Advertimos, más aún, que el cuerpo significa la apertura del sujeto, es su exterioridad; es el cuerpo el que, creemos, es exteriorizable y expuesto. El cuerpo es la condición y la posibilidad subjetiva de estar en el mundo. Pensamos, en efecto, el cuerpo como un *afficiens*¹⁶⁰ y consideramos que el resultado del *affection*¹⁶¹ está en la vida del sujeto viviente. El cuerpo adquiere su sentido en la vida del sujeto, pero el sujeto existe en el cuerpo que no puede separarse de la experiencia viviente. Merleau-Ponty, maestro indiscutible al pensar fenomenológicamente el problema de la corporalidad, sostiene que no hay otra forma de conocer el cuerpo más allá de vivirlo. En efecto, escribe:

Soy entonces mi cuerpo, por lo menos en toda la medida en que tengo un capital de experiencia y, recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural, como un bosquejo provisional de mi ser total. Así la experiencia del propio cuerpo se opone al movimiento reflexivo que separa al objeto del sujeto y al sujeto del objeto, y que solamente nos da el pensamiento del cuerpo o el cuerpo en realidad (1976: 231)¹⁶².

Por esto mismo pensamos que en el cuerpo podemos encontrar el signo de finitud necesario a lo viviente. Es la finitud, de hecho, lo que constituye, para nosotros, la apertura del sujeto al mundo. El cuerpo es, en este sentido, el retorno permanente sobre sí mismo del sujeto en la dinámica de la relación, llamémosle, adentro-afuera. El cuerpo es el interior subjetivo

¹⁶⁰ Del latín, lo que afecta

¹⁶¹ Acto de afectar o ser afectado.

¹⁶² “Je suis donc mon corps, au moins dans toute la mesure où j'ai un acquis et réciproquement mon corps est comme un sujet naturel, comme une esquisse provisoire de mon être total. Ainsi l'expérience du corps propre s'oppose au mouvement réflexif qui dégage l'objet du sujet et le sujet de l'objet, et qui ne nous donne que la pensée du corps ou le corps en idée et non pas l'expérience du corps ou le corps en réalité”.

capaz de expulsar de sí lo otro y diferente, a la vez, que es la exterioridad subjetiva que, en su extensión, renueva de forma constante el sentido de los límites que el mismo sujeto representa.

No hay un cuerpo general, o una idea del cuerpo generalizable, pensemos, si se nos permite el uso de la metáfora de Uexküll, que la vida es una melodía y que como tal no sólo tiene que poder ser escuchada, una melodía viviente tiene que poder ser experimentable, o mejor aún, tiene que poder ser bailada, y tiene que poder ser bailada por cada sujeto en singular, por cada cuerpo que sienta en sí la musicalidad y la definitiva in-quietud de la vida. Así, en este lugar donde nosotros mismos estamos también bailando, explorando la danza de otros vemos que Nancy en *El sentido del mundo* utiliza con el mismo impacto metafórico la idea de la musicalización para referir al cuerpo:

Todo el cuerpo está comprendido en este juego –tensiones, destellos, alturas, movimientos, esquemas rítmicos, granos y timbres– a falta de los cuales no hay música. La ‘menor’ canción lo demuestra y lo demuestra, aún en mayor medida, sin lugar a dudas, la existencia de la canción misma, en tanto ejecución permanente, polimorfa y mundial de la musicalidad. Lo que se propaga, lo que se reparte y lo que se dispersa con la canción, bajo sus innumerables formas, es al menos, pero como obstinado, un juego que ejecuta el sentido, un ser-en-acto por medio de cadencia, ataque, inflexión, eco, síncopa... (Nancy, 1993: 75).

El sujeto, es la representación de lo que aquí y ahora el sujeto está-siendo. No hay ya posible desgarramiento entre el sujeto y el cuerpo. Hay, claro, un adentro y un afuera, un límite y una apertura del sujeto que lejos de borrarse en el cuerpo, es en el cuerpo donde se produce, la unidad múltiple del sujeto. El cuerpo no es tampoco una frontera o signo de ruptura con lo

otro, muy por el contrario, el cuerpo es el territorio del encuentro, el cuerpo es lo propio del sujeto en la vida. La experiencia del sujeto es siempre una experiencia reflexiva en la que cuerpo y conciencia de ser se conjugan inexorablemente.

Lo que intentamos significar con este análisis incluye por supuesto a todo lo viviente. Pongamos en concreto el ejemplo de la célula que nos servirá especialmente como confirmación de nuestra línea argumental. En virtud de ser considerada como unidad viviente indivisible, ella misma es en sí su propio cuerpo.

La vida de la célula (sus acciones y reacciones, sus comportamientos, sus respuestas) es especialmente adaptada para el análisis de la vida. La emergencia de teoría celular sirve a las ciencias biológicas para identificar las unidades mínimas reales de la vida (Nicholson, 2010: 205). Cada célula constituye por sí un individuo viviente particular y una forma de ser singular en la vida, esto es que cada célula, en efecto, se organiza como individuo-sujeto viviente. La individualidad física y formal de la célula es, según pensamos, la que le permite construir en común y conformar la organización de otra estructura. Así la célula en tanto que sujeto singular es la expresión más fuerte del proceso de objetivación-subjetivación identitario; y la muestra más concreta de que sujeto y objeto se entrelazan y son uno y otro necesarios entre sí. Morin dice en relación a esto que:

La referencia y la apelación al sujeto, lejos de constituir una renuncia a la objetividad, constituyen una condición de ella. Dar pleno empleo a la subjetividad es dar pleno empleo también a las cualidades de objetivación. Por ello, la objetividad debe dejar de definirse por la exclusión de todas las adherencias subjetivas... La objetividad no desaparece con la vuelta del sujeto, la objetividad se

hace más profunda en su raíz subjetivo/objetiva (1980: 347)¹⁶³.

De forma concluyente, y en esta misma línea, elegimos un párrafo de la *Fenomenología de la percepción* en el que Merleau-Ponty reúne con total certeza en el sujeto al mundo y la experiencia:

Si el sujeto está en situación, si incluso no es nada más que una posibilidad de situaciones, es que solamente realiza su *ipseidad* siendo efectivamente cuerpo y entrando por este cuerpo en el mundo. Si, reflexionando sobre la esencia de la subjetividad, la encuentro vinculada a la del cuerpo y a la del mundo, es que mi existencia como subjetividad no forma más que una sola cosa con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo y que, finalmente, el sujeto que yo soy, tomado concretamente, es inseparable de este cuerpo y de este mundo. El mundo y el cuerpo ontológicos que encontramos en la mismísima médula del sujeto no son el mundo en idea o el cuerpo en idea, es el mismo mundo contraído en punto de presa global, es el mismo cuerpo como cuerpo-cognoscente (1976: 467)¹⁶⁴.

¹⁶³ “La référence et l’appel au sujet, loin de constituer une renonciation à l’objectivité, en constitue une condition. Donner plein emploi à la subjectivité, c’est aussi donner plein emploi aux qualités d’objectivation. Aussi l’objectivité doit cesser de se définir par l’exclusion de toutes adhérences subjectives. Elle comporte au contraire la passion du vrai, l’auto-réflexion, l’auto-critique, elle nécessite l’effort subjectif pour se dépasser soi-même. Ce n’est pas l’objectivité qui s’enfuit lorsque le sujet revient, c’est l’objectivité qui s’approfondit dans sa racine subjective/objective”.

¹⁶⁴ “Si le sujet est en situation, si même il n’est rien d’autre qu’une possibilité de situations, c’est qu’il ne réalise son ipséité qu’en étant effectivement corps et en entrant par ce corps dans le monde. Si, réfléchissant sur l’essence de la subjectivité, je la trouve liée à celle du corps et à celle du monde, c’est que mon existence comme subjectivité ne fait qu’un avec mon existence comme corps et avec l’existence du monde et que finalement le sujet que je suis, concrètement pris, est inséparable de ce corps-ci et de ce monde-ci. Le monde et le corps ontologiques que nous retrouvons au cœur du sujet ne sont pas le monde en idée ou le corps en idée, c’est le monde lui-même contracté dans une prise globale, c’est le corps lui-même comme corps connaissant”.

Finalmente, a partir de esta significación del cuerpo, de este sentido del cuerpo, no ya como pura materialidad, ni tampoco como expresión netamente funcional, alcanzamos dos cuestiones fundamentales: la primera es la idea de cuerpo de lo viviente; y de esta misma la emergencia de la segunda, que devuelve al ser viviente el cuerpo (subjetivado) que le habíamos restado. Parecerá paradójico pero justamente nuestro pensamiento ha sido arrastrado en innumerables oportunidades por teorías o creencias que condicionaron la escisión del ser –viviente– de la vida. Ya sea que este recorte haya sido por el lado de la objetividad, para mantener la pureza subjetiva, o exactamente a la inversa, buscando preservar una esencia objetiva, se ha sustraído con ello a lo vivo de su acción vital, postergándolo en los pilares de la sola existencia. Lo que hemos buscado nosotros ha sido, precisamente, demostrar que lo viviente es en la vida y que, a su vez, la existencia del ser viviente necesita de su propio y activo estar-siendo para afirmarse en la vida. Para ello depende, más que nunca, del cuerpo –que teníamos reservado–, porque es en él donde el ser viviente, en la experiencia de vivir, se restituirá como sí mismo singular para donar al mundo la fortuna de su subjetividad.

**de una vida se puede decir
en verdad
que se compone de los momentos en que se vive
Jans Jonas**

Conclusiones

Consideraciones finales y perspectivas

Para comenzar esta sección nos parece pertinente resaltar el alcance que ha ido adquiriendo en estos años la teoría de sistemas, asociada a la de complejidad, en el campo general del conocimiento, para dar marco a su impacto y a la necesidad de su análisis en disciplinas del pensamiento en las que ha sido, hasta ahora, menos abordada. Morin escribe acerca de esta noción por primera vez, en extenso, en 1977, cuando la teoría de los sistemas estaba casi completamente vinculada a la física. Hoy día, la teoría sistémica ocupa su lugar en el amplio espectro de las ciencias, alcanzando entre ellas las ciencias de la vida. Puede evidenciarse el desarrollo de este campo en el abanico de publicaciones en los últimos tiempos dentro de la filosofía de la biología (e.g., Dietrich, Mitchell 2006, Kauffman, Clayton 2006, Denton, Kumaramanickavel, Legge 2011, Rosenberg, Lange 2011, Ruiz, Moreno, 2004/2012/2013, Wells 2015, McShea 2015) y en revistas y grupos editoriales de primera jerarquía en ciencias biológicas, como *Nature* o *EMBO Press*, que actualmente poseen colecciones independientes dedicadas a esta especialidad, reconocida hace pocos años con el nombre de *systems biology* (biología de los sistemas).

A lo largo de nuestra investigación nos hemos enfrentado al problema de que existe una diversidad de bibliografía crítica que analiza la noción de sujeto de Morin, pero, mayormente, sin apartar su acento sobre la cuestión humana (individuo-especie-sociedad)¹⁶⁵; relegándose así el foco sobre la verdadera dimensión bio-lógica de esta idea de sujeto –propia de todos los seres vivos–, su capacidad pensante y organizacional, así como también de otros aspectos de los enfoques de Morin que tratamos de desarrollar en esta tesis, como la noción de vida y mundo en relación. Igualmente, esto, que constituye de alguna manera una restricción, significó también para nosotros una suerte de ventaja, al concedernos la ocasión de ir trazando un camino

¹⁶⁵ Sólo a fin de ejemplificar, pueden verse trabajos publicados como: Marcel, Olry, Rothier-Bautzer y Sonntag (2002); Ardoino, Mialaret (1995); Pozzoli (2006/2008); Galvani (2010), García, Guerrero, Barrera, et. al. (2011).

propio, claro está, completamente desandable, pudiendo seguir el eje de nuestra propia experiencia de análisis. Queremos decir, además, que la obra de Morin es para nosotros una producción tan plural como transformable, pero no por ello menos científica.

Cabe mencionar que *La Méthode* –aún sin ser traducida al inglés a excepción del tomo primero, *La nature de la nature*, que lo hizo tardíamente en el año 1992– es una obra extensamente citada. Se suma a esto el hecho que las obras de Morin sobre complejidad –estás sí algunas traducidas al inglés– que podemos encontrar editadas por prestigiosas editoriales, como ser *Context and complexity* (1992), o incluso otra de reciente traducción como *On Complexity*, editada por primera vez en su versión en inglés en 2008, tienen cientos de citas, destacando, por ejemplo, el impacto de las ideas de pensamiento complejo de Morin en la biología, la sustentabilidad en economía, y aún en la filosofía. En este sentido, y sólo por indicar algunas publicaciones representativas de la incidencia de los conceptos de Morin en estas disciplinas tan diversas, son ejemplos Human y Cilliers (2013), Mazzocchi (2008), Heylighen y col. (2007) y Nayak y Chia (2011).

En gran medida, Morin es un pensador de un dominio alterno a la filosofía, sin embargo esto mismo es lo que nos ha permitido cristalizar, en la teoría de la subjetividad, una comunicación diferente entre ciencia y filosofía. Morin representa una introducción significativa en una vía, al menos para nosotros, poco estudiada. Debe reconocerse que filosofía y ciencia no han podido –quizás nunca– ser completamente aisladas una de otra, e incluso ambas deben poder considerarse pares por su carácter reflexivo y experimental. De hecho, hay ya una sólida tradición en filosofía de la ciencia, surgida como disciplina con especificidad propia en 1929 bajo el nombre de Círculo de Viena, y que fue finalmente consolidada sobre todo en Estado Unidos con la llegada de filósofos centroeuropeos (Lorenzano, 2002: 103). Obviamente, ha quedado al margen de esta tesis el análisis de innumerables problemas referidos a estas problemáticas filosóficas que, si bien han sido constantemente de nuestro interés, no hemos podido abordar porque hubiéramos apartado del foco principal al concepto de sujeto, que, como

hemos visto, conecta con muchas otras cuestiones que nos han atañido, en distinto grado, al ir desarrollando nuestra propia hipótesis de estudio.

Cabe mencionar que así como puede encontrarse en algunos textos mencionada la idea de que muchos de los artículos acerca de *La Méthode* de Morin son textos que se constituyen prácticamente como reseñas, fieles, lineales y hasta literales, en algunos casos, a la propia obra de Morin, es igualmente cierto que la teoría metodológica moriniana no tiene grandes detractores. A lo largo de nuestra búsqueda de fuentes críticas sobre la obra que fue objeto de nuestro propio estudio, básicamente sólo podemos dar entidad de experto en el tema y objetor a Carlos Reynoso, antropólogo argentino especializado en el análisis de diversas teorías antropológicas contemporáneas, así como también entendido de la metodología de la investigación científica. Reynoso ha seguido muy cerca la obra de Morin, y entre 2006 y 2011 ha publicado varios libros dedicados a su crítica, entre ellos, *Complejidad y Caos: Una exploración antropológica y Modelos o metáforas: Crítica del paradigma de la complejidad de Edgar Morin*.

Reynoso se propone con sus argumentaciones, casi exclusivamente, probar la insustancialidad de la teoría de Morin en la articulación de las técnicas (complejas) existentes. Mencionaremos también a continuación algunos de los razonamientos presentes en *Edgar Morin y la complejidad: Elementos para una crítica* (2008). Hay que decir que Reynoso en sus publicaciones dedicadas a las críticas a Morin es frecuentemente reiterativo y podremos encontrar repetidas, en estas obras, las mismas ideas. Pero yendo en la dirección que nos convoca, concretamente hallamos muy demostrativo de la perspectiva general de Reynoso para con la obra de Morin el fragmento que citamos a continuación:

El modelo moriniano elude todo tratamiento de las teorías y métodos más importantes del último cuarto de siglo y no logra armonizar la literatura sistémica anterior. En tanto lectura científica, se halla sobre determinada por el afán de impartir premios y condenas en función de criterios sectarios

que a fuerza de ser pequeños resultan consabidos, y por la obsesión de Morin de constituirse en el mediador por excelencia entre cierta región de la ciencia y las humanidades como si ningún otro pensador social hubiera explorado ese espacio. En la ejecución de este plan se estrella con unas ciencias duras que lo desbordan y se distrae en un despliegue enciclopédico que no guarda proporción con las destrezas especializadas requeridas en ese terreno (2008: 2).

No obstante, siguiendo con la revisión de la crítica de Reynoso hallamos, a nuestro criterio, una equivocación casi originaria: Reynoso afirma que “cuando Morin tomó la decisión de “detener la bibliografía”, hacia 1984, las teorías de la complejidad y el caos recién estaban comenzando a plasmarse”¹⁶⁶ (2008: 3). Sin cuestionar el comienzo o desarrollo de las teorías de la complejidad, sino que sólo concibiendo que es intención de Reynoso descalificar aquí a Morin por la desactualización de la referencia bibliográfica en *La Méthode*, es pertinente notar que Reynoso omite –o no tiene en cuenta– el hecho que los dos primeros volúmenes de *La Méthode*, que son los pilares de su análisis teórico metodológico, se escribieron justamente entre los años 1977 y 1980, cuatro años antes de la marca calendaria que Reynoso plantea. Entendemos igualmente que su cuestionamiento va más allá de *La Méthode* en sentido estricto; y sospechamos, más bien, que lo que está queriendo indicar es que la teoría de Morin es en sí la que ha quedado desactualizada respecto a los avances propios de la disciplina. Pero igualmente Reynoso no hace esta aclaración y por ello interpretamos que es, en este aspecto, una crítica cuanto menos tendenciosa. Es decir, una obra mal puede considerarse desactualizada cuando, antes bien, constituye un trabajo precursor –para las disciplinas mencionadas centradas en las teorías del caos y la complejidad–, dado lo temprano en que fue escrito su núcleo teórico.

¹⁶⁶ con comillas en el original

Reynoso es también, y claramente, un crítico severo del estilo literario de Morin. Y se enfoca luego y sobre todo en desestimar en orden progresivo y desde un lugar que es atendible, aun cuando no provenga de un dominio especializado –ya que no se trata de un investigador formado en las disciplinas duras de las que provienen éstos–, cada argumento científico-técnico en la construcción moriniana y las confusiones que a partir de allí puedan denotarse; comenzando por mencionar como errados los criterios con los que Morin presenta los principios –dialógico, recursivo y hologramático– para fundamentar su noción de complejidad.

En este marco, Reynoso es incisivo también con la idea de bucle expuesta por Morin, tanto como con las nociones de linealidad o no linealidad ligadas a este concepto. Sostiene, Reynoso, que “un bucle constituye una configuración poco apropiada para representar procesos no lineales con transiciones de fase; a éstos se los expresa mucho mejor mediante bifurcaciones, retratos de fase u otras formas algo más afines a la naturaleza aperiódica y discontinua de sus trayectorias” (2008: 4). Consistentemente con su visión, agrega también que “las categorías morinianas de “todo” y “parte” no son conceptos suficientemente precisos” (2008: 9).

Reynoso sostiene, finalmente, que el problema general de Morin es que la ciencia compleja sobre la que construye su pensamiento no posee ni las propiedades que él mismo le atribuye, ni tampoco se desenvuelve a través de los sucesos sobre los que Morin argumenta (2008: 15). Reynoso asegura, inclusive, que escasea lo complejo en lo que Morin entiende por complejidad, y afirma que “su *pensée complexe* no refleja la dirección que han tomado las teorías científicas correspondientes” (2006: 183). Pero ciertamente, como bien señalan Rodríguez Zoya y Aguirre “no existe en la actualidad, una teoría unificada de la complejidad, que sintetice y sistematice de modo explícito los aspectos fundamentales de las distintas y variadas teorías, métodos y algoritmos de complejidad elaborados en el marco de ciencias y disciplinas disímiles” (2011: 3). Fundamentalmente lo que es sencillo discutir a Reynoso es que no admita que Morin pueda ser un antecesor, o, más todavía, un pionero, de la teoría de la complejidad tal como se la pueda entender

contemporáneamente. A favor de este argumento encontramos que Burotto y Ganga-Contreras en un trabajo que utiliza justamente la crítica de Reynoso para analizar *La Méthode* de Morin, resaltan en su conclusión que el aporte de Morin es meritorio y de innegables frutos (2012: 109). Por otra parte, es llamativo que Reynoso no exponga con total claridad cuál sería, en su perspectiva, una conceptualización o una modelización adecuada y conforme con las teorías de la complejidad y que evite mencionar, por fuera de lo que concierne personalmente a Morin, que hay actualmente trabajo científico en torno a la escuela moriniana del pensamiento complejo que acompaña los progresos y avances de la disciplina. En efecto, en el propio *Centre Edgar Morin* (París, EHESS/CNRS) se han dedicado estas décadas –y continúan haciéndolo fecundamente en la actualidad– al estudio, entre otras cosas, de sistemas de modelización complejos y sistemas adaptativos complejos, cuestiones ambas que Reynoso señala entre los déficit de la teoría de la complejidad en la obra de Morin.

Por otro lado, Reynoso es igualmente radical en su repudio a la teoría del sujeto de Morin, señalando que dicha teoría no conforma, en definitiva, ninguna teoría: “Morin sólo homologa y contempla lo biológico y lo cultural, lo objetivo y lo subjetivo, lo individual y lo social, sin que esas operaciones hagan algo más que poner lado a lado consignas que provienen de posturas convencionales tratadas a vuelo de pájaro” (2008: 47).

En este punto, más todavía, refutamos completamente la idea que tiene Reynoso acerca de que la concepción de sujeto de Morin se trata de una simple homologación teórica. Consideramos que la crítica de Reynoso en este aspecto es bastante –por no decir groseramente– sesgada, y muestra poco conocimiento en materia de las problemáticas suscitadas –al menos filosóficamente– a partir de las distintas conceptualizaciones de sujeto existentes. La teoría del sujeto de Morin proporciona inequívocamente la posibilidad, en principio, de situarse y pensar en un sujeto más allá de los parámetros exclusivamente antropológicos, ya que el concepto de sujeto puede comenzar a entenderse, desde el aporte de las ideas de Morin –junto

con el de otros autores que también analizamos a lo largo de estas páginas—, como la forma de lo viviente.

Pese la escasa lectura crítica sobre la idea de sujeto en la obra de Morin de la que dábamos cuenta, hay la excepción de algunos pocos especialistas, que son, debe decirse, tan selectos como agudos en el estudio de algunos de sus textos. Es el caso de los trabajos de Manghi (1997/2004/2009), trabajos con los que hemos dialogado en distintos puntos de esta tesis. A propósito, Manghi, que en particular realizó un exhaustivo análisis del concepto de sujeto, sostiene que:

El sujeto moriniano no es el rey de sí mismo y del mundo planteado por la metafísica cartesiana y de las promesas de la primera modernidad. Pero no es tampoco, lo opuesto, aquella sombra ilusoria, movida como un títere de 'leyes' ocultas —retrostanti—, a la cual querrían reducirlo científicos desde varios géneros —biólogos, sociólogos y culturalistas—. El sujeto moriniano es un desafío que vuelve momento por momento para asomarse a nuestra existencia en toda su ineludible complejidad (2009: 155)¹⁶⁷.

Y en esta misma línea Manghi advierte que la propia complejidad del sujeto viviente planteada por Morin nos ayudará tanto a comprender mejor nuestra subjetividad biocultural, y que, sobre todo, la subjetividad entendida como la cualidad constitutiva de lo viviente nos valdrá para comprender mejor la emergencia de formas de vida cada vez más increíblemente complejas (2009: 153).

A propósito de esta teoría del sujeto, sin pretender una generalización de la noción de sujeto, nosotros hemos buscado una idea primera y fundamental de sujeto, y elegimos, por esta razón, no referirnos a la distinción que hace Morin respecto a los distintos niveles de individualidad (1980: 348). Más aún, obviamos, en este sentido, que esta diferenciación pueda estar

¹⁶⁷ La traducción es nuestra.

atravesada por una posible jerarquización de la subjetividad. Entendemos, y tratamos de ser coherentes con esta idea, consideramos que la clase, si cabe la expresión, de sujetos es impuesta por la misma singularidad –subjetiva–, es decir, por cada sujeto viviente que en su modo de estar-siendo encuentra su propia clase. Esto es, expresamente la consideración negativa de una categorización del sujeto y de niveles variables de subjetividad. Pensamos que cualquiera sea el sujeto que sea, importa por sí. Consideramos, entonces, que existe un proceso subjetivo a través del cual el sujeto es lo que es, del que por supuesto obtiene su propia individualidad y, en efecto, la distinción de-entre otros sujetos.

En el desarrollo de este estudio nos preocupamos especialmente por la consolidación de una noción de sujeto basal –en el sentido de primordial y común– y no podemos obviar que esta medida está ligada a observar de forma problemática las nociones de evolución, aquellas asociadas a concepciones de carácter progresivo y, principalmente, de las que se corresponden con la competencia por la vida, que conciben en el viviente el germen de su propia superación. En cuanto a esto último marcamos dos cuestiones que nos inquietan, la primera tiene que ver con que la reproducción sexual, en tanto paradigma de la evolución genética, no es la única condición para que los individuos de una especie se desarrollen, se adapten o alcancen su plenitud en su medio, y la segunda cuestión es que la vida, según entendemos, no se conduce –necesariamente– tampoco con un principio de continuidad.

Nosotros hablamos en estas páginas del tiempo del sujeto, del tiempo de la experiencia como presente constante. Pues bien, es en ese tiempo en el que se conforma la mejor manera de estar siendo; algo de ello seguramente se comunica y viaja en esa trans-temporalidad a la que hacíamos referencia (ver 6.1), pero creemos que no hay en el sujeto una marca absoluta de esa información, sino que es él quien debe apropiarse y en su apertura al mundo diseñar su propia cartografía. Todo esto nos coloca, de cara a futuros temas de investigación, frente a la necesidad de repensar y analizar estas concepciones también asociadas a las nociones de adaptación y memoria

genética hereditaria. De la misma manera no podríamos descartar una perspectiva que incluya el análisis de las nociones concernientes a distintos niveles de realidad.

Un punto nodal para nosotros y, a su vez, de principal interconexión en entre las áreas de la ciencia y la filosofía, refiere precisamente a la idea de vida. Lo que se entiende sobre la vida, su sentido, el para qué del viviente, sin duda son todas cuestiones que atraviesan y han atravesado siempre al pensamiento. Sin embargo no se ha abordado con igual dedicación el problema de la subordinación de lo viviente a la ciencia. En efecto, a partir de finales del siglo XVIII la vida fue adoptada como categoría y esto implicó un desplazamiento en el enfoque con el que se clasificaba la naturaleza, dando lugar al campo de la biología (Foucault, 1966). Actualmente, la producción de conocimiento científico sobre lo viviente en las ciencias biológicas es tan vasta que su refracción a las disciplinas sociales no es proporcional ni puede ser asimilada a la velocidad con la que se genera. De este modo encontramos que el problema de lo viviente queda subsumido al lenguaje de la ciencia. Es por ello que concebimos que es tarea de la filosofía intentar suplir esta reducción, encontrando la forma de integrar la determinación científica al entendimiento de la vida. La filosofía debe poder abordar todos los mundos del mundo. Efectivamente, Deleuze en clave leibniziana sostiene que el mundo es una “infinidad de series convergentes, prolongables las unas a las otras, en torno a puntos singulares” (Deleuze: 1988, 82).

Según hemos podido analizar, los estudios sobre la vida y sus fenómenos, especialmente en el campo de la biología pero sin duda con su refracción expandida al resto de las disciplinas, generalizan, operan y proyectan desde la entidad viviente, perdiéndose muchas veces del foco la particularidad de lo viviente. Asimismo, observamos que los avances y los resultados acerca de procesos biológicos particulares no son generalmente trasladados a la idea de vida.

Resulta por esto interesante poder seguir en el camino iniciado en esta tesis, a través del cual hemos intentando permanecer corridos de toda

simplificación, para pensar la vida en singular, como unidad y desde la unidad, como unidad que está siendo en un contexto y que, a la vez, lo contiene. Buscamos permitirnos interrogar la vida mediante la pregunta filosófica, no con el objetivo de alcanzarla sino, por el contrario, con el fin de permitir que la vida nos alcance para reconocernos en ella y en definitiva para reconocerla.

En este sentido, hemos visto en Canguilhem la introducción de una postura clave a partir de la cual se considera a la vida como lo viviente. Esto para nosotros ha significado verdaderamente una marca, ya que esta perspectiva junto con la del individuo-sujeto de Morin nos ha puesto frente a la idea de que el hecho de vivir entendido como lo común a todos los seres vivos es una tautología. Y es por ello que concebimos, contrariamente, que el hecho de vivir ocurre en particular a cada viviente y se corresponde con su estar experimentando la vida. Esto mismo, entonces, nos llevó a advertir, siendo intrínsecos el hecho y la forma de vivir, la necesidad de detenernos en la consideración particular del modo de vivir –singular– de los individuos-sujetos para considerar específicamente la vida.

Un buen punto de partida ha sido, creemos, el estudio del sujeto vivo reconociendo en la forma o manera de vivir (*bíos*) la singularidad (*zoé*)¹⁶⁸ de lo viviente a la vez que la particularidad de su lugar o hábitat (*oikos*). Es así que advertimos que el fin de la vida o el para qué del sujeto viviente encuentra respuesta sólo a partir de saber cuáles son las condiciones de las experiencias posibles, esto es, en el cómo hace para vivir. Esposito expresa esta naturaleza activa de la vida en lo viviente con estas palabras: “Toda vida es forma de vida y toda forma de vida ha de referirse a la vida” (Esposito, 2004: 312).

Unidad y relación, autonomía y organización de lo viviente han sido, seguramente, algunos de los temas fundamentales que atravesaron todos

¹⁶⁸ Los términos *bíos* y *zoé* fueron tomados del griego y relacionados por Giorgio Agamben por primera vez en su artículo *Futur Antérieur* en 1993 y luego en su obra *Homo Sacer* (1998, p.9) (CF. Jacopo D'Alonso, El origen de la nuda vida: política y lenguaje en el pensamiento de Giorgio Agamben, *Pléyade* 12: issn: 0718-655x, 2013, pp. 99-118)

nuestros análisis. Nuestro fundamento ha sido poder pensar desde nuevas perspectivas a las relaciones vitales, aunque consideramos que nos hace falta avanzar en el análisis en torno a las herramientas provistas por los estudios de los procesos de comunicación y su incidencia en el ámbito de las relaciones entre individuos-sujetos entre sí y con el mundo.

Consideramos fundamental poder notar y señalar que la comunicación excede claramente lo que es meramente transmisión. En particular en lo referente a la comunicación celular hemos encontrado que la mayoría de los estudios se emprenden desde una perspectiva funcionalista o de comportamiento, dándose por hecho la vida en virtud de una ley (código genético). Si bien no hemos trabajado en torno al estudio de las estructuras de lenguaje de lo viviente (Jakobson, 1956), sí nos interesa pensar en que hay información emergente de circunstancias particulares de la experiencia vital, que se comunica y se pone en común.

Hemos tratado de abordar, entonces, el estudio de las relaciones y los sistemas interactivos en las entidades vivientes y nos ha resultado atractivo poder especular con la representación subjetiva de una información proveniente del estar viviendo. Por supuesto, nos queda en este aspecto mucho camino por recorrer, y nos entusiasma en particular la idea de pensar en que en el concepto de información exclusivamente conjugable en el ámbito de la experiencia encontraremos la prueba de que el fenómeno de la vida se manifiesta en una comunicación que desplaza constantemente los umbrales de la individualidad y compone permanentemente el afuera del adentro.

Nos ocupamos aquí in extenso de caracterizar y reformular la noción de subjetividad de los seres vivos. Hemos logrado vincular la cognición a la vida a partir de la acción de computar, que resalta el lugar de lo viviente en tanto sujeto y lo hace emerger de su relación con el mundo.

Nos parece interesante seguir ensayando y poniendo a prueba nuestras ideas de subjetividad en torno a la concepción de vida como una red compleja de agentes autónomos (Ruiz, Moreno, 2012), y en este punto, ahondar nuestro desarrollo con el estudio crítico de las ideas de autopoiesis y

de autonomía de la acción, que asumimos como inseparables del estudio de las organizaciones vivientes.

Conjuntamente, entendemos que es preciso poder profundizar el análisis de discusiones científicas actuales sobre la agencia de la autonomía en los seres vivos. Entre los nuevos aportes en esta área hallamos algunas cuestiones que merecen nuestra atención y sobre las que encontramos necesario realizar una elaboración con un andamiaje de tradición filosófica. Por un lado, estudios con perspectiva en la filosofía de la biología, que proponen claramente que la autonomía no es sino la actividad a través de la cual se dan las dos propiedades fundamentales de todo sistema viviente a nivel individual: la auto-construcción, esto es la construcción continua –a través del metabolismo celular– de componentes que permiten el comportamiento vital; y la acción funcional sobre y a través del medio (esto es, el hecho de que las entidades vivas son agentes, que necesariamente modifican las condiciones de sus límites o contornos para asegurar su propio mantenimiento lejos del equilibrio (Ruiz, Moreno, 2012). Por otro lado, estudios acerca de la cognición en los sistemas vivos, en los que se concibe un conocer “biogénico”, que hemos mencionado en secciones anteriores de esta tesis, definido como interactuar de una manera familiar (repetición) con el sistema para mantener la autopoiesis y adaptación. Esta cognición autopoietica implica desarrollar una acción adecuada y su dominio cambia constantemente con la estructura del sistema y su entorno (Lyon 2006).

Pensamos en perspectiva, que sería interesante hacer foco en la propia relación en la que se constituye el sujeto. Venimos diciendo que el sujeto es *en* relación y pensamos que de allí podremos entender también el vivir. Estamos tentados en poder concebir que vivir es eso que se da en los límites, *entre* los bordes donde pueden distinguirse lo en sí del viviente y lo otro (que éste no es). Consideramos que *entre* lo uno y lo otro se constituye el fenómeno de la vida y que de allí emergen los procesos del estar viviendo. Nos interesa pensar a su vez la idea de límite como la expresión de apertura que delinea tanto el sí mismo como su puesta en común. Y nos concierne, particularmente, probar el poder constante de corrección, modificación y

corrimiento que tienen estos bordes. Ciertamente, pretendemos escindir de la idea de límite el sentido de separación y mostrar que es *entre* la red de experiencias posibles donde la vida se encuentra ensayándose, continuamente.

En el sujeto coinciden sujeto y objeto entrelazados y este suceso es el acontecimiento del sí mismo, la experiencia de la vida. La fuerza conceptual del sujeto tiene lugar en el contexto de la necesidad de demarcar lo conocido del cognoscente y el dominio de la idea de la razón facilitó esta escisión. Pero si tomamos a la subjetividad como la expresión de la experiencia no podemos ya separar completamente al sujeto del objeto. Pero, ¿son la misma cosa? No, claro que no, pero uno y otro simultáneamente dicen algo que es de aquello y que es de sí. Esto mismo, la unidad subjetiva, representa una multiplicidad con-junta y de todas formas nos encontramos hablando siempre del sujeto, resaltamos que no se distancia del objeto, pero no elegimos nunca llamar objeto al sujeto. Esto responde seguro al sentido conceptual, pero, a su vez, a la idea de que en el sujeto está expuesto el sí mismo, este sí mismo que, para nosotros, encuentra lo vivo en su subjetivación, es siempre interrelación entre el sí y el otro (no-sí, dice Morin). Tiene que existir algo otro que pueda poner al sí su mismidad, porque si algo estamos diciendo cuando hablamos de sujeto es que la vida se construye y conforma de aquellas multiplicidades que sean capaces cada una de distinguirse entre sí, y esto es algo que necesariamente acontece en una relación comunicativa que precisa indefectiblemente de la solidaridad entre partes para la propia identificación.

Hay expresamente un estar-siendo viviente en la vida que implica necesariamente saberse, saber-ser con otros. Respecto a lo que decíamos, renglones atrás, acerca de la elección del uso conceptual del sujeto, hoy encontramos formas disímiles de poder llamar a lo que antes sólo se reconocía en el ámbito de lo inmaterial, la propia noción de sistema, justamente, habla de lo vivo como proceso subjetivo y nosotros intentamos con la *res computans*, tratando siempre de sortear el peligro dualista, desmarcar al sujeto y al objeto de los presagios dados por las estructuras maquinarias funcionales y liberarlos a la vida.

Podrá resultar paradójico pero en las relaciones, en el conjunto que con-forma y constituye la vida nosotros encontramos lo propio de la experiencia y, por eso mismo, la libertad. Consideramos la libertad cuando el sujeto se sabe a sí, al mismo tiempo, que reconoce su acción en comunión con los otros. La vida no tiene un final feliz, parafraseando a Morin, sin embargo nosotros aspiramos a poder demostrar que la vida es, cada vez, feliz en su finalidad común.

Epílogo

La importancia de lo otro en el proceso subjetivo es radical, tanto que no hay subjetividad posible sin otro, no hay tampoco registro de lo vivo en ausencia de lo otro. Esto ha sido siempre así sólo que ha ido cambiando el lugar del sí mismo del sujeto y de lo otro. Tenemos que decir que para nosotros el sujeto no es, está-siendo. El sujeto se construye, no tiene que acomodarse o adaptarse a nada, el sujeto tiene la capacidad en sí, la capacidad (subjetiva) de hacerse, y de rehacerse, de organizarse y volver a organizarse cada vez. El sujeto no está atado al entorno, el sujeto se comunica con el medio, se comunica con lo otro y es justamente de esa comunicación se vuelve sujeto. Al sujeto no lo precede una lógica coherente, el sujeto construye su propia lógica, una lógica del estar viviendo, que no siempre responde a normas formales. El sujeto es siempre multidimensional, tiene en sí mismo lo otro de sí, y lo otro diferenciado. El sujeto es abierto y es en su apertura donde se encuentra permanentemente. No existe lo extraño para el sujeto, el sujeto por su natural madurez, es siempre capaz de reconocer en lo otro lo propio y lo ajeno, no actúa nunca por evasiva; el sujeto viviente experimenta todo, y no para de reconocerse en esa experiencia. El sujeto es la propia experiencia. El sujeto nunca huye a la experiencia, en la huida el sujeto muere, o mejor dicho, el sujeto que huye es el sujeto que está fuera de la vida. El sujeto es exploración. La perfección es al sujeto su propia forma, y esta forma es al sujeto su forma de estar viviendo. Es decir que perfecto o imperfecto el sujeto es igualmente sujeto. El sujeto es en su interconexión con el mundo, y esto no se corresponde en absoluto con una linealidad, ni con un comienzo, ni tampoco con un fin. El sujeto es lo que está siendo y se multiplica en su devenir. El sujeto es la roca que es arena y que se transforma en el viento mientras está siendo. El sujeto es la vida que se está viviendo. El sujeto viviente es figura y fondo, es inmediatez y también pura potencia, en él todo está ligado entre sí y todo puede religarse y transformarse. El sujeto es el propio tiempo y su devenir, es la pura acción de ser. El sujeto es para-sí por-otro, es con otro. El sujeto es pura intensidad, es

trabajo, energía y organización. El sujeto produce el mundo que lo produce. El sujeto es su comportamiento y el fluir de su conducta su modo de vida. El sujeto es creador, creador de sí, del mundo, es creador permanente del nosotros que lo habita.

Resumen

Nuestro trabajo de investigación tiene un carácter teórico y se desenvuelve en el marco del análisis filosófico y el estudio de la bibliografía crítica disponible; esto es, la lectura y el análisis argumental de los textos relevantes, junto con la evaluación propia de los mismos considerando sus múltiples vertientes interpretativas.

Estudiamos el concepto de sujeto en la obra de Edgar Morin, con especial detenimiento en la *Méthode*. Nos encontramos allí con varias definiciones de sujeto, todas ellas complementarias entre sí. Subrayamos el alcance de la concepción de sujeto, en tanto cualidad fundamental propia del ser vivo. En efecto, buscamos enfocarnos en la idea de un concepto de sujeto de origen biológico y en correspondencia con la lógica misma del ser vivo. Esta concepción pone de manifiesto que lo que concierne al concepto de sujeto no sólo pertenece al sujeto humano, sino que se desplaza constantemente de lo vivo a lo humano. Pero, es conveniente aclarar, que este desplazamiento no se refiere en modo alguno al origen del sujeto y su consecuencia, sino que representa la transformación de su propia esencia y fundamento. Básicamente, nuestro eje de trabajo parte de entender que hay subjetividad y procesos subjetivos en todo ser vivo.

El propósito de nuestra investigación es estudiar y analizar los problemas de la subjetividad de lo viviente. La hipótesis central de este trabajo es que en la perspectiva contemporánea se traduce una descentralización del sujeto que logra superar las dicotomías modernas y las primacías del sujeto respecto al objeto.

En este sentido, estudiamos los movimientos permanentes entre la cosa pensante cartesiana y la cosa viviente, donde la subjetividad es intrínseca a la propia lógica de los seres vivientes. Todo esto, considerando autores y diversas visiones modernas y contemporáneas sobre los principales aspectos de la ontología del sujeto, así como también evaluando las correspondencias teóricas existentes con Morin. En diálogo con esto,

avanzamos sobre la lectura crítica y analítica de diversos antecedentes, estudios y publicaciones científicas específicas.

Además, analizamos ciertas concepciones claves de Descartes las cuales han sabido poner al sujeto humano en un lugar de privilegio respecto del objeto y del resto de los seres vivos. Buscamos, así, contribuir al análisis y a la reconstrucción de la noción de sujeto, pero fundamentalmente, pretendemos transformar la *res pensante* cartesiana y formular la idea de una *res* viviente.

Tomamos como referencia a Morin, entre otras teorías contemporáneas, que suponen que la subjetividad es intrínseca a la lógica misma del ser vivo. En primer lugar, llevamos adelante un examen acerca de la noción de pensar (*cogito*) propuesta por Descartes, y de las relaciones del sujeto cartesiano con el mundo y con la vida, tratando de identificar las tensiones e intenciones contenidas en la concepción de *res cogitans*.

Estudiamos, por su parte, los signos fundamentales del pensamiento complejo de Morin en estrecha relación con los caracteres de la subjetividad que él mismo propone. Analizamos, por ello, conceptualmente las ideas de unidad, organización, orden, desorden y sistema, todas y cada una igualmente significativas y relevantes a la noción de sujeto.

Pensamos el sujeto en relación y procuramos ensamblar un significado propio del concepto de *computo* a los fines de integrar diferentes aproximaciones con las cuales fuésemos capaces de describir mejor esta actividad constitutiva del sujeto vivo que nos propusimos desarrollar.

Asimismo, abordamos la cuestión referente a la idea de estructura y sistemas sociales poniéndolas en discusión con algunas teorías sociológicas, con el objetivo de comprender un sistema social viviente que alcanzado la red de interrelaciones opera en la constitución y accionar de los seres vivos, tanto en lo que respecta a la organización del sistema como a su sobrevivencia.

Hemos analizado además la relación entre el *cogito* y el *computo*, en tanto ambos conceptos son fundamento del sujeto en distintos períodos. Encontramos sugestivo pensar que la distinción entre *computo* y *cogito* pueda

ser sólo una cuestión de especificación o restricción de sus alcances, dado que el verbo computar proviene del latín y que como verbo en latín *computo* (com + puto), que significa calcular y valorar, también comparte un modo de uso con el verbo *cogito*. En efecto, *puto* y *cogito* son sinónimos en tanto considerar y reflexionar. Por lo tanto, estos términos latinos parecen estar más cerca que sus contrapartes en español.

Para profundizar este estudio, definimos el concepto de *res computans* como sujeto asociado a la cosa viva. Para ello, tuvimos presente que la actividad de computar es común a todas las entidades vivas y que de ella emerge la subjetividad de la cosa viva.

Definimos, entonces, a la *res viva* como aquello que necesita de sí y de lo otro simultáneamente para existir. Es individual, activa, distinta y distinguible de otras sustancias, está en el mundo y se manifiesta dialógicamente, realizando la relación *yo en-el mundo con-a través* de otros, transformando el medio y produciendo el devenir. A lo largo de este análisis demostramos que es el computar el que permite al sujeto vivo su relación con el mundo y, así, su supervivencia.

Nos dedicamos, también, al estudio de la idea de tiempo y su vínculo con las nociones de temporalidad y permanencia en los procesos de subjetivación. Nuestra hipótesis frente a esta propuesta es que los procesos subjetivos ocurren al margen del tiempo lineal. En primer lugar, consideramos que el sujeto es una composición en-con, múltiple. Ensayamos la relación entre tiempo y comunidad en Giorgio Agamben y Jean-Luc Nancy. A su vez, proponemos la concepción de un tiempo que representa, para el sujeto, la posibilidad de vivirlo y conquistarlo. Concebimos, en este sentido, lo propio y lo común como productos de lo permanentemente en potencia. Desarrollamos la idea de que la subjetividad pertenece al tiempo-ahora, a un tiempo creado en la práctica de vivir, donde se conjuga el estar-siendo del sujeto y el porvenir común que es el que viene de la propia experiencia. Asimismo, discutimos acerca de la idea de madurez en el ser viviente asumiendo a ésta, finalmente, como condición de la subjetividad viviente.

Sumamos a este estudio el análisis de los procesos de organización en tanto procesos continuados de generación y regeneración de formas de lo viviente, sin dejar de lado la importancia de lo contingente y lo posible en lo constitutivo de la dimensión presente. Incorporamos, también, el examen y la evaluación de las otras publicaciones científicas que tratan este eje problemático.

Finalmente pensamos la subjetividad viviente en el ejercicio constante de estar-siendo en el mundo del individuo-sujeto viviente. Este trabajo en la vida, esta energía incesante es a su vez considerada, por fuera de toda espectralidad, en un cuerpo físico, en un cuerpo desde el que, o mejor dicho, en el que el sujeto se presta al mundo, y a partir del cual se evidencia plenamente la invalidez, en lo viviente, de los desgarramientos establecidos entre sujeto y objeto.

Referencias Bibliográficas

Trabajos de Edgar Morin

- Morin E. (1965a) "On ne connaît pas la chanson", *Communications*, 6(1), 1-9.
- _____ (1965b) "Le droit à la réflexion", *Revue française de sociologie*, 4-12.
- Mandrou R., Philippot M., Morin E., Tardy M, Dieuzeide H, Dumazedier J., Barthes R. (1965) "Interventions", *Communications*, n° 5, 13-44.
- _____ (1972a) "Le retour de l'événement", *Communications*, n° 18(1), 6-20.
- _____ (1972b) "L'événement-Sphinx", *Communications*, n° 18, 173-192.
- _____ (1974) "La nature de la société", *Communications*, n° 22, 3-32.
- _____ (1976) *L'Homme et la Mort*, Paris: Seuil.
- _____ (1977) *La Méthode, vol 1, La Nature de la Nature*, Paris: Seuil. [Traducción español: Sanchez A. y Sanchez García D. (1981) *El Método. Tomo 1: La naturaleza de la naturaleza*, Madrid: Cátedra].
- _____ (1978) *Le cinéma ou l'homme imaginaire: essai d'anthropologie*, Paris: Seuil [Traducción español: (2001) *El Cine o el hombre imaginario: ensayo de antropología*, Buenos Aires: Paidós].
- _____ (1979) *Le Paradigme perdu: la Nature humaine*, Paris, Seuil.
- _____ (1980) *La Méthode, vol. 2, La Vie de la Vie*, Paris: Seuil. [Traducción español: Sanchez A. (1983) *El Método, Tomo 2: La vida de la vida*, Madrid: Cátedra].
- _____ (1981) "Peut-on concevoir une science de l'autonomie", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, nouvelle série, n° 71, Les sociologies, 257-267.
- _____ (1982a) *Le Vif du Sujet*, Paris, Seuil.
- _____ (1982a) "Le retrouvé et le perdu", *Communications*, 36, 3-6.
- _____ (1983) "Vieillesse des théories et théories du vieillissement", *Communications*, 37, 203-211.

- Morin E., Coppayhe F (1983) "Dialogue of Order and Disorder", *SubStance*, Vol. 12, No. 3, Issue 40, 22-35.
- Burgelin O, Morin E, Paillard B, Pignon D. (1985) "Les seuils du gigantesque", *Communications*, 42, 245-263.
- Morin E. (1986) *La Méthode, vol. 3 La Connaissance de la Connaissance*, Paris, Seuil. [Traducción español: Sanchez A. (1988) *El Método Tomo 3: El conocimiento del conocimiento*, Madrid: Cátedra].
- Atlan H., Morin E. (1989) "Sélection, rejection", *Communications*, 49, 125-135.
- Morin E (1990a) "Computo, ergo sum", *Chimeres*, 8, 1-20.
- _____ (1990b) *Science avec Conscience*, Paris: Fayard.
- _____ (1990c), "Messie, mais non", en Bournoux D., Le Moigne J.-L. y Proulx S., *Arguments pour une méthode*, Paris, Seuil, 254-268.
- Morin E, Gnocchi, Ceruti M. (1991) "Un nouvel entendement : l'intelligence de la complexité", Paris: Seuil.
- Morin E. (1992) "The concept of system and the paradigm of complexity" en *Context and Complexity*, New York: Springer, 125-138.
- _____ (1992a) "The concept of system and the paradigm of complexity", translated Kelly S, *Journal of Social and Evolutionary Systems* 15(4):371-385.
- Morin E., Kern A. B. (1993) *Terre-patrie*, Paris: Seuil.
- _____ (1993a) *Tierra-patria*. España: Kairós.
- Morin E (1993b) "Les anti-peurs", *Communications*, 57, 131-139.
- Morin E (1994a) "La noción de sujeto", en *Nuevos paradigmas cultura y subjetividad*, Fried Schnitman D., Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1994b) *Autocritique*, Paris: Seuil.
- Bohm D., Kelly S., Morin E. (1996) "Order, Disorder, and the Absolute: An Experiment in Dialogue", *World Futures* n° 46, 223-237.
- Morin E. (1995a) *La Méthode, vol. 4, Les Idées, Leur Habitat, leur Vie, leurs Moeurs, leur Organisation*, Paris: Seuil. [Traducción español: Sanchez A (2006) *El método 4: Las ideas*, Madrid: Cátedra].
- _____ (1995b) "La relación antro-po-bio-cósmica", Paris: CNRS.

- _____ (1996) “El pensamiento ecologizado”, [Documento en línea] *Gazeta de Antropología*, n°12, artículo 01 [Consultado: 7/03/2015].
- _____ (1997) “La unidualidad del hombre”, [Documento en línea] *Gazeta de Antropología*, n°13, artículo 01 [Consultado: 6/03/2015].
- Morin E., Le Moigne JL (1997) *Comprendre la complexité dans les organisations de soins*, ASPEPS.
- _____ (1999a) *L’Intelligence de la Complexité*, Paris: L’Harmattan.
- _____ (1999b) “Part I. Epistemological Concepts of Complexity-Organization and Complexity”, *Annals of the New York Academy of Sciences*, 879: 115-121.
- _____ (1999c) *O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade*, Vega A. P., do Nascimento E. P. (Eds.), Brasil: Garamond.
- _____ (2001) *La Méthode, vol. 5, L’Humanité de l’Humanité. L’Identité humaine*, Paris: Seuil. [Traducción español: Sanchez A. (2003b) *El Método. Tomo 5: La humanidad de la humanidad*, Madrid: Cátedra.
- _____ (2004a) *La Méthode, vol. 6, Éthique*, Paris: Seuil. [Traducción español: Sanchez A (2006) *El Método. Tomo 6. Ética*, Madrid: Cátedra].
- _____ (2004b) “La epistemología de la complejidad”, [Documento en línea] *Gazeta de antropología*, n°20, artículo 02 [Consultado: 27/02/2015].
- _____ (2004c) “Individu, société, espèce: pour une éthique”, en *Philosophie et droits humains*, Paris: Unesco.
- _____ (2005) *Introduction à la Pensée complexe*, Paris: Seuil.
- Morin E., Cyrulnik, B. (2005) *Diálogos sobre la naturaleza humana*, Buenos Aires: Paidós.
- Morin E. Pasqualini C., (2005) “Ri-scoprirsi identità complesse”, *Studi di Sociologia*, n°4, 411-419.
- Morin E., Pasqualini C. (2007) *Io, Edgar Morin. Una storia di vita*, Milano, Franco Angeli.
- Morin E. (2007) “La emergencia del sentido a partir del no-sentido”, *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, vol. 14, n°44, 157-171.
- _____ (2008a) “Mission Impossible”, en *La Méthode*, Paris, Seuil.
- _____ (2008b) *Mes Démons*, Paris, Stock.

- _____ (2008c). *On complexity*, Cresskill, N.J: Hampton Press.
- _____ (2008d) “L’espirit de la vallée”, Introduction générale dans *La Méthode pour Kindle*, Paris: Seuil.
- _____ (2009) “La vita del Metodo”, en *Il soggetto ecologico di Edgar Morin*, Sergio Manghi, Praga, Erickson.
- _____ (2010a) “Sobre la interdisciplinarietà”, Universidad Icesi, 9-15.
- _____ (2010b) “Complejidad restringida, complejidad general”, *Estudios* 93, vol. VIII, 107-119.
- _____ (2011) *Mon Chemin. Entretiens avec Djénane Kareh Tager*, Paris: Fayard.
- _____ (2012) “Mesías, de ningún modo”, traducción y adaptación Solana Ruiz JL, [Documento en línea] *La gazeta de antropología*, 28 (3), artículo 14, 1-10 [Consultado: 6/03/2015].
- _____ (2014) *Enseigner à vivre. Manifeste pour changer l’éducation. Domaine du possible*. Arles: Actes Sud.

Bibliografía crítica

- Alonso M. A. R. (2011) "Ciencia y conciencia ecológicas", *Cuadernos del Mediterráneo*, (16), 209-212.
- Anselmo A. (2005a) "Philosophical sources for Morin's sociology", *World Futures*, 61(6), 470-480.
- _____ (2005b) *Edgar Morin e gli scienziati contemporanei*, Soveria Mannelli (CZ), Italia: Rubbettino.
- _____ (2006) *Edgar Morin, dalla sociologia all'epistemologia*, Napoli: Guida.
- Ardoino J., Mialaret G. (1995) "L'intelligence de la complexité. Pour une recherche en éducation soucieuse des pratiques", *Nouveaux cahiers de la recherche en éducation*, 2(1), 203-219.
- Banywesize E (2007) *Le complexe. Contribution à l'avènement de l'Organisation chez Edgar Morin*, Paris, L'Harmattan.
- _____ (2008) "La science du complexe chez Edgar Morin", *Articles du Gretech*, 1-8.
- Barberousse Alfonso, P. (2008) "Fundamentos teóricos del Pensamiento complejo de Edgar Morin", *Revista Electrónica Educare*, 12(2), 95-113.
- Barin Cruz L., Ávila Pedrozo E., de Fátima Barros Estivaleta V. (2006) "Towards sustainable development strategies: a complex view following the contribution of Edgar Morin", *Management Decision*, 44(7), 871-891.
- Bastardas-Boada A. (2014) "Towards a complex-figurational socio-linguistics Some contributions from physics, ecology and the sciences of complexity", *History of the Human Sciences*, 27(3), 55-75.
- Beltrán L. M. (2006) "De la teoría de la complejidad a la filosofía intercultural: hacia un nuevo saber", *Revista de filosofía*, 52(1), 65-82.
- Bianchi F (2006) "La antropología filosófica de Edgar Morin", [Documento en línea] *Revista Transversales* 3 [Consultado 1/02/2015].
- Blanchet, P. (2003) "Contacts, continuum, hétérogénéité, polynomie, organisation «chaotique», pratiques sociales, interventions... quels

- modèles? Pour une (socio) linguistique de la 'complexité'", *Cahiers de sociolinguistique*, n° 8(1), 279-308.
- Bonilla Morales J. L. (2001) "Principios del pensamiento complejo en Edgar Morin", *Franciscanum*, 135, 83-143.
- Burotto JF, Ganga-Contreras F (2012) "La méthode de Morin: refutations y aperturas", *Convergencia* n° 60, pp. 79-109.
- Callejo Gallego, M. J. (1985) "Edgar Morin. Sociologie", *Revista de Sociologia*, 25, 205-209.
- Ceruti M. (1986) *Il vincolo e la possibilità*, Milano: Feltrinelli.
- Chen Y.Z. (1997) "L'heritage et la nouveauté de la pensée épistémologique d'Edgar Morin", *French Cultural Studies*, 8, 3, 397-410.
- Ciurana E. R. (1998) "Individuo complejo", *Redes Sociales y Complejidad*, (2), 33-36.
- Cortès J., Le Moigne J. L., Avenier M. J. (2009) "Hommage à Edgar Morin", *Synergies monde* (6), 5-14.
- Cortès J. (2008) "La 'Méthode' d'Edgar Morin. Pistes de lecture", *Synergies Monde* (4), 43-58.
- D'Alessandro L (2008) "Edgar Morin: dal riduzionismo alla complessità", *Rivista di Studi Politici-S. Pio V*, 195-204.
- Dagenais, B. (2011) "Des stars à la cellule vivante", Hermès, *La Revue*, 60(2), 64-68.
- D'Andréa F. (2005) "Penser la Complexité: Simmel, Durand, Morin", en *La sociologie compréhensive*, Jeffrey D, Maffesoli M, 67-77.
- De Beer C. S. (2007) "Knowledge is everywhere : a philosophical exploration", *The Journal for Transdisciplinary Research*, Southern Africa, n° 3 (2) 227-237.
- De Keyser V. (1988) "De la contingence à la complexité: l'évolution des idées dans l'étude des processus continus", *Le travail humain*, 1-18.
- Ehrenberg A. (2009) "O sujeito cerebral", *Psicologia Clínica*, n°21 (1) 187-213.

- Ferre A. F. (2006) "Intersubjetividad original y la capa afectivo-significativa", [Documento en línea] *Question*, 1(12) [Consultado: 5/03/2015].
- Fortin R. (2005) "Comprendre la complexité: introduction à La Méthode d'Edgar Morin", *Presses Université Laval*, 14-29.
- Galvani (2010) "Auto-formación mundialogante y exploración de la ecoformación", *Visión Docente Con-Ciencia*, Año IX, n° 55, 6-21.
- García A. G. S., Guerrero G. Z., Barrera A. C., Gómez M. D. C. E., Paz M., Fraire, M. L. G. y Sánchez, M. T. G. (2011) "Complejidad, sujeto y psicoanálisis", *Uaricha Revista de Psicología*, 15, 28-46.
- Gembillo G. (2004) "Kant in Edgar Morin: le ragioni di un'assenza", en Anselmo A.: *La presenza di Kant nella filosofia del 900*, Messina, Armando Siciliano, 211-247.
- Ghiso, A. (2010) "La fugaz verdad de la experiencia (Ecología del acontecimiento y la experiencia formativa)", *Polis (Santiago)*, 9(25), 137-163.
- Gómez P. (1996) "La construcción de la antropología compleja. Etapas y método", [Documento en línea] *Gazeta de Antropología* n° 12, 02.
- Gómez, P. (1995) "La unidad y diversidad del hombre en la antropología compleja de Edgar Morin", *Gazeta de Antropología*, n°11, artículo 02 [Consultado: 6/03/2015].
- Gondim M. C. B. (2003) "Viver é vencer", *Revista brasileira de psicoanálisis*, 37(2/3), 311-331.
- Gosselin G. (1987) "La science selon Edgar Morin et la désacralisation de la raison", *Cahiers Internationaux De Sociologie*, 83, 377-392.
- Guimarães Rodrigues V. H., Terra de Oliveira C. (2008) "Gaston Bachelard e Edgar Morin: diálogos sobre a complexidade", *Rev. Eletrônica Mestr. Educ. Ambient*, v. 20, 195-201.
- Gutiérrez A. (1998) "Edgar Morin y las posibilidades del pensamiento complejo", *Revista Megapolítica*, (8), 649.
- Heylighen F., Cilliers P., Gershenson C. (2006) "Complexity and philosophy", *arXiv preprint cs/0604072*.

- Kelly S. M. (1988) "Hegel and Morin: The Science of Wisdom and the Wisdom of the New Science", *The Owl of Minerva* 20 (1), Fall, 51-67.
- _____ (1992) "Beyond materialism and idealism: reflections on the work of David Bohm and Edgar Morin" *Idealistic Studies*, 22(1), 28-38.
- _____ (1999) "From the complexity of consciousness to the consciousness of complexity", 43rd *Annual Conference of the International Society for the Systems Sciences*, 1-10.
- Kesteman J-P. (2004) "L'Un, le Multiple et le Complexe. L'Université et la transdisciplinarité", *A contrario*, Vol. 2 (1), 89-108.
- Le Moigne J. L. (1994) *La théorie du système général: théorie de la modélisation*, [Documento en línea], Collection Les classiques du Réseau intelligence de la complexité [Consultado: 1/03/2015].
- _____ (1995) *Les épistémologies constructivistes*, Puf.
- _____ (1999) *L'intelligence de la complexité*, Paris: L'Harmattan.
- _____ (2008) "Who conceives of the individual?", *Constructivist Foundations*, 3(2), 69-71.
- _____ (2008a) "Edgar Morin, le génie de la Reliance", *Synergies Monde*, 4, 177-184.
- Leff E. (2010) "El desvanecimiento del sujeto y la reinención de las identidades colectivas en la era de la complejidad ambiental", *Polis* (Santiago), 9(27), 151-198. *Systems*, n° 1 (3), 68-82.
- Lemieux E. (2009) *Edgar Morin, l'indiscipliné*, Paris, Seuil.
- _____ (2011) *Edgar Morin. Vida y obra del pensador inconformista*, Traducción Manuel Serrat Crespo, Barcelona: Kairós.
- Lewin R. (2002) *Complejidad, el caos como generador del orden*, México: Metatemas.
- Lipiansky E. M. (1993) "L'identité dans la communication", *Communication et langages*, n° 97(1), 31-37.
- López A.S.J. (2007) "Reflexiones, valoraciones y posibilidades del pensamiento complejo y el abordaje multirreferencial", *Educatio*, 4, 7-17.

- Maffesoli M. (2014) “Épistémologie de la vie quotidienne (Vers un “formisme” sociologique) ”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, nouvelle série, vol. 74, 57-70.
- Manghi S. (1984) “Two biosocial paradigms compared: Sociobiology and the self-organization of life”, *Journal of Human Evolution*, 13(1), 49-59.
- _____ (1984a) *Il paradigma biosociale: dalla sociobiologia alla auto-organizzazione vivente*, Italia: Angeli.
- _____ (1987) “Le sujet inachevé d'Edgar Morin: vers une théorie de l'acteur social”, *Revue européenne des sciences sociales*, XXV, n. 75, 41-67.
- _____ (1988) “Il soggetto ecosistemico. Identità e complessità biosociale”, en F. Andolfi, *Figure d'identità. Ricerche sul soggetto moderno*, Milano: Angeli, 173-238.
- _____ (2009) *Il soggetto ecologico di Edgar Morin. Verso una società-mondo*, Praga: Erickson.
- Marcel J. F., Olry P., Rothier-Bautzer É. y Sonntag M. (2002) “Note de synthèse [Les pratiques comme objet d'analyse] ”, *Revue française de pédagogie*, 138(1), 135-170.
- Marín R. G., Jiménez J. A. (2014) “De los principios del pensamiento complejo”, *Big Bang Faustiniiano*, n° 2(1), 3-5.
- Marti P. (2008) “Identité et stratégies identitaires”, *Empan*, 3 n° 71, 56-59.
- Martínez M., Simarro, A. M. (2009) “Selección natural, creatividad y causalidad”, *Teorema: Revista internacional de filosofía*, 28(2), 71-94.
- Mazzocchi, F. (2008) “Complexity in biology”, *EMBO reports*, 9(1), 10-14.
- Montagnino M. (2012) *Differenza, autonomia complessità organizzazionale*, Italia: Petite plaisance.
- Montoya G. G. (2004) “Hacia una Epistemología Evolucionista” *Cinta de Moebio: Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, (20), 4, 101-125.
- Montuori A. (1998) “Complexity, epistemology, and the challenge of the future”, *Academy of Management Proceedings* (K1-K8), 31-41.
- _____. (2013) “Complex Thought: An Overview of Edgar Morin's Intellectual”, *Journey MetaIntegral foundation*, Resource paper, 1-23.

- Morán Beltrán L. (2006) “De la teoría de la complejidad a la filosofía intercultural: hacia un nuevo saber”, *Revista de Filosofía* N°52, 1-15.
- Murcia N., Jaramillo Echeverri L.G. (2001) “La complementariedad como posibilidad en la estructuración de diseños de investigación cualitativa”, *Cinta de Moebio, Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, (12) 194-204.
- Najmanovich D. (2001) “Pensar la subjetividad. Complejidad, vínculos y emergencia”, *Utopía y praxis Latinoamericana*, 6(14), 106-111.
- Nicolaus O. (2006), “La sfida della complessità”, en Sasso A., *La cultura della scuola e la contemporaneità*, Firenze: La Nuova Italia, 47-57.
- Nsonsissa, A (2010) “Vide? L’espace l’était peut-être déjà dès les prémices. A propos de la complexité naturelle”, *Ethiopiennes* n°85, 195-221.
- _____ (2011) “L’intersubjectivité chez Edgar Morin comme paradigme de construction de l’objectivité scientifique”, *Plastir Revue Transdisciplinaire de Plasticité Humaine*, n° 24, octobre, France, *Plasticités Sciences Arts*, 1-25.
- Paillard B. (2008) “La sociologie du présent”, *Communications*, 82(1), 11-48.
- Palacio Gómez C. A., Ochoa Jaramillo F. L. (2011) “Complejidad: una introducción”, *Ciência & Saúde Coletiva*, 16(Supl. 1):831-836.
- Pena Vega, A., Elimar P. do N. (1999) *O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade*, Río de Janeiro: Garamond.
- Pena-Vega A. (2008) “Une tête bien faite, pour changer un monde incertain”, *Communications*, 82(1), 135-141.
- _____ (2011) “L’émergence d’un nouveau mode de pensée”, Hermès, *La Revue*, 60(2), 86-92.
- Perriault J., Proutreau S., Kleinpeter E., Pena-Vega A., Le Moigne J.-L. (2011) “L’exercice de la pensée complexe permet l’intelligence des systèmes complexes”, *Hermès: Cognition, Communication, Politique*, 60, 2, 157-163.

- Pineau, G. (2007) "Edgar Morin: itinerario y obras de un investigador transdisciplinario. El corazón de la vuelta reflexiva", *Visión Docente Con-Ciencia* VI (34), 5-14.
- Piñeres Royero F (2002) "La Complejidad en Niklas Luhmann y Edgar Morin: Dos enfoques sociológicos para comprender las sociedades complejas", *Ciencias Básicas Bolivarianas* n°3, 87-96.
- Plenel, E. (2013) *L'alarme d'Edgar Morin*, Francia: Médiapart.
- Pozzoli M. T. (2006) "El sujeto de la complejidad", [Documento en línea] *Polis*, Revista Latinoamericana, 15 [Consultado: 12/02/2015].
- Pozzoli M. T. (2007) "Mujer y medio ambiente: los caminos de la visibilidad" en Novo M, *Utopías, Educación y Nuevo Paradigma*, Madrid: Ediciones Los Libros de la Catarata, *Polis. Revista Latinoamericana*, (20).
- _____ (2007) "Transformar el conocimiento en la sociedad globalizada. Pensamiento complejo y transdisciplinariedad", [Documento en línea] *Polis. Revista Latinoamericana*, 16 [Consultado: 15/02/2015].
- Redondo M. J. (1998) "Mundo de la vida y filosofía del sujeto", *Investigaciones Fenomenológicas*, (2), 57-72.
- Reynoso C. (2006) *Complejidad y caos: una exploración antropológica*, Buenos Aires: SB.
- _____ (2008) "Edgar Morin y la complejidad. Elementos para una crítica" [Documento en línea], Buenos Aires: Grupo Antropocaos. [Consulta: 4/01/2015].
- _____ (2009) *Modelos o metáforas. Crítica del paradigma de la complejidad de Edgar Morin*, Buenos Aires: SB.
- Riofrio W. (2008) "Understanding the Emergence of Cellular Organization", *Biosemiotics* n°1 (3) 361-377.
- Rivero C. I. (2002) "El aporte de Edgar Morin al pensamiento social contemporáneo, desde una epistemología de la complejidad", *Salud trab.* (Maracay), 10(1/2), 103-115.
- Rodríguez Zoya L. G., Rodríguez Zoya P. G. (2014) "El espacio controversial de los sistemas complejos", *Revista Estudios de Filosofía*, (50), 103-129.

- Roggero P. (2008) "Pour une sociologie d'après 'La Méthode'", *Communications*, n° 82, 143-159.
- Roux Rouquié M. (2002) "Le concept de Vie chez Edgar Morin, une biologie pour le XXIe siècle", Conférence d'Epistémologie et de Philosophie (Platon, Camoes, Shakespeare, Edgar Morin) de Viseu, Portugal, 1-11 [Documento disponible en <http://archive.mcxapc.org/docs/ateliers/rouquie.htm>].
- Saadoun L. (1997) "Formation, organisation, complexité: Pour une lecture heuristique de la complexité dans l'œuvre d'Edgar Morin", *Sociétés* n°56, 45-52.
- Salazar I. C. (2004) "El paradigma de la complejidad en la investigación social", [Documento en línea] *Educere*, n°8 [Consulta: 4/02/2015].
- Solana Ruiz J. L. (2005) *Con Edgar Morin, por un pensamiento complejo*, Madrid: Akal.
- _____ (2011) "El pensamiento complejo de Edgar Morin. Críticas, incomprendiones y revisiones necesarias", [Documento en línea] *Gazeta de Antropología*, 27 (1), artículo 09 [Consulta: 4/03/2015].
- _____ (1998) "Cerebro, espíritu, conocimiento y psiquismo: Contribuciones desde la antropología compleja de Edgar Morin. 1. Principios epistemológicos, cómputo y conocimiento", *Gazeta de antropología*, (13), 11-24.
- Soto J (2000) "Tres Principios para la Configuración de una Psicología de lo Complejo", *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, (8) 159-168.
- Stryckman P. (1996) "De la méthode", *Communication et organisation*, (10). 2-14.
- Tarride M.I., Osorio-Vega, P. (2013) "Complexity and intellectual capital in organizations", *Kybernetes*, 42(4), 544-553.
- Taylor C. (1996) "Les sources de l'identité moderne", en *Les frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec*, Elbaz M., Fortin A, Laforest G., 347-363.

Torres C. G. (2008) "El retorno de la comunidad", *Revista Educación y Desarrollo Social*, Bogotá, D.C., Colombia - Vol. II - No.1, Págs. 42-63.

Trigona R. (2003) "La metamorfosi della metamorfosi goetheana" *Encyclopaideia*, (13), 31-42.

Vallejo-Gomez N. (2008) "La pensée complexe: Antidote pour les pensées uniques", Entretien avec Edgar Morin. *Synergies Monde*, 4, 249-262.

Weinmann H. (1994) *Edgar Morin: l'Œdipe du complexe, Introduction à E. Morin, La complexité humaine*, Paris: Flammarion, 7-140.

Zaghouani-Dhaouadi H. (2008) "Edgar Morin, aux fondements d'une politique de l'homme", *Synergies Monde* n° 4, 147-164.

Bibliografía general

- Ablondi F (1998) "Automata, living and non-living: Descartes' mechanical biology and his criteria for life", *Biol Philos* 13:179-186.
- Archer M. S. (2013) *Social morphogenesis*, New York, Springer Science and Business Media.
- Ackoff RL (1960) *Éléments de recherché opérationnelle*, Paris, Dunod.
- Adami C (2002) "What is complexity?", *Bioessays* 24(12):1085-1094.
- Adams S (2005) "Interpreting creation: Castoriadis and the Birth of autonomy", *Thesis Eleven* 83: 25-41.
- Adams S (2008) "Towards a Post-Phenomenology of Life: Castoriadis' Critical Naturphilosophie", *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 4: 387-400.
- Adorno Th. W. (1973) *Consignas*, Buenos Aires: Amorrortu editorial.
- _____ (2005) *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid: Akal.
- Agamben G. (1990) *La comunità che viene*, Torino: Einaudi [Traducción español: Villacañas JL, La Rocca C (1996) *La comunidad que viene*: Madrid: Pretextos].
- Allison, H. E. (1992) *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Barcelona: Antrophos.
- Arenas L. (1996) "De lo uno a lo otro: Conocimiento, Razón y subjetividad en Descartes", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* n° 13, 97-124.
- Arfuch L. (2002) *Identidades, sujetos y subjetividades*, Buenos Aires: Prometeo libros.
- Aristóteles (1982) *Tratados de la Lógica (órganon) I*, España: Gredos.
- Atlan H. (1972) *L'organisation biologique et la théorie de l'information*, Paris: Hermann.
- Bacarlett Pérez M. L. (2010) "Giorgio Agamben, del biopoder a la comunidad que viene", *Araucaria: Revista Iberoamericana de filosofía, política y humanidades*, (24), 29-52.

- Badiou A (1993) “¿Hay una teoría del sujeto en Georges Canguilhem?”, Actas del Coloquio que sobre la obra de Georges Canguilhem de 1990. Traducción María José Muñoz y Juan Bauzá, Paris, 12-20.
- _____ (2006) *Logiques des Mondes. L'Être et l'Événement 2*, Paris: Seuil.
- _____ (2008) *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento 2*, Buenos Aires: Manantial.
- _____ (2005) “Panorama de la filosofía francesa contemporánea”, *Nómadas*, (23), 175-183.
- Baillet A (1693) *The life of monsieur Descartes*, London: Simpson R.
- Bajtín M. (2000) *Yo también soy. Fragmentos sobre el otro*, México: Taurus.
- Ballesteros Panizo M. (2012) “Transdisciplinarity in the study of human communication: A 21st century challenge”, *International Journal of Linguistics*, 4(1), 34-45.
- Bastardas-Boada A. (2014) “Towards a complex-figurational socio-linguistics Some contributions from physics, ecology and the sciences of complexity”, *History of the Human Sciences*, 27(3), 55-75.
- Bataille, G. (1986), *La Experiencia interior: seguida de Método de meditación; y de Post-scriptum 1953*, Madrid: Taurus.
- Bateson G. (1936) *Naven*, London: Stanford University Press
- _____ (1972) *Steps to an Ecology of Mind*, New York: Ballantine.
- _____ (1979) *Mind and Nature: A Necessary Unity*, New York: Dutton.
- _____ (1991) *A Sacred Unity. Further Steps to an Ecology of Mind*, New York: Harper Collins.
- _____ (2006) “The theory of play and fantasy”, en *The game desing reader. A Rules of Play Anthology*, Katie Salen and Eric Zimmerman, London: the MIT, 314-328.
- Baudrillard J. (1993) *El intercambio simbólico y la muerte*, Venezuela: Monte Avila.

- Bedau M. A., Cleland C. E. (2010) *The nature of life: classical and contemporary perspectives from philosophy and science*, New York: Cambridge University Press.
- Benjamin W (1973) *Tesis de filosofía de la historia*, Traducción de Jesús Aguirre, Madrid: Taurus.
- _____ (1989) *Discursos Ininterrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, Buenos Aires: Taurus.
- Benveniste, E. (1971) *Problemas de lingüística general I*, México: Siglo XXI.
- Berian J, García Blanco JM (1998) "De la unidad a la diferencia: un nuevo paradigma", en Luhmann N., *Complejidad y modernidad: De la unidad a la diferencia*, España: Trotta, 4-14.
- Bertalanffy von (1956) "The theory of open systems", *General systems Yearbook*, 1-10.
- Bitterman KJ, Medvedik O, Sinclair DA (2003) "Longevity regulation in *Saccharomyces cerevisiae*: linking metabolism, genome stability, and heterochromatin", *Microbiol Mol Biol Rev* 67(3):376-399.
- Bonawitz ND, Rodeheffer MS, Shadel GS (2006) "Defective mitochondrial gene expression results in reactive oxygen species-mediated inhibition of respiration and reduction of yeast life span", *Mol Cell Biol* 26(13):4818-4829.
- Butler J. (2002) *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires: Paidós.
- Caimi M (2004) "Noticia sobre la Filosofía de Descartes", en *Discurso del Método*, Buenos Aires: Colihue, VII-CXLII.
- Canguilhem G. (1965) *La connaissance de la vie*, Paris: Vrin. [Traducción al español: Cid F (1976) *El conocimiento de la vida*, Barcelona: Anagrama].
- _____ (1966) "Le concept et la vie", *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, 64, n°82, 193-223.

- _____ (1984) *Le normal et le pathologique*, Paris: Presses universitaires de France. [Traducción al español: (2005) *Lo normal y lo patológico*, México: Siglo XXI.
- _____ (1994) *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris: Vrin.
- _____ (2009) *Ecrits sur la médecine*, Paris: Seuil.
- Caponi G. (2006) "El viviente y su medio: antes y después de Darwin", *Scientiae Studia*, Sao Pablo, v.4 núm. 1: 9-43.
- Castoriadis C. (1975) "Pour soi et subjectivité", en *Arguments pour une méthode*, Bougnoux D., Le Moigne J.-L., Proulx S., Paris, Seuil, 118-127.
- _____ (1989) "The state of the subject today", *Thesis Eleven* 24:5-43.
- _____ (1997) *The Castoriadis Reader*, translated by David Ames Curtis, USA: Blackwell.
- _____ (2004) *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. La creación humana I*, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Castro García O. (2011) "La biosemiótica y la biología cognitiva en organismos sin sistema nervioso", *Ludus Vitalis*: 36, 47-84.
- Castro, E. (2012) "Cuestiones de método: la problemática del ejemplo de Foucault y Agamben", *Res publica: revista de filosofía política*, (28), 53-75.
- Cattaneo R., Tizziani, M. (2010) "De Descartes a Montaigne. La constitución de otra subjetividad ante la crisis de la racionalidad moderna", *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas*, (3), 3-21.
- Cerejido M., Blanck-Cerejido, F. (2011) *La vida, el tiempo y la muerte*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Chase M. (2007) "Observations on Pierre Hadot's conception of Philosophy as a Way of Life", *Practical Philosophy Special Edition*, 5-17.
- Chevallier J. (1994) "Identité, organisation, institution", *L'identité politique*, 239-251.
- Clarke D. (2003) *Descartes's theory of mind*, New York: Oxford University Press.

- Damasio A. (1994) *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Bristol: Avon Books.
- Darío Páez, Amalio Blanco (1996) *La teoría sociocultural y la psicología social actual*, Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje.
- Deleuze G. (1995) "L'immanence: une vie...", *Philosophie* n°47, p. 4-7.
- Deleuze G., Guattari F. (2004) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta, España: Pre-textos.
- Denton M, Kumaramanickavel G, Legge M (2011) "Cells as irreducible wholes: the failure of mechanism and the possibility of an organicist revival", *Biol Philos* 28:31-52.
- Derrida J (1971) *Tiempo y presencia (Ousía y Grammé)*, Traducción Patricio Marchant, [Documento en línea] Santiago de Chile: Editorial Universitaria, [Consultado: 7/03/2015].
- Descartes R. (1897) *Correspondance, Avril 1622- Février 1638*, vol. I, en *Oeuvres completes*, Adam C., Tannery P. (ed.), 11 vols, Paris: Léopold Cerf.
- _____ (1898) *Correspondance, Mars 1638 -Décembre 1639*, vol. II, Paris: Léopold Cerf.
- _____ (1899) *Correspondance, Janvier 1640 -Juin 1643*, vol. III, Paris: Léopold Cerf.
- _____ 1902 *Discours de la Méthode. Pour bien conduire sa raison, et; chercher la vérité dans les sciences*, vol. VI, Paris: Léopold Cerf, 1-79 [Traducción español, notas traducción e introducción Caimi M. (2004) *Discurso del método*, edición bilingüe, Buenos Aires, Colihue].
- _____ (1904a) *Les Meditations Methaphysiques*, vol. IX, Paris: Léopold Cerf, 13-73 [Traducción español, Pavesi P. (2009) *Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires: Prometeo].
- _____ (1904b) *Principes de la Philosophie*, vol. IX, Paris: Léopold Cerf, 1-348.

- _____ (1946) *Regulae ad Directionem Ingenii*, vol. X, Paris: Léopold Cerf, 360-488 [Traducción español, Navarro Cordón JM (1984) *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid: Alianza].
- Descombes V. (1988) *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid: Cátedra.
- Eisler R., Montuori A. (2001) "The partnership organization", *OD Practitioner*, 33(1), 11-17.
- Esposito R (2002) *Inmunitas. Protezione e negazione della vita*, Turín: Giulio Einaudi.
- _____ (2004) *Bios, Biopolítica y filosofía*, Torino: Einaudi.
- _____ (2005) *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Madrid: Amorrortu.
- Favre C, Aguilar PS, Carrillo MC (2008) "Oxidative stress and chronological aging in glycogenphosphorylase-deleted yeast", *Free Radic Biol Med* 45(10):1446-1456.
- Fernández-Galiano A. (1957) "Conceptos de Naturaleza y Ley en Heráclito", *Anuario de filosofía del derecho*, (5), 259-322.
- Feyerabend P (1989) *Contra el método*, Barcelona: Ariel.
- Flores-González L. M. (2005) "Proyecciones fenomenológicas de la afirmación 'Yo soy mi cuerpo' en la filosofía de Gabriel Marcel: Hacia una recuperación de la intersubjetividad encarnada", *Anuario Filosófico*, XXXVIII/2 (2005), 555-574.
- Foerster H. von (1962) *Principles of Self-Organizatin*, New York: Pergamon.
- _____ (1981) *Observing Systems*, Intersystems Publications, Seaside CA.
- Folguera G (2010) "La 'caída ontológica de la vida' en la biología contemporánea", 1-16.
- Fontana L, Partridge L, Longo VD (2010) "Extending healthy life span-From yeast to humans", *Science* 328(5976):321-326.
- Foucault M (1966) *Les mots et les choses: Une archeologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard

- _____ (2007) "La vida: la experiencia y la ciencia", en Giorgi G., Rodríguez F., Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida, Buenos Aires: Paidós, 41-59.
- Gadamer, HG. (1998) *Verdad y método II*, España: Sígueme-Salamanca.
- Gamarra D. (1998) "Descartes y Spinoza: sobre la verdad y la idea", *Acta Philosophica* 2, 317-328.
- Giaccaglia M, Méndez, M.L., et al (2009) "Subject and modes of subjectivation", *Ciencia, docencia y tecnología*: 38, 115-147.
- Guespin-Michel J., Ripoll C. (2000) "La pluridisciplinarité dans les sciences de la vie: Un nouvel obstacle épistémologique, la non-linéarité", *Aster*, 30 *Rencontres entre les disciplines*, 87-104.
- Gonidakis S, Finkel SE, Longo VD (2010) "Genome-wide screen identifies Escherichia coli TCA-cyclerelated mutants with extended chronological lifespan dependent on acetate metabolism and the hypoxia-inducible transcription factor ArcA", *Aging Cell* 9(5):868-881.
- Gorham G. (1994) "Mind-body dualism and the Harvey-Descartes controversy", *Journal of the History of Ideas*, 211-234.
- Guarente L (2008) "Mitochondria-A nexus for aging, calorie restriction, and sirtuins?", *Cell* 132(2):171-176.
- Gutiérrez C, Jaramillo S, Soto-Andrade J (2011) "Some thoughts on A. H. Louie's 'more than life itself: a reflection on formal systems and biology'", *Axiomathes* 21(3):439-454.
- Habermas J. (1988) *La lógica de las ciencias sociales*, traducción Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Tecnos.
- Hamelin O. (1949) *El sistema de descartes*, Buenos Aires: Losada.
- Haroche C., Vigarello G. (2008) "L'Esprit du temps". *Communications*, 82(1), 87-93.
- Hegel G W F (1966) *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de cultura económica.
- _____ (1866) *Philosophie de la nature, Tomo 1*, Paris: De Ladrance.
- Heidegger M (2009) *Tiempo y ser*, Traducción Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, España: Tecnos.

- _____ (2012) *El ser y el tiempo*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Henry, M (2007) *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, España: Sígueme-Salamanca.
- Herker E, Jungwirth H, Lehmann KA, Maldener C, Fröhlich KU, Wissing S, Büttner S, Fehr M, Sigrist S, Madeo F (2004) "Chronological aging leads to apoptosis in yeast", *J Cell Biol* 164(4):501-50.
- Herrero Uribe L (2008) "Del mecanicismo a la complejidad en la biología", *Revista de biología tropical*, 56.1: 399-407.
- Herrmann-Pillath C. (2010) "Entropy, function and evolution: naturalizing peircian semiosis", *Entropy*, 12(2), 197-242.
- Heylighen F., Cilliers P., Gershenson C. (2007) *Complexity and Philosophy*, en Bogg, J. and R. Geyer (eds.) *Complexity, Science and Society*. Oxford: Radcliffe Publishing.
- Hodgson GM, Knudsen T (2008) "Information, complexity and generative replication", *Biol Philos* 23:47-65.
- Human, O., Cilliers, P. (2013) "Towards an economy of complexity: Derrida, Morin and Bataille", *Theory, Culture & Society*, 30(5), 24-44.
- Hyppolite J. (1974) *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona: Península ediciones.
- Jacob F. (1970) *La logique du vivant*, Paris, Gallimard.
- Jáuregui C. (2008) *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del autoconocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, Buenos Aires: Prometeo.
- Jonas H (2000) *El principio vida: hacia una biología filosófica*, Madrid: Trotta.
- _____ (2005) *Poder o impotencia de la subjetividad*, Buenos Aires: Paidós.
- Kant I (2007) *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Colihue clásica.
- Karczmarczyk P (2014) *El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos*, La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad Nacional de La Plata.

- Kauffman S. (1993) *Origins of Order: Self-Organization and Selection in Evolution*, Oxford: University Press.
- _____ (1995) *At Home in the Universe*, Popular treatment of many of the ideas in *Origins*, Oxford: University Press.
- Kaufmann J. C. (2004) *L'invention de soi: une théorie de l'identité*, Paris: Armand Colin.
- Kauffman S., Clayton P. (2006) "On emergence, agency, and organization", *Biology and Philosophy*, 21(4), 501-521.
- Kelly S. M. (2002) "Space, Time, and Spirit: The analogical imagination and the evolution of transpersonal theory: Part One: Contexts: Theoretical and historical", *Journal of Transpersonal Psychology*, 34(2), 73-86.
- _____ (2002a) "Space, Time, and Spirit: The analogical imagination and the evolution of transpersonal theory: Part Two: Contemporary transpersonal models", *Journal of Transpersonal Psychology*, 34(2), 87-100.
- _____ (2008) "Integral Time and the Varieties of Post-Mortem Survival", *Integral Review*, vol. 4, No. 1, 5-30.
- Kenyon CJ (2011) "The first long-lived mutants: discovery of the insulin/IGF-1 pathway for ageing", *Phil Trans R Soc B* 366: 9-16.
- Kirkeben G. (2001) "Descartes Embodied Psychology: Descartes or Damasio's Error?", *Journal of the History of the Neurosciences*, 10(2), 173-191.
- Ksiazek K (2010) "Let's stop overlooking bacterial aging", *Biogerontology* 11(6):717-723.
- Lagos Garay G. (2004) "Gregory Bateson: un pensamiento (complejo) para pensar la complejidad. Un intento de lectura/escritura terapéutica", [Documento en línea] Polis 9 [Consultado el 18/02/2015].
- Lamarck J.B. (1830) *Philosophie zoologique*, [Documento en Línea] Paris: Baillière. [Consultado: 15/12/2014].
- Lange C. (2009) "El Mundo de la Percepción", *Revista INVI*, n° 24(67), 181-183.

- Lange M, Rosenberg A (2011) "Can There be A Priori Causal Models of Natural Selection?", *Australasian Journal of Philosophy* 89 (4):591-599.
- Lauer R. H., Handel W. H. (1977) *Social psychology: The theory and application of symbolic interactionism*, Boston: Houghton Mifflin.
- Le Blanc, G (1998) *Canguilhem y las normas*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Breton D (2012) *Antropología del cuerpo y modernidad*, traducción Paula Mahler, Buenos Aires: Nueva visión.
- Lecourt D. (2008) *Georges Canguilhem*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____ (1984) *L'histoire épistémologique de Georges Canguilhem en Le normal et le pathologique*, Paris: Presses universitaires de France.
- Leibniz, GW (1966) *Dissertatio de arte combinatoria*, Leipzig: Fikium.
- Lisciani Petrini E. (2012) "Hacia el sujeto impersonal", *Revista Pléyade* 9.
- Longo VD, Mitteldorf J, Skulachev VP (2005) "Programmed and altruistic ageing", *Nat Rev Gen* 6(11):866-872.
- López Y. M. (2008) "La frontera abierta", *Revista CIDOB d'Afers internacionals*, n° 82-83, 179-183.
- Louie AH (2009) *More than life itself: a synthetic continuation in relational biology*, Frankfurt: Ontos Verlag.
- Lowe E. J. (1996) *Subjects of experience*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ludwig P., Pradeu T. (ed.) (2014) *El individuo. Perspectivas contemporáneas*, Buenos Aires: Nueva visión.
- Luhmann N (1998) *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, Madrid, Trotta.
- Lyon P (2006) "The biogenic approach to cognition", *Cogn Process* 7(1):11-29.
- MacLean PD (1973) *A Triune Concept of the Brain and Behaviour*, Toronto: University of Toronto Press.
- Manghi S. (1990) *Il gatto con le ali. Ecologia della mente e pratiche sociali*, Milano: Feltrinelli.

- _____ (1997), "Ecopoiesis. La sfida della complessità nei contesti di 'educazione ambientale'", in *Pluriverso. Biblioteca delle idee per la civiltà planetaria*, n. 4, 99-107.
- _____ (2004) *La conoscenza ecologica. Attualità di Gregory Bateson*, Milano: Raffaello Cortina.
- Marcel G (2003) *Ser y tener*, traducción Ana María Sánchez, España: Caparrós
- Marín L F (2007) "La noción de paradigma", *Signo y Pensamiento*, 50 vol. xxvi, 35-45
- Maturana, H. (1996) *El sentido de lo humano*, Chile, Dolmen.
- _____ (2007) *La objetividad. Un argumento para obligar*, Chile: JC Sáez.
- _____ (2009) *La realidad: ¿objetiva o construida? I. Fundamentos biológicos de la realidad*, España: Anthropos.
- Maturana H., Varela F. (1980) *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Dordrecht: Reidel.
- _____ (1985) *The Tree of Knowledge*, Boston: New Science Library.
- Maturana H; Varela, F (1984) *El árbol del conocimiento*, Chile: Editorial Universitaria.
- _____ (1998) *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Chile: Editorial Universitaria.
- McCay CM, Cromwell MF, Maynard LA (1935) "The effect of retarded growth upon the length of lifespan and upon the ultimate body size", *J Nutr* 10:63-79.
- McCulloch WS (1965) *Embodiments of mind*, Cambridge: MIT Press.
- Mead G. H. (1972) *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2008) *Filosofía del presente*, Madrid: CIS.
- Merleau-Ponty M. (1976) *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
- Mitchell S, Dietrich M (2006) "Integration without Unification: An Argument for Pluralism in the Biological Sciences", *The american naturalist*, n° 168, 73-79.

- Modonesi M. (2010) *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación política*, Buenos Aires: Prometeo Libros. Clacso.
- Montmollin M. D. (1999) "Analysis and models of operators activities in complex natural life environments", *Production*, 9(SPE), 29-42.
- Montuori A. (2005) "Gregory Bateson and the promise of transdisciplinarity", *Cybernetics & Human Knowing*, 12(1-2), 147-158.
- Nájera Pérez E. (2002) *Del alma fuerte al superhombre. Descartes y Nietzsche: dos versiones del sujeto moderno*, España: Universitat de València.
- Nancy JL. (1990) *La communauté désavouée*, Paris: Christian Bourgois. [Traducción español: Garrido Wainer JM. (2000) *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile].
- _____ (2000) *Corpus*, Paris: Suites Sciences Humaines.
- _____ (1993) *Le sens du monde*, Paris: Editions Galilée [Traducción español: Casas JM (2003) *El sentido del mundo*, Buenos Aires: Marca editora].
- Nayak, A., Chia, R. (2011) "Thinking becoming and emergence: process philosophy and organization studies", *Research in the Sociology of Organizations*, 32, 281-309.
- Neumann J. von (1966) *Theory of self-reproducing automata*, London: University of Illinois Press.
- Nicholson DJ (2010) "Biological atomism and cell theory", *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 41, 202-211.
- Pardilla R. (2000) "La naturaleza de las pasiones del alma en Descartes", *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. XIII, núm. 23, 235-242.
- Pascal B. (1981) *Pensamientos*, Madrid, Alianza.
- Peacocke C (1999) "Computation as involving content: a response to Egan", *Mind and Language* 14:195-202.
- Peinado M. A., Del Moral M. L., Esteban F. J., Martínez Lara E., Siles E., Jiménez A., Pedrosa J. A. (2000) "Envejecimiento y neurodegeneración: bases moleculares y celulares", *Revista Neurología*, 31(11), 1054-1065.
- Piaget J. (1985) *Psicología y epistemología*, Barcelona: Planeta-Agostini.

- Piccinini G. (2007) "Computational modelling vs. computational explanation: Is everything a Turing machine, and does it matter to the philosophy of mind?", *Australasian J Philos* 85(1):93-115.
- Pineau G. (2005) "La vie à orienter, quelle histoire!?", *L'orientation scolaire et professionnelle*, 34 (1), 5-18.
- Piper PW. (2006) "Long-lived yeast as a model for ageing research", *Yeast* 23(3):215-226.
- Platón (1901/380-370 B.C.) *The Republic*, translated by Benjamin Jowett, New York: The Cooperative Publication Society.
- _____ (1988) *Teeteto*, en *Diálogos V*, traducción y notas por Santa Cruz MI, Vallejo Campos A y Cordero LN, Barcelona: Gredos.
- _____ (2000) *Fedón. Fedro*, Introducción, traducción y notas de Luis Gil Fernandez, España: Alianza.
- Plonowska Ziarek E. (2011) "On possibility and praxis in Agamben's work", *Theory and Event* 13. doi: 10.1353/ Tae.0.0109.
- Ponzio, A. (2012) "La trappola mortale dell'identità. Il femminile in Pasolini traduttore dell'Antigone e dell'Orestide", *ITI-Intercultural Translation Intersemiotic* Vol.1, no.1.
- Prigogine I., Stengers I. (1991) *Entre el tiempo y la eternidad*, Madrid, Alianza.
- Putnam H. (1960) "Minds and Machines", en: Hook S, *Dimensions of mind: a symposium*, New York: Collier.
- Rancière J (1987) *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris: Libraire Arthème Fayard.
- Rendón C E (2012) "Reconocimiento como inclusión: el legado democrático de la Filosofía Política de Hegel", *Universitas Philosophica* 59, año 29: 51-64.
- Restrepo G. (2009) "Deixis en fantasma; notas de Derrida sobre el simbolista Mallarmé", [Documento en línea] *Revista Observaciones Filosóficas* n° 8 [Consultado: 11/11/2014].
- Ricoeur P. (1990) *Soi même comme un autre*, Paris: Seuil.

- Riofrio W. (2008) "Understanding the emergence of cellular organization", *Biosemiotics*, 1(3), 361-377.
- Rizo García M. (2006) "George Simmel, Sociabilidad e Interacción", *Cinta Moebio* 27: 43-60.
- Rodríguez Zoya L, Agirre J (2011) "Teorías de la complejidad y Ciencias Sociales. Nuevas Estrategias Epistemológicas y Metodológicas", *Nómadas* n° 30, 1-20.
- Rooden van A. (2011) "La comunidad en obra: Jean-Luc Nancy en diálogo con Maurice Blanchot: un desacuerdo tácito", *Revista Pléyade*, (7), 79-103.
- Rosen R (1991) *Life itself: a comprehensive inquiry into the nature, origin, and fabrication of life*, New York: Columbia University Press.
- _____ (2000) *Essays on life itself*, New York: Columbia University Press.
- Rosslénbroich B (2009) "The theory of increasing autonomy in evolution: a proposal for understanding macroevolutionary innovations" *Biol Philos*, 24:623-644.
- Rozemond M. (1999) "Descartes on mind-body interaction: What's the problem?", *Journal of the History of Philosophy*, 37(3), 435-467.
- Roux-Rouquié M., Le Moigne J. L. (2002) "The systemic paradigm and its relevance to the modelling of biological functions", *Comptes rendus biologies*, 325(4), 419-430.
- Ruckenstuhl, C., Carmona-Gutierrez, D., & Madeo, F. (2010) "The sweet taste of death: glucose triggers apoptosis during yeast chronological aging", *Aging*, Albany NY, 2(10), 643-649.
- Ruiz-Mirazo K, Moreno A, (2004) "Basic autonomy as a fundamental step in the synthesis of life", *Artificial Life* 10: 235-259.
- _____ (2012) "Autonomy in evolution: from minimal to complex life", *Synthese* 185: 21-52.
- _____ (2013) "Organizational requirements for multicellular autonomy: insights from a comparative case study", *Biol Philos*, 1-34.
- Salazar I. C. (2004) "El paradigma de la complejidad en la investigación social", *Educere*, 8(024) 22-25.
- Saussure F (1931) *Cours de linguistique générale*, Ginebra: Payot.

- Schaeffer J-M. (2005) "La thèse de l'exception humaine", *Communications*, 78, 189-209.
- Schäfer D. (2005) "Aging, longevity, and diet: historical remarks on calorie intake reduction", *Gerontology* 51:126-130.
- Schütz A. (1932) *Fenomenología del mundo social*, Buenos Aires: Paidós.
 _____ (1962) *El problema de la realidad social*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Schütz A., Luckmann T. (1973), *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Sebba G. (1972) "Descartes and pascal: a retrospect", *Modern Language Notes* 87(6): 96-120.
- Serrano G. (1994) "La crítica de kant al cogito cartesiano y sus consecuencias sistemáticas. Ideas y Valores", *Ideas y valores* Vol. 43, núm. 94; 21-34.
- Shapin S. (2000) "Descartes the doctor: rationalism and its therapies", *Brit J Hist Sci* 33(2):131-154.
- Shapin S., Martyn C. (2000) "How to live forever: lessons of history", *Brit Med J* 321:1580-1582.
- Stewart J. (1995) "Cognition= life: Implications for higher-level cognition", *Behavioural processes*, 35(1), 311-326.
- Stiegler B. (2003) "¿Qué cambia poner el cuerpo en lugar del alma?: Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología", *Eidos: Revista de Filosofía*, (1), 128-141.
- Tagliagambe S. (2011) "Soggetti individuali e soggetti collettivi: il nodo della relazione tra individui e imprese". *Sinergie rivista di studi e ricerche*, (72).187-223.
- Taylor C. (2010) *Hegel*, Traducción de Castro Merrifield F., Mendiola Mejía C. y Lazo Briones P., Barcelona: Anthropos.
- Ten Bos R. (2005) "Giorgio Agamben and the community without identity", *The Editorial Board of the Sociological Review*, 16-29.

Tymieniecka, A. T. (2007) *Phenomenology of Life-From the Animal Soul to the Human Mind: Book II. The Human Soul in the Creative Transformation of the Mind* (Vol. 94), USA: Springer Science and Business Media.

Uexküll von J (1909) *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin: J. Springer.

_____ (1944) *Teoría de la vida*, Madrid: Summa.

_____ (1951) *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Buenos Aires: Espasa-Calpe

_____ (2014) *Cartas biológicas a una dama*, Buenos Aires: Cactus.

Valls Plana R. (1971) *Del yo al nosotros*, Barcelona: Estela editorial.

Varela F. (1978) *Principles of biological autonomy*, New York: Elsevier.

_____ (1992) "Autopoiesis and a biology of intentionality", en McMullin B, Murphy N, Autopoiesis and Perception, *Proceedings of a workshop held at on August 25th and 26th*, Dublin: University Press, 4-14.

_____ (1997) *De cuerpo presente*, España: Gedisa

_____ "El fenómeno de la vida. Cuatro pautas para el futuro de las ciencias cognitivas": Four batons for the future of cognitive science, en *Envisioning Knowledge*, B.Wiens (Ed.), Dumont Cologne, 1999, 1-15.

Varela F, Maturana HR, Uribe R (1974) "Autopoiesis: the organization of living systems, its characterization and a model", *Biosystems* 5:187-196.

Varela F., Thompson E., Rosch E. (1993) *The embodied mind: cognitive science and human experience*, Cambridge: MIT Press [Traducción español: Gardini C (1997) *De cuerpo presente: Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Barcelona: Gedisa].

Vaz N., Varela F. (1978) "Self and non-sense: An organism- centered approach to immunology", *Medical Hypothesis* 4:231-267.

Vendryès P. (1942) *La vie et la probabilité*, Paris, Albin Michel.

Von Bertalanffy, L. (1989) *Teoría general de los sistemas: fundamentos, desarrollo, aplicaciones*, México: Fondo de Cultura Económica.

Watzlawick P (2000) *La realidad inventada: ¿cómo sabemos lo que creemos saber?*, España: Gedisa.

Wells D (2015) "The extended phenotype(s): a comparison with niche construction theory", *Biol Philos*, doi 10.1007/s10539-015-9476-0.

West SA, Diggle SP, Buckling A, Gardner A y Griffin AS (2007) "The Social Lives of Microbes", *Ann. Rev. Ecol. Evol. and Syst.* 38: 53-77.

Whitehead A. N., Díaz J. (1968) *El concepto de naturaleza*, Madrid: Gredos.

Whyte J. (2010) "A New Use of the Self: Giorgio Agamben on the Coming Community", *Theory and Event* 13, doi: 10.1353/tae.0.0115.

Wolfe C. T. (2007) "The Return of Vitalism: Canguilhem and French Biophilosophy in the 1960s", [Documento en línea] [Consultado: 6/03/2015].

Agradecimientos

Este trabajo de tesis ha sido posible gracias al apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas que en 2010 y consecutivamente en 2013 me ha otorgado beca para estudios de postgrado. Del mismo modo debo agradecer a la Embajada de Francia y al Ministerio de Educación de la Nación que hicieron posible a través de la Beca Saint Exupery la financiación de una estancia de perfeccionamiento en la Université de Paris 8 durante el 2013.

Tengo que dar las gracias por el apoyo y la confianza al director de esta tesis el Dr. Edgardo Castro como así también al co-director Alberto Damiani.

No hubiera sido viable este trabajo sin la colaboración de mis compañeros becarios quienes en incontables oportunidades y con absoluto desinterés me han facilitado bibliografía para mí inalcanzable.

Mi enorme agradecimiento a la Dra. Ileana Beade, que siempre ha estado dispuesta y ha sabido contenerme en muchas oportunidades. Al Dr. Patrice Vermeren que me ha abierto las puertas de la Université de Paris 8 y me ha permitido vivir una experiencia invaluable.

Un singular reconocimiento al Profesor Sergio Manghi de la Università delli studi di Parma quien me ha brindado con extrema solidaridad toda su experiencia. A Cecilia y a Juan del Centro de Investigaciones Filosóficas, por su sincera y generosa colaboración que han hecho siempre que sea muy sencillo el cumplimiento de todas las obligaciones administrativas.

A mis amigas que siempre están cerca. A todas las compañeras bailarinas que desde cualquier lugar con sus efluvios amorosos me ayudan a construir.

A mis hermanas, gracias. A Sandra Reinheimer. A los Favres, que son mi familia, a cada uno en particular, porque sin ellos no lo hubiera logrado.

Pero sin dudas mi más profundo agradecimiento a Cristián que siempre está, que ha madrugado cada lectura incansablemente y ha brindado y ofrecido continuamente sus brazos a mis descansos.

Le dedico todo, muy especialmente, a Arena que mejor que nadie me muestra el mundo y me enseña el vivir.