

Revista de **Filosofía**

ISSN: 0034-8244

<http://dx.doi.org/10.5209/RESF.55453>EDICIONES
COMPLUTENSE

Un individuo-sujeto. El yo como una unidad compleja

María Belén Campero¹

Resumen. La pregunta por el sujeto nos envuelve en diferentes tipos de problemáticas que parecen irresolubles sin embargo el sujeto en la propia indagación sobre sí mismo es capaz de exponerlas y comunicarlas. Los asuntos que interpelan al sujeto refieren claramente al yo individual pero este yo está-siendo en la vida y es capaz de auto-re-conocerse en su relación con el mundo. En este estudio, siguiendo a Edgar Morin, intentaremos mostrar que el sujeto se con-forma simultáneamente en un tejido que es a la vez social e individual y que debe ser considerado en este modo para poder ser analizado.

Palabras clave: individualidad; dependencia; autonomía; identidad; organización.

[en] An individual-subject. The Self as a Complex Unity

Abstract. The question about the subject involves us in different kinds of problematics that seem irresolvable, however, the subject in his own inquiry about himself can expose and communicate them. The affairs that interpellate the subject clearly refer the individual self but this self is-being in life and is able of self-recognizing in its relation to the world. In this study, following Edgar Morin, we will try to show that the subject is simultaneously con-formed in a web which is both social and individual and that it must be considered in this way to be understood.

Keywords: individuality; dependence; autonomy; identity; organization.

Sumario. 1. La pregunta por el yo; 2. Autonomía-dependencia, una fórmula necesaria; 3. Individualidad y sistema. Lo abierto y lo cerrado; 4. Conclusiones; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Campero, M.B. (2017): "Un individuo-sujeto. El yo como una unidad compleja", en *Revista de Filosofía* 42 (1), 135-151.

¹ Centro de Investigaciones Filosóficas CONICET - Buenos Aires, Argentina
bcmpero@gmail.com

Nosotros somos en el mundo y el mundo es en nosotros...
Nosotros estamos en la vida y la vida está en nosotros.

Edgar Morin

1. La pregunta por el yo

La pregunta por el sujeto, nos envuelve permanentemente en problemáticas al parecer irresolubles, de hecho, ¿qué es el sujeto?, ¿la pregunta por el sujeto es la pregunta por el yo?, y entonces ¿quién es yo?, ¿quién puede decir yo? Podríamos, a fin de conformar algunas respuestas, diagramar un intenso recorrido que nos introduzca e indague sobre la genealogía del propio concepto de sujeto; sin embargo, entramos allí en el espacio de las bifurcaciones y antagonismos que el propio concepto de sujeto encuentra en el mapa de su existencia. Refutado y reformulado innumerables veces, el sujeto se encuentra, conceptualmente, en una especie de maraña de la que –afortunadamente– resulta difícil salirse.

Nosotros partimos, para el desarrollo de nuestro análisis, del concepto de sujeto propuesto por Edgar Morin, un concepto que se identifica con la lógica de lo viviente. Morin, cabe mencionar, a partir de *La méthode* logra reconciliar las estructuras de relación entre los diferentes fenómenos que intervienen en la organización de lo vivo, ya sean estos físicos, biológicos, psicológicos, culturales o sociales. Podemos, incluso, convenir que desde *La méthode* nadie puede poner en duda que cuando hablamos de sujeto nos referimos a algo que está vivo y que, en efecto, está en la vida. Pero además y precisamente Morin asume la emergencia de la noción de sujeto a partir de pensar la vida como un tejido, como un circuito de red comprendida a partir de lo viviente. La construcción conceptual del sujeto que Morin nos presenta se incluye indiscutiblemente en la propia trama de lo viviente. Es por esta razón que algunas líneas atrás dábamos cuenta de que esto de encontrar al sujeto enredado en una especie de maraña lejos de evocar un presagio pesimista, se constituye definitivamente como una fortuna para el sujeto. Y es que al producirse la apertura del sujeto a la vida se hace posible tanto la observación de un trazo integral del sujeto mismo como también permisible su propia indagación.

Precisamente es aquí donde nos detendremos en este escrito, en el permiso que el sujeto tiene para indagarse. Esta contingencia, a partir de la pregunta sobre sí mismo, que da al sujeto la posibilidad de encontrar su forma en el espacio de lo posible, no surge de la nada sino que, según creemos viene, de poder incluir en el en sí del sujeto la idea de individuo, y esto es lo que efectivamente hace Morin (1994, pp.71-72).

Si bien consideramos que el ejercicio de indagar-se a sí mismo interpela al sujeto como a su propio yo, lo que más nos subyuga de esta cuestión es la idea de que la pregunta por el yo implica necesariamente, para el sujeto, un saberse-siendo él mismo en el mundo y en relación. Como bien señala Pedro Gómez García, reconocido especialista de la obra de Edgar Morin, “el individuo asume el mundo y se autoafirma en él por medio de tales participaciones, donde encuentra infinitas posibilidades de autodeterminación... El individuo se refuerza a sí mismo en la apropiación del material del mundo y al intervenir en su transformación” (2003, pp.14-15). Como vivientes nos sabemos existentes, nos pensamos, reconocemos nuestra propia existencia en primera persona, pero para que existencia y pensamiento coincidan en un yo, necesariamente, debe existir otro del que –el yo– pueda diferenciarse.

Convengamos primeramente 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’² (1971, p. 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, p. 200)³. 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 es, 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.

En *La Connaissance de la Connaissance* Morin se pregunta ¿qué es ser sujeto? (1986, p. 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.

² Las comillas y las itálicas son del autor.

³ 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” (1990, p. 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 vida⁴. Por nuestra parte, concebimos que la idea misma de individuo-sujeto subraya principalmente dos cuestiones, 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. Cabe decir que nosotros concebimos que existen tantos sujetos como formas diferentes de vivir, tal como Agamben lo señala, “una vida que no puede separarse de su forma es una vida que, en su modo de vivir, se juega el vivir mismo y a la que, en su vivir, le va sobre todo su modo de vivir” (1996, p. 14). 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 (Álvarez González 2013, p. 14). 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 conocimiento⁵. Cabe mencionar que la trascendencia teórica de Descartes ha estado especialmente marcada por las teorías pertenecientes a la antropología filosófica, y particularmente

⁴ 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 fundaba 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” (1990, pp. 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”].

⁵ 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 atiene a él” (1998, p. 323).

desde la fenomenología, por pensadores tales como Heidegger, Husserl y Sartre, que refieren todos a la importancia de la obra cartesiana⁶. Efectivamente, Descartes ancla –Dios mediante– sus fundamentos en el sujeto, 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 de allí el concepto de *yo* adquiere el alcance necesario como para ser identificado con la noción de sujeto. Por otra parte además, podemos pensar en que la idea de identidad deviene de un *yo pienso* consciente de sí mismo que, como sostiene Vincent Descombes, convierte el sujeto en un sujeto absoluto, “sujeto de un saber absoluto de su propia identidad” (1988, p. 67).

2. Autonomía-dependencia, una fórmula necesaria

Tenemos hasta aquí planteadas dos cuestiones complementarias, la cuestión de la individualidad por un lado, y por el otro, y al mismo tiempo, la idea de un sujeto que se sabe a sí mismo en el mundo y en –desde una– relación. Simultáneamente pensamos a ambas en su vínculo con la noción de identidad.

Ahora bien, esto mismo nos conduce al análisis de la noción de autonomía-dependencia presente en la noción de sujeto moriniano. Se trata de la idea de que el concepto de autonomía no puede concebirse sino estrechamente ligado a la noción de dependencia. Dependencia que tiene, a su vez, un origen inseparable de la noción de auto-organización de von Foerster, adoptada por Morin (1994, pp. 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 1994, p. 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-organización⁷. Cabe mencionar que este, como otros en la obra

⁶ 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, p. 17).

⁷ 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 XXI^e 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

de Morin, es un macro-concepto que responde a la intención de incluir en sí, en el propio concepto, las interrelaciones pluridimensionales de la organización viviente. Estos macro-conceptos se conforman siempre desde un guión que, según observamos, no está allí simplemente para unir los distintos conceptos sino que, por el contrario parece estar envolviendo a unos con otros entre sí en la construcción de un nuevo espacio que los ligue. 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. Podríamos ahora, inclusive, hacer el ejercicio de trasladar esto 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 1994, p. 86)⁸.

Pero más allá de ello, 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.

Desde el comienzo relacionamos 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, estudioso de la subjetividad, que el individuo es todo cuanto posee individualidad (2008, p. 12). Pero esto no explica aún cómo hace el individuo para poseer individualidad, porque si bien entendemos que la individualidad en sí se trata de algo que es propio al individuo, parece ser, al mismo tiempo, aquello de lo que el individuo mismo se tiene que ocupar de conseguir.

Con esto lo que queremos señalar es que, según advertimos, la individualidad no puede tratarse sólo de 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 (Jonas 1968, pp. 231-232). 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.

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, p. 10) [la traducción es nuestra].

⁸ 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, p. 90) [la traducción es nuestra].

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”. Hay que tener en cuenta que la individualidad refiere a una unidad múltiple y plural (Montagnino 2012), no porque pueda efectivamente dividirse sino porque como unidad debemos poder concebirla en tanto composición y posibilidad de cambio. Esta unidad, cualquiera sea, átomo, molécula o partícula, posee en sí una determinada aleatoriedad que le permite individualmente sortear toda clase de regla de uniformidad, y por lo mismo cualquier tipo de predicción o pronóstico (1980, p. 173). 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, p. 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, p. 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 sí⁹. Pero respecto a esto, 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 intensidad de la sustancia infinita cartesiana que es en sí y se concibe por sí (Descartes 1904a), 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? Lo que no queda completamente claro en esa proposición es 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. Por su parte, entendemos como importante, a la hora de definir un individuo, considerar la idea de que la autonomía del individuo se constituye a partir de un trabajo permanente, en el marco de un proceso reflexivo-recursivo de autonomía-dependencia.

Analícemos 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

⁹ 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, p. 19).

decir, que se dan en la esencia de algo (1988, p. 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.

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 que tenemos acerca de que la individualidad conserva como rasgos fundamentales el carácter discontinuo y el aleatorio. Estos caracteres que la constituyen son los que, a la vez, la hacen tan fundamental y necesaria como relativa y frágil (Morin 1980, pp. 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, p. 175)¹⁰.

Retornemos ahora a un momento más arriba en este trabajo cuando citábamos a Morin preguntándose ¿qué es ser sujeto? Indicábamos allí la importancia de que incluyera supuesta en la pregunta la existencia del sujeto. Cabe destacar, si bien ya lo hemos señalado, que cuando nosotros hablamos del –individuo– sujeto lo hacemos siempre en términos de organización viviente¹¹. Más aún, en relación con esto 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-reorganizadores; todo ser viviente –es decir, todo individuo sujeto– comenzando por el unicelular, dispone de las cualidades fundamentales de la vida”¹² (1980, p. 455).

¹⁰ 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, pp. 62-70) [La traducción es nuestra].

¹¹ 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 immanente. 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 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, pp. 9-10).

¹² “vivre est l’ensemble des qualités fondamentales propres à l’existence des êtres auto-(géno-phéno-égo)-éco-

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.

3. Individualidad y sistema. Lo abierto y lo cerrado

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 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.

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, p. 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”¹³ 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*”¹⁴ 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, p. 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

re-organisateurs; tout être vivant -c'est-à-dire tout individu-sujet- à commencer par l'unicellulaire, dispose des qualités fondamentales de la vie”.

¹³ Las cursivas son nuestras

¹⁴ “Il y a *black-out* sur l'activité organisationnelle du système, lequel du reste est ouvertement considéré comme *black-box*”.

nunca es completamente tal y tiene seguramente alguna interacción con el exterior (1977, p. 30)¹⁵. Morin, sumado a ello, afirma 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, p. 231).

Asimismo, 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, p. 232)¹⁶.

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 apertura. Con todo, pensamos que el ser que es viviente es un ser abierto pero inseparable de la vida y de su propio flujo que es constante. En efecto, “en cuanto sistema la vida juega abierta e interactivamente con el acontecimiento”, y dialógicamente, las propiedades de un sistema vivo son emergentes de la organización de la vida como un todo estructural y funcional (Gómez García 2003, p. 45).

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

¹⁵ Puede verse también el análisis que hace al respecto Gómez García que a la hora de referirse a este problema señala que “ningún sistema está totalmente cerrado. Todo sistema supone cierre y apertura. Los sistemas llamados cerrados son organizacionalmente no activos, durante el tiempo que mantienen su neuentropía original, porque ninguno escapará a la segunda ley de la termodinámica. Los sistemas abiertos, por su lado, regulan sus intercambios selectivamente, en ciclos recursivos de cierre y apertura. En los sistemas vivos, la apertura es absolutamente vital para su supervivencia. El bucle entre apertura activa y cierre activo, tiene, pues, un carácter organizacional. Todo sistema, desde el plano físico, es un existente en el devenir” (2003, p.84).

¹⁶ “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”.

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*” (1980, p. 178).

El individuo, claro está, 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 sitúe en “*la unidad recursiva genofenómica*”¹⁸ del *autos*”, y que ella misma se sitúe “*en la auto-eco-organización y eventualmente en la auto-eco-socio-organización*” (Solana Ruiz 1999, pp. 5-7). 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)¹⁹.

Es preciso señalar 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

¹⁷ 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.

¹⁸ 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 en sí la del otro. Es por ello que toda producción viviente “*se efectúa siempre en y por una actividad geno-fenoménica*” (1980, pp. 137-148).

“*Todo fenómeno de la vida constituye de alguna manera un geno-fenomeno, un feno-genomeno. La auto-organización es, pues, a la vez doble y una –unidual–, es decir, auto-(geno-feno)-organización. La unidualidad geno-fenoménica 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, p. 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).

¹⁹ “*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*”.

“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, p. 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 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, p. 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, p. 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, p. 183)²⁰.

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 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. En primer lugar, nosotros pensamos la esencia del individuo-sujeto en plena correspondencia con su propio estar-siendo en la vida, o sea con su existencia. Luego, cuando hablamos de lo uno del individuo-sujeto 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, p. 262), porque en esta coincidencia entre

²⁰ “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’individuación 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].

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 *mi/yo* mismo”²¹ (1997, p. 85). Es necesario tener presente que cuando Morin habla de la unidad del individuo-sujeto refiere a una “unidad compleja que es a la vez una y compuesta” (1980, p. 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 antagónico²².

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, p. 313)²³. 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, p. 315)²⁴. 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.

²¹ 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 *mi/yo*. Pensamos que conjugar *mi* y *yo* para expresar el *moi* refuerza, a nuestro criterio, el uso del *mi*, el cual generalmente es sólo complemento en una preposición. Si bien en las traducciones del *método* al español suele traducirse el *moi* por *mi*, nosotros concebimos que al sumar el *yo* aportamos al *mi* 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.

²² Lo propio ocurre, como señala Solana Ruiz, con todos los seres vivos que “tienen la misma estructura organizativa de base (DNA, células, etc.), pero es precisamente sobre esta base común sobre la que han podido diversificarse para dar lugar a las distintas especies. El código genético es a un mismo tiempo la sede permanente de un mismo genotipo que se perpetúa invariablemente y sin discontinuidades mediante la reproducción, y la sede de mutaciones aleatorias que dan lugar a variaciones; variaciones que, a su vez, inscriben, sobre una base distinta, una nueva invariabilidad en el código genético” (1995, p.4).

²³ “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”.

²⁴ “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, p. 316)²⁵.

De esta exposición referencial del individuo, no muy diferente 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*”²⁶ (1980, p. 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 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* constituye 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, p. 206).

Por todo esto, es que entendemos que en este principio subjetivo de identidad, planteado por Morin, se manifiestan, incluidas la relación finitud-infinitud que les son propias al sujeto. La finitud es exhibible en la singularidad individual de la que

²⁵ “- 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 égo-centrisme subjectif qui exclut tout autre semblable de son site ontologique et prend caractère auto-affirmatif”.

²⁶ 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 irremplaçablement moi-même.*

dábam cuenta, y la infinitud aparece plasmada en la potencia de la relación del individuo-sujeto con el mundo. Al mismo tiempo, este proceso subjetivo a partir del cual pensamos la identidad se constituye como la forma del individuo-sujeto y permite al individuo-sujeto indagarse a sí mismo entre la contingencia y la necesidad de su organización como viviente. Este principio de identidad refiere a un sujeto que (se) encuentra en su propio yo la certeza constante de su ser y la evidencia permanente de su devenir.

4. Conclusiones

El concepto de sujeto de Edgar Morin que, como hemos podido mostrar a lo largo del presente trabajo, se conforma como unidad a partir de su multiplicidad, no sólo abre el sujeto al mundo sino que, y especialmente, identifica el sujeto con lo viviente. En efecto, el sujeto se constituye como la cualidad de lo viviente, siendo así todo lo viviente sujeto. De esta manera son superados los reduccionismos biológicos o culturales que determinan al individuo hacia uno u otro (Solana Ruiz 1999, pp.1-2) a la vez que ya no es la razón la única garantía para que el individuo devenga coherentemente sujeto (ie. Descartes 1902-1904a-1904b). Por el contrario, es ahora el estar-siendo en la vida lo que hace de todo individuo un sujeto viviente.

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 viviente 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. La unidad subjetiva representa una multiplicidad con-junta. En el sujeto está expuesto el sí mismo, este sí mismo que, para nosotros, encuentra lo vivo en su subjetivación y que 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 son 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. 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 la pura acción de ser. El sujeto es para-sí por-otro, es con otro. El sujeto es creador, creador de sí, del mundo, es creador permanente del nosotros que lo habita. El sujeto es definitivamente unidad, pero unidad dialógica que en su singularidad se des-pliega exponiendo-se a la heterogeneidad que la compone.

5. Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (1996): *Mezzi senza fine*, Torino: Bollati Boringhieri [Traducción español: Cuspinera A.G (2001) *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia: Pre-textos]
- Álvarez González, E. (2013): *Vida y dialéctica del sujeto: la controversia de la modernidad*, Madrid: Siglo XXI.
- Aristóteles (1982): *Tratados de la Lógica (órganon) I*, España: Gredos.
- Aristóteles (1988): *Tratados de la Lógica (órganon) II*, España: Gredos.
- Benveniste, E. (1971): *Problemas de lingüística general I*, México: Siglo XXI.
- Chauvier, S. (2008): “Particuliers, individus et individuation”, en Ludwig, P., Pradeu, T. (Eds.), *L'individu: perspectives contemporaines*, Paris: Vrin.
- Descartes, R. (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].
- Descartes, R. (1904a): *Les Meditations Methaphysiques*, vol. IX, Paris: Léopold Cerf, 13-73 [Traducción español, Pavesi P. (2009) *Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires: Prometeo].
- Descartes, René (1904b): *Principes de la Philosophie*, vol. IX, Paris: Léopold Cerf, 1-348.
- Descombes, V. (1988): *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid: Cátedra.
- Gamarra, D. (1998): “Descartes y Spinoza: sobre la verdad y la idea”, *Acta Philosophica* 2, 317-328.
- Gembillo, G.; Anselmo, A. (2011): “Edgar Morin e i processi di eco-auto-organizzazione”, *Riflessioni Sistemiche* n°5, pp. 86-97.
- Gómez García, P. (2003): *La antropología compleja de Edgar Morin*, Granada: Universidad Nacional de Granada.
- Jonas, H. (1968): “Biological foundations of individuality”, *International Philosophical Quarterly*, 8(2), 231-251.
- Karczmarczyk, P. (2014): *El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos*, La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad Nacional de La Plata.
- Ludwig, P.; Pradeu, T. (ed.) (2014): *El individuo. Perspectivas contemporáneas*, Buenos Aires: Nueva visión.
- Manghi, S. (2009): *Il soggetto ecologico di Edgar Morin. Verso una società-mondo*, Praga: Erickson.
- Maturana, H. (2009): *La realidad: ¿objetiva o construida? I. Fundamentos biológicos de la realidad*, España: Anthropos.
- Montagnino, M. (2012): *Differenza, autonomia complessità organizzazionale Dialettica del pensiero complesso in Edgar Morin*, Italia: Petite Plaisance
- Morin, E. (1977): *La Méthode, vol 1, La Nature de la Nature*, Paris: Seuil. [Traducción español: Sánchez A. y Sanchez García D. (1981): *El Método. Tomo 1: La naturaleza de la naturaleza*, Madrid: Cátedra].
- Morin, E. (1994): “La noción de sujeto”, en *Nuevos paradigmas cultura y subjetividad*, Fried Schnitman Dora, Buenos Aires: Paidós.
- Morin, E. (1997): “La unidualidad del hombre”, [Documento en línea] *Gazeta de Antropología*, n°13, artículo 01 [Consultado: 6/03/2015].
- Morin, E. (1980): *La Méthode, vol. 2, La Vie de la Vie*, Paris: Seuil. [Traducción español: Sánchez A. (1983): *El Método, Tomo 2: La vida de la vida*, Madrid: Cátedra].

- Morin, E. (1986): *La Méthode, vol. 3 La Connaissance de la Connaissance*, Paris, Seuil.
[Traducción español: Sánchez A. (1988): *El Método Tomo 3: El conocimiento del conocimiento*, Madrid: Cátedra].
- Morin, E. (1990): “Computo, ergo sum”, *Chimeres*, 8, 1-20.
- Morin, E. (1994): “La noción de sujeto”, en *Nuevos paradigmas cultura y subjetividad*, Fried Schnitman Dora, Buenos Aires: Paidós.
- Roux Rouquié, M. (2002): “Le concept de Vie chez Edgar Morin, une biologie pour le XXI^e siècle”, *Conférence d’Epistémologie et de Philosophie (Platon, Camoes, Shakespeare, Edgar Morin) de Viseu, Portugal*, 1-11, en <http://archive.mexapc.org/docs/ateliers/rouquie.htm>
- Solana Ruiz, J.L. (1995): “La unidad y diversidad del hombre en la antropología compleja de Edgar Morin” [Documento en línea], *Gazeta de Antropología*, n° 11, artículo 02 [Consultado: 26/08/2015].
- Solana Ruiz, J.L. (1999): Reduccionismos antropológicos y antropología compleja, [Documento en línea], *Gazeta de Antropología*, n° 15, artículo 08 [Consultado: 19/08/2015].
- Solana Ruiz, J.L. (2001): *Antropología y complejidad humana: la antropología compleja de Edgar Morin*, España: Comares.