

Del infinito a la vida.

Dra. María Belén Campero. CONICET-CIF

De la escisión del sujeto y la vida

Hacemos este análisis partiendo de la idea de que el sujeto es por su naturaleza un organismo vivo auto-organizado, parte consciente de una organización¹. Pensamos que el sujeto se hace a sí, necesariamente, en la experiencia de lo viviente (Campero, Favre: 2012), es decir que su ser es su hacer. Sin embargo esto no siempre fue así y en sus orígenes, pensado mecánicamente², el sujeto se constituyó a partir de ser extraído de la vida.

Fue Descartes quien desde la disyunción entre el *ego cogitans* y la *res extensa*, dio impulso a esta teoría que se fundamenta en la superación de lo viviente³.

73

¹ Tal como sostiene Edgar Morin en *La méthode: La vie de la vie*, “la noción de sujeto es indispensable para la definición del individuo viviente y que se inscribe en profundidad en el corazón mismo de la idea de la auto-(geno-feno)-organización. Vemos al mismo tiempo que la noción de sujeto es de naturaleza biológica. El sujeto no es ni una esencia trascendental, ni un mito, ni una lucubración. Tampoco es la cualidad propia del ser humano consciente. En el hombre mismo, el sujeto es ‘primero inconsciente’ (Lacan, 1978: p. 76) y permanece en gran parte inmerso e incluso reprimido en el inconsciente. Hay que romper, pues, las amarras tradicionales que retenían al sujeto en las aguas antropocéntricas y metafísicas... Hay que restituir el sujeto a la vida. Hay que concebir lo vivo del sujeto. El sujeto es una cualidad fundamental de todo individuo-viviente, comenzando por la bacteria *Escherichia coli*. ...Tenemos que asociar indisolublemente sujeto e individuo viviente” (1980: p. 235).

² 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: p. 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: p. 130).

³ Puede verse a Morin cuando 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 que se fundó objetivamente en la *subjetividad*, es decir, poniendo la categoría de sujeto en su mismo lenguaje: *yo soy*” (1980: p. 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 una disyunción paradigmática entre

Entendemos que comprender el cuerpo y el mundo como máquinas estructuralmente ordenadas produjo un sujeto por fuera de su organización, no sólo ajeno al mundo sino que, eximido de cualquier interacción, al margen de la propia experiencia vital.

En vistas de ello y a fin de analizar si hay algo que nos conduce a dejar entre paréntesis la vida del sujeto en este trabajo nos proponemos deconstruir la idea que Descartes tiene del sujeto, en especial aquellos aspectos en los que se concentran, según pensamos, algunas de las tensiones claves del problema entre la subjetividad y lo viviente⁴.

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: p. 215).

⁴ Puede asimismo profundizarse acerca de las problemáticas que las teorías mecanicistas ofrecieron sobre la concepción de la vida, y 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: p. 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: pp. 25-26).

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 pensamiento⁵. 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: p. 22).

Claro esto Descartes sostiene que las cosas, es decir, las sustancias son porque poseen un atributo, una cualidad que las define como ellas mismas y las distingue unas de otras (1904b: p. 47)⁶. Ahora bien, podemos considerar que por un lado esta concepción hace a las sustancias ser en sí mismas -a partir de su cualidad- sin que les sea necesario nada más, a la vez que, y en consecuencia, produce la separación e inmunización de una sustancia a otra implicando 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*⁷, 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: p. 26).

75

Marzo
2017

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 distinta de mi cuerpo, y que puede ser o existir sin él” (1904a: p. 62)⁸. Efectivamente, el alma es la idea más simple y por ello se constituye como la verdad primera. El alma se conoce fácilmente por el pensamiento, se conoce a sí misma y en ese conocerse encuentra la ciencia, la auto-conciencia.

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

⁵ “La posición de Descartes ha sido usualmente considerada como una apuesta por la razón, en contra de la engañosa fuente de información que resultaría ser en última instancia la percepción sensible” (Fernández Agis, 2016: p. 29).

⁶ *Principes*, paragraphe 52.

⁷ Hay un análisis muy interesante respecto a la idea de sustancia corpórea en Descartes en “Descartes on Corporeal Substances” de Ezequiel Zerbudis (2015).

⁸ 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” (Descartes, 1902: p. 3).

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 infinita⁹. Descartes establece como criterio de verdad que las cosas que se conciben clara y distintamente son todas verdaderas (1902: p. 33). Y es consecuentemente a la idea de evidencia que el autor 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: p. 34)¹⁰.

Particularmente, consideramos que esta parte entrama algunas de las cuestiones más controversiales de la obra de Descartes. En primer término, la evidencia de Dios surge en Descartes de la idea de existencia de alguna cosa más perfecta que él mismo¹¹ lo cual 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.

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. Insistimos sobre el

⁹ “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: pp. 35-36)

¹⁰ Véase el análisis que hace Ricouer en el prólogo de *Sí mismo como otro* al respecto, de allí destacamos ahora la idea de que “o bien el *Cogito* tiene valor de fundamento, pero es una verdad estéril a la cual no se puede dar una continuación sin ruptura del orden de las razones; o bien es la idea de lo perfecto la que lo fundamenta en su condición de ser finito, y la primera verdad pierde la aureola de primer fundamento” (Ricouer, 2006: p. XXI).

¹¹ De allí, según creemos, deriva una discusión interesante que tiene que ver con la idea foucaultiana de la relación entre el sujeto y el poder. Foucault señala que la “forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos. hay dos significados de la palabra sujeto: sometido a otro a través del control y la dependencia y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder” (Foucault, 1988: p. 7).

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: p. 34)¹². 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 entendemos, 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 ciencias¹³, 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* es la verdad sobre la que se cimientan el resto de las verdades de la ciencia, pero la idea de Dios es la verdad sobre la que, efectivamente, se validan 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: pp. 38-39).

77

Marzo
2017

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

¹² En relación con este planteo puede verse “La certeza de sí-mismo y este imposible sujeto” de Pérez Díaz (2012) cuando la autora plantea que “si la certeza que... se tiene es la del pensamiento en actividad, no resulta evidente por qué esta propia actividad no puede ella misma producir la idea de la perfección máxima”.

¹³ “El tercero requiere conducir por orden mis reflexiones comenzando por los objetos más simples y más fácilmente cognoscibles, para ascender poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más complejos, suponiendo inclusive un orden entre aquellos que no se preceden naturalmente los unos a los otros” (Descartes, 1902: p. 15).

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: p. 59).

Algunos párrafos atrás hicimos especulamos sobre 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: pp. 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 aquí no pretende significar sólo que algo no muere, la inmortalidad, como insignia de la máxima perfección, contiene en sí misma todo lo necesario para que la sustancia no viva. Porque la vida no contiene en sí elemento alguno de esa inmortalidad y es que la vida muere viviendo y vive muriendo constantemente¹⁴. 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.

Consecuentes con esta observación, decimos que en la certeza "*cogito ergo sum*" de Descartes se produce la omisión de una primera evidencia; porque Descartes, antes de saberse a sí como pensante, sabe que está vivo.

¿Qué soy yo? no pone en duda su existencia, y menos aún su vivir. Precisamente, esto es tan innegable que el mismo Descartes establece la "Moral

¹⁴ "Vida y muerte revierten la una en la otra, trabajan la una por la otra. Aquí adquiere su sentido la máxima clave de Heráclito: «Vivir de muerte, morir de vida.» Esta relación heracliteana debe concebirse como un bucle, el bucle de los bucles que rige a todos los bucles tráficos": vida <-> muerte <-> vida <->. (Morin, 1980: p. 50)

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: p. 22).

El pensamiento como atributo del *cogito* es, ciertamente lo que constituye la esencia del sujeto pensante y es en definitiva lo que le da su existencia; el sujeto cartesiano 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, ha dejado fuera su principal verdad, la de su propia vida. Es claro 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*”.

Descartes sostiene 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... que su naturaleza consiste en pensar” (1902: 46). Por lo tanto, son solo esos atributos comunes a todos los cuerpos los que, según Descartes, independientemente de poseer razón o no hacen vivos a los seres. Por lo tanto, siguiendo a Ablondi (1998) lo único que distingue a las criaturas de los autómatas son el principio interno de movimiento, el calor y la complejidad divina.

Desde nuestra perspectiva asumimos que el error de Descartes radica en excluir a la cognición de la vida¹⁵ y sostenemos fuertemente que la *res cogitans* es pensante solo en tanto es viviente.

¹⁵ 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 cognitivas-, no se han alejado del problema esencialmente

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 cimienta y traza sus lineamientos más significativos justamente allí, en el núcleo común entre la duda y la certeza¹⁶. 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 y la que lo conducirá hacia el fundamento de la filosofía es ¿qué soy yo? Sin embargo y pese a que podemos admitir a la auto-conciencia como el gran descubrimiento de Descartes¹⁷, creemos que el saberse uno no se corresponde con el resultado o la respuesta al qué soy yo. Concebimos la autoconciencia como la capacidad de reconocer el lugar que uno ocupa en el flujo vital y, en tanto tal, responde a un tipo de preguntas en las que la vida pueda incluir al sí mismo sin que éste puede ponerse a un costado: ¿Cómo es que estoy aquí?, ¿cómo hago para permanecer aquí mientras estoy siendo? Cabe destacar que la pregunta de Descartes parte de la certeza de la existencia, su ser no está nunca puesto en dudas aunque luego ocupe un lugar consecuente al pensamiento¹⁸.

Entonces, pensar y discutir la noción de sujeto nos obliga, incuestionablemente, a analizar también la idea de yo. Ambas son inseparables desde un punto de vista constitutivo, pero a su vez la emergencia del concepto de sujeto se ensambla con la discusión acerca de la idea de verdad, más aún, podemos decir que el conocimiento de la verdad es en Descartes el conocimiento del sujeto. De hecho, tal como señala la especialista Pérez Díaz (2012), “la certeza cartesiana es el surgimiento de un concepto: el concepto yo.” Tampoco podemos evitar

cartesiano de tratar de comprender cómo se relacionan dos cosas aparentemente distintas (1991: 27-30)”.

¹⁶ De los principios del conocimiento humano: “*El que inquiere la verdad ha de dudar, una vez en su vida, acerca de todas las cosas, cuanto sea posible... la duda debe reducirse a la sola contemplación de la verdad*”. (Descartes, 1904b: 7)

¹⁷ “La obra de Descartes, en el comienzo de la filosofía moderna, puso en evidencia la identificación del hombre con la conciencia inmediata de sí, el cogito, certeza última y fuente de toda verdad que la razón puede alcanzar. La evidencia inmediata de la presencia de sí a sí mismo implica el reconocimiento del hombre como un yo, que pone a sí mismo y así encuentra su fundamento y su criterio de verdad.” (Marcondes Cesar C, 2006: 197-206).

¹⁸ “En virtud de saber yo con certeza que existo, y advertir que ninguna otra cosa pertenece necesariamente a mi naturaleza o esencia, concluyo bien que mi esencia consiste sólo en que soy una cosa pensante, o una substancia cuya única esencia o naturaleza es pensar” (Descartes, 1977: 267). Y es que “el razonamiento del cogito pretende presentar el “yo existo” como una verdad que por inferencia se conoce como indubitable; su indubitabilidad se infiere de la inmutabilidad del “yo pienso” o... por el hecho de que pienso o por mi pensar” (Dauler Wilson, 1978: 92).

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, ciertamente, 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)¹⁹.

Descartes plantea la idea de unidad en dos conceptos, en la ciencia y el método (Caimi, 2004: XIII). Observamos que tanto razón como método son únicos²⁰. 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), y por otro, 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 para preguntarnos acerca de las relaciones –existentes o no– entre la verdad y el mundo, entre lo conocido y lo cognoscible. Al mismo tiempo, podemos ver que aparece aquí la cuestión acerca de la correlación entre conocimiento y realidad, la cual representa

¹⁹ Original en latín.

²⁰ 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).

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)

Retomemos la idea de que el conocimiento –tanto el verdadero como el falso– proviene de la mente, de su propia mente:

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 (Descartes, 1946: 372).

Basta, entonces, partir 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 mente– un lugar común.

Concebimos que la idea de unicidad en el método y la razón es clave en Descartes, traducible a la unidad de la ciencia y universalidad del sujeto, a la idea 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.

Verdad y realidad

Una de las cuestiones más problemáticas en Descartes es 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 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).

Efectivamente, el fundamento de la filosofía “yo pienso, luego soy” (Descartes, 1902: 32) emerge y es el resultado del rechazo absoluto de todo sobre lo que pudiese suponerse la menor duda. 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.

Al respecto encontramos que Morin –estudioso, discípulo y crítico de la obra de Descartes– analiza la relación del sujeto con la realidad y ubica estos argumentos de la filosofía de Descartes en el lugar del “delirio” de la coherencia absoluta (2005: 97)²¹. 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)²²

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).

²¹ 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.” (1990: 135)

²² “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”.

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 diferentes de la verdad y en definitiva de la subjetividad.

De la perfección a la interrogación sobre sí mismo

La noción de verdad en Descartes se corresponde con una concepción de la realidad en tanto sistema coherente. 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. Ser y pensamiento no pueden concebirse uno como consecuencia del otro, la certeza de ser es simultáneamente la certeza de la existencia del yo como substancia pensante. En consecuencia, lejos de estar en interrelación, sujeto y realidad coinciden ellos en términos absolutos con las reglas propias a la verdad. Es así, como 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 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 de incesable escisión que encontramos a las cosas vivas separadas de la lógica de lo viviente. Así, la experiencia queda sometida a la fórmula de la coherencia impidiendo la emergencia de la interrogación por las cosas del mundo que tiene cada viviente. 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.

Entendemos que el sujeto no puede concebirse a partir de un cierre perfecto sobre sí mismo porque el sujeto se constituye como unidad a partir de la organización de la interrelación con el medio y con el resto de las partes que lo conforman²³.

²³ “La pregunta por la autonomía de lo vivo es tan vieja como la pregunta por lo vivo. Son sólo los biólogos contemporáneos los que se sienten incómodos frente a la pregunta ¿cómo puede comprenderse la autonomía de lo vivo? Desde nuestro punto de vista, en cambio, esa pregunta se transforma en un hilo guía que nos permite ver que, para comprender la autonomía del ser vivo, debemos comprender la organización que lo define como unidad. Esto porque es el dar cuenta de los seres vivos como unidades autónomas lo que permite mostrar cómo su autonomía, usualmente vista

Este planteo nos remite 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 misma sustancia, pero sin embargo, es de notar que 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 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).

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 el sujeto primero tiene que poder reconocerse como individuo y en ese reconocimiento saber de sí. El sujeto sabe de sí por su capacidad

como algo misterioso y elusivo, se hace explícita al señalar que lo que los define como unidades es su organización, y que es en ella donde simultáneamente se realizan y especifican a sí mismos". (Maturana, Varela, 2003: 55)

(autopoiética²⁴) 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.

Efectivamente, para nosotros es indispensable considerar que el sujeto y la realidad son, a la vez, finitos e infinitos²⁵. 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 dialógico²⁶. Lo infinito en ellos lo encontramos en su relación, en su posibilidad de interrelacionarse (Figura 1).

Conclusiones: ¿Qué soy yo que estoy aquí siendo?

¿Qué soy yo que estoy aquí siendo? Yo soy un sujeto en-relación, podríamos contestar, pero esta respuesta supone y necesita de otra pregunta ¿cómo hago yo – que soy un sujeto en-relación– para estar-siendo? Y es en esta pregunta que, por su carácter de indagación permanente, encontramos el bucle vital que permite al sujeto estar siempre reformulándose.

Es importante notar que sólo a partir de saberse-siendo en relación el sujeto adquiere la capacidad de indagarse a sí mismo. El sujeto para auto-re-conocerse necesita poder cuestionar-se y hacerlo en el *entre-sí*. Un *entre* que no es en absoluto ajeno al sujeto, un *entre* transformador y, como decíamos recién, necesario al sujeto para saber de sí.

Podemos entender pues que aunque indagando indefinidamente ¿qué es el sujeto? y pudiendo responder con total certeza que el sujeto es vivo no alcanzamos a saber nada de él. Y es que la cuestión está –no ya en otra cosa que– en la forma de

²⁴ Maturana y Varela (1998)

²⁵ 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

²⁶ 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)

vivir del sujeto. El sujeto es vivo, sí, pero al mismo tiempo está siendo en su propia vida (Campero: 2016). Entonces tenemos que considerar que a la pregunta por el qué del sujeto debemos incluirle la pregunta por el modo de vivir, por la forma-de-vida, una pregunta que nos permita obtener las suficientes herramientas como para hablar del propio sujeto ¿cómo es que vive aquél que es sujeto?²⁷

Finalmente, no podemos definir al sujeto en los límites de la generalidad; la verdad del sujeto está presente en la exploración y análisis de su forma, en la modelación de su experiencia y en el saber que esta misma produce a partir de sí. Por ello, tenemos que trabajar alrededor de la reconstrucción constante de la idea de sujeto a partir del análisis de su propio mundo, por fuera de las demarcaciones del cuerpo, en un nosotros tan anónimo como inapropiable.

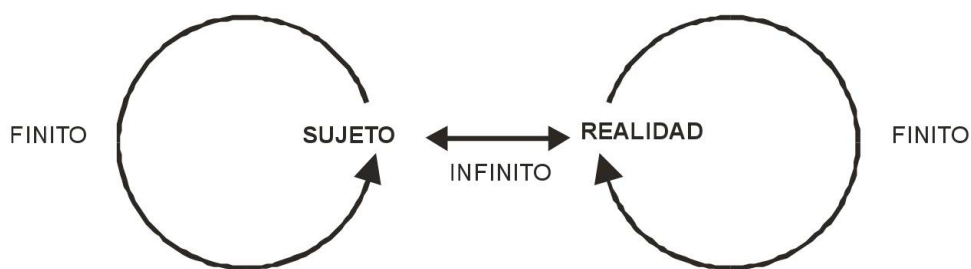


Figura 1. Relación sujeto-realidad. Las flechas circulares ilustran al sujeto viviente y su realidad, ambos de identidad y extensión finita. La flecha de doble dirección entre ambos ilustra la relación infinita que tiene lugar entre el sujeto y su realidad, interacción que entendemos es de inacabables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

²⁷ Precisamente la idea de “formas-de-vida”, presentada por Agamben (1996), supone que el sentido de una vida no es separable de su forma, esto es, en términos del autor, una vida en la cual no es aislable la vida biológica. En palabras de Esposito podríamos decir que “toda vida es forma de vida y toda forma de vida ha de referirse a la vida” (2004, 312).

Bibliografía

- Ablondi F. (1998) "Automata, living and non-living: Descartes' mechanical biology and his criteria for life", *Biol Philos* 13:179-186.
- Agamben G. (1995) *Homo Sacer, El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos, 1998
- Agamben G. (1996) *Medios sin fin*, Valencia: Pre-textos, 2001.
- Arenas, L. (1996) "De lo uno a lo otro: Conocimiento, Razón y subjetividad en Descartes" *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 13, 97-124.
- Campero B, Favre C (2012) "Res computans: The living subject from yeast to human". *Axiomathes*. DOI: 10.1007/s10516-011-9177.
- Campero B (2016) Un individuo-sujeto. El yo como una unidad compleja", *Revista de Filosofía*.
- Canguilhem G (1965) *La connaissance de la vie*, Paris, Hachette; Vrin [trad. Esp. *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1976]
- Dauler Wilson, M. (1978) *Descartes*. London: Routledge & K. Paul.
- Descartes R. (1897) *Correspondance, Avril 1622- Février 1638*, vol. I, en *Oeuvres completes*, Adam C., Tannery P. (ed.), 11 vols, Paris: Léopold Cerf.
- Descartes R. (1898) *Correspondance, Mars 1638 -Décembre 1639*, vol. II, Paris: Léopold Cerf.
- Descartes R. (1899) *Correspondance, Janvier 1640 -Juin 1643*, vol. III, Paris: Léopold Cerf.
- 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, Vidal Peña (1977) *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid: Alfaguara].
- Descartes R. (1904b) *Principes de la Philosophie*, vol. IX, Paris: Léopold Cerf, 1-348.
- Descartes R. (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].
- Esposito R (2004) *Bios, Biopolitica y filosofia*, Torino: Einaudi.
- Fernandez Agis, D (2016) "Algunas consideraciones a propósito del cuestionamiento de Heidegger y Foucault de la perspectiva epistemológica cartesiana", *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 72(270), 27-35.
- Folguera G (2010) "La 'caída ontológica de la vida' en la biología contemporánea", 1-16.
- Foucault, M. (1988) "El sujeto y el poder" *Revista mexicana de sociología*, 50(3), 3-20.
- Hegel, G W F (1966) *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de cultura económica.
- Jonas, H. (2000) *El principio Vida*. Hacia una biología filosófica. Madrid, Trotta.

- Jonas, H. (2001) *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Marcondes C. C. (2006) "El mismo y el otro: una perspectiva sobre la noción de persona en Paul Ricoeur", *Ágora* 25/2: 197-206.
- Maturana H. /Varela F. (1998) *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Chile: Editorial Universitaria.
- Maturana H. /Varela F. (2003) *El árbol del conocimiento*, Chile: Lumen.
- Morin, E. (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].
- Morin, E. (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].
- Morin, E. (1990) *Science avec Conscience*, Paris: Fayard.
- Morin, E. (2005) *Introduction à la Pensée complexe*, Paris: Seuil.
- Pérez Díaz, C. (2012) "La certeza de sí y este imposible sujeto" *Andamios*, 9(20), 275-295.
- Rancière, J. (1987) *Le maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris: Fayard.
- Ricœur, P. (2006) *Sí mismo como otro*. México: Siglo Veintiuno.
- Varela, F., Thompson E., Rosch, E. (1991) *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: The MIT Press.
- Zerbudis E (2015) "Descartes on Corporeal Substances" *Quaderns de sofia* Vol. II, número 2: 29-54