

La identidad del sujeto. Emergencia, heteronomía y autonomía

PEDRO GÓMEZ GARCÍA

Para contemplar la subjetividad no hay ojos inocentes, neutros, puros, ni *a priori*. Será forzosamente mirar y ver al través de muchas otras miradas objetivadas en teorías, discursos, textos, e incorporadas a los circuitos gnoseológicos del autor de la contemplación, que se tiene a sí mismo como sujeto. Al plantear la redacción de un artículo sobre el tema, el escritor se apresta a construir un caleidoscopio en el que, introduciendo retazos o fragmentos, consistentes en ideas, citas, hipótesis, a veces tomadas de fuentes heteróclitas, las somete, quizá inadvertidamente, a una racionalidad cuyos esquematismos y constricciones las organizan, formando una imagen coherente. De manera que la visión del objeto estudiado, aun en los casos en que mejor traduce la realidad, resulta siempre obtenida como por medio de un raro instrumento, que combina las cualidades de microscopio y caleidoscopio.

El pensamiento europeo ha oscilado entre dos tesis diametralmente opuestas: Una «filosofía de la subjetividad» (Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Husserl) que la absolutiza como autoconciencia y razón autofundante y autónoma; y, en las antípodas, la eliminación del sujeto, evacuado como lastre metafísico, en aras de una objetividad pretendidamente independiente con respecto al ser humano. Ambas sufren carencias graves, dispares, pero ambas coinciden en un punto, en la ceguera para ver que el sujeto es por entero una realidad de este mundo.

La subjetividad no es transparente para sí misma, como pretendería cierta filosofía reflexiva. Esa subjetividad entendida como autoconciencia, autorreflexión trascendental de la conciencia sobre sí, es fatua y estéril; y su presunción de autonomía y autofundamentación resulta mendaz o ignorante, en la medida en que cierra el camino a la búsqueda de sus orígenes evolutivos y sus infraestructuras constitutivas. Al final no habrá modo de distinguir entre racionalidad y arbitrariedad, con lo que el subjetivismo llega a postularse irracionalista, vitalista, o místico. El péndulo va de la subjetividad sinónimo de racionalidad a la subjetividad sinónimo de irracionalidad, impulsado por un movimiento continuo.

Entre los enemigos del sujeto están las llamadas «filosofías de la sospecha», que apuntan de modos diferentes a su disolución (Feuerbach, Engels, Nietzsche, Freud), por reducción a tal o cual plano material de los imbricados en la constitución del sujeto humano. Por otro lado, también los hay empiristas, naturalistas y positivistas, aunados en su cruzada antimetafísica, al amparo de una concepción determinista de la causalidad y un paradigma de simplificación. Otros, por último, prescinden de él metodológicamente, ya sea por

reacción al endiosamiento filosófico de la subjetividad¹, ya como condición para deslindar el propio nivel de análisis y preservarlo de posibles perturbaciones subjetivas. Como si el carácter del sujeto se manifestara en ser caprichoso e indisciplinado y no, también, en la decisión de ser objetivo y en la misma plasmación de los criterios de objetividad. Como si la estructura del sujeto no estuviera objetivamente conformada.

Al replantear la cuestión del sujeto, descubrimos una galaxia de problemas, antiguos y modernos. Hoy, una vez más, el sujeto da qué pensar. No ya la idea del hombre sujeto, sino más radicalmente. Pero ni los reduccionismos materialistas o positivistas, ni las sacralizaciones esencialistas e idealistas cuentan ya con razones capaces de convencernos. Los atisbos de nuevas formulaciones afloran desde no pocas disciplinas. Nos es cada día más urgente recomponer esa dispersión en una visión global, que intente articular las teorías fragmentarias en un nuevo paradigma.

En el *método de la complejidad* diseñado por Edgar Morin encontramos, afortunadamente, un instrumental potente para enfocar y replantear el problema del sujeto. Lo que pretendo, en estas páginas, es llevar a cabo una prospección de este problema en *El método* de Morin, elaborándola en una síntesis sistemática, para bosquejar, al final, los perfiles de un humanismo y una racionalidad acordes con el nuevo paradigma.

1. NUEVO PARADIGMA DE LA SUBJETIVIDAD

Se trata de lograr una objetivación del conocimiento del sujeto, de la subjetividad, no sólo en el plano intelectual o existencial, sino una elucidación de las estructuras objetivas que lo constituyen, desde su enraizamiento físico, a su organización viviente y neurocerebral, a su configuración antropológica o cultural. De modo que, lejos de identificarlo como esencia inmutable y lejos de otorgarle privilegios y títulos para su autoinfatuación, le restituyamos al sujeto su dimensión evolutiva, mundana, vital, histórica.

1.1. Enraizamiento del sujeto en la *physis*

Pudiera parecer extraño este salto al abismo más profundo, al magma físico, para buscar la consistencia del sujeto, de quien, en sus momentos estelares, se fundamentaba a sí mismo en sus propias autoevidencias. Pero es que realmente sus orígenes son oscuros y toda su existencia permanece nutrida de oscuridades que debemos explorar.

¹ El sujeto, «insoportable niño mimado que ha ocupado demasiado tiempo el escenario filosófico, y ha impedido todo trabajo serio exigiendo una atención exclusiva» (Lévi-Strauss 1971: 621).

La evolución del universo, en cuanto evolución de la organización, marca el sendero hacia la emergencia de la subjetividad. Hay que articular el nivel de lo humano con el nivel biológico, y ambos con la base cósmica. De manera que, partiendo de la física, lleguemos a una biología asentada en ella y desemboquemos en una antropología inserta en sus condiciones naturales.

Todos los seres físicos, producto y productores de la génesis cósmica constituyen máquinas —no artificiales—, desde las protomáquinas y motores salvajes que son las estrellas hasta la megamáquina social. El concepto de *máquina* explica —según Morin— el fenómeno de la producción de sí. Cada ser máquina se autoproduce embuclándose en sí mismo recursivamente y, a la vez, abriéndose organizacionalmente al entorno.

Hay tipos de organización que requieren comunicación informacional. Entonces, la información se une a las operaciones productivas y transformadoras. Surge ahí el problema del *aparato*: «el aparato dispone del poder de transformar la información en programa, es decir, en constreñimiento organizacional» (Morin 1977: 273). El aparato computa y organiza, resuelve problemas, reconoce elementos y formas, discrimina, incluso aprende; vive en dependencia, al par que alcanza una autonomía relativa. Por ejemplo: el aparato celular, el aparato neurocerebral, el aparato estatal.

Las organizaciones comunicacionales e informacionales, con su retroacción y su endocausalidad, ponen de manifiesto la *causalidad compleja* y llevan a reintroducir la idea de *finalidad*, «para dar cuenta de procesos físicos que no podían ser descritos según la causalidad física clásica» (Morin 1977: 296). Toda producción de sí, como luego toda organización viva —no sólo la humana— comporta un sistema dotado de finalidad, de teleonomía inherente al sistema.

La humanidad a la que pertenecemos ahonda sus raíces en la *physis*:

Así, el ser humano forma parte de un sistema social, en el seno de un ecosistema natural, el cual está en el seno de un sistema solar, el cual está en el seno de un sistema galáctico; está compuesto por sistemas celulares, los cuales están compuestos por sistemas moleculares, los cuales están compuestos por sistemas atómicos (Morin 1977: 121).

Estamos insertos en el sistema de la naturaleza. Cada nivel generado por la evolución presenta a su vez la emergencia de una nueva modalidad de sistema. No existen ya objetos simples; tampoco el todo regido por un determinismo universal, intrínsecamente totalitario. Cualquier sistema es irreductible a sus elementos integrantes, como es irreductible al dictado de la totalidad. Se impone pensar la realidad como encabalgamiento de sistemas y sistemas de sistemas. Se ha esfumado el objeto monádico, clausurado y autosuficiente. Donde estaba el objeto, está el sistema. En vez de simplicidad, hay complejidad desde los comienzos.

Desde los cimientos, todo lo real es interacción, interrelación, orden, desorden, estructura, sistema: organización de componentes concurrentes,

antagónicos y al mismo tiempo complementarios.

El concepto de máquina permite pensar todo lo que es producción, transformación y praxis, atravesando desde lo físico a lo biológico y a lo antropológico. No se trata en absoluto de un reduccionismo fisicista, ni de que lo humano y lo biológico estén formados de materia física, sino de que en todos los planos de la realidad hallamos organización activa, o lo que es lo mismo, procesos maquinales y polimaquinales.

De ahí que la idea de *ser* deba entenderse no como sustancia sino como organización. Hay un ser allí donde hay organización activa, donde hay «máquina» con mayor o menor grado de autonomía en su praxis.

La identidad de un ser no está en su inmutabilidad ni obedece a un principio estático sustancialista. El sí mismo se produce a sí mismo, conforme a una lógica recursiva, según la dinámica de un «principio activo». La identidad no se basta a sí misma, sino que necesita de lo otro; necesita de un tercero que es a la vez incluido y excluido (por engendramiento, adaptación, intercambio). Supone siempre un sistema abierto, en el cual el cerramiento exige complementariamente apertura, animación. Esto vale para cuanto existe en este mundo:

Los soles sí tienen plenitud de ser, de existencia, de sí. Con la vida, el sí llega a ser reproductor de sí (ciclo de las reproducciones) y, en los seres individuales, el sí cede el sitio al *auto*: auto-organización, auto-producción, auto-referencia, de donde nacerá el *Yo* (Morin 1977: 246).

Ser, existencia y sí mismo son, pues, nociones físicas, emergencias de la producción de sí, que en el curso de la evolución terrestre se han ido desarrollando hasta llegar a ser existencia subjetiva del yo individual de cada uno de nosotros. Pero la identidad autoproducida del sí mismo no es privativa del yo, sino que corresponde a todos los seres existenciales, cuyo carácter organizacional está recogido en la básica idea de máquina.

La producción de sí comporta causalidad de sí (desterrada por la causalidad exterior de la física clásica). Y en la causalidad de sí radica el fundamento de la idea de finalidad, rehabilitada ahora como dimensión de toda existencia, por más que haya que relativizarla y matizarla:

La finalidad es una idea abierta a su contraria, ligada a su contraria. Nace de la no-finalidad. Se disuelve por exceso de complejidad. Carece de todo soporte trascendente. Incierta en la base, incierta en la cima, es inestable, transformable. La finalidad es verdaderamente una emergencia: nace, muere, se metamorfosea. Nace con el bucle que, al mismo tiempo, constituye la finitud de todo ser maquinal y, encerrada en esta finitud, está abierta a lo que no tiene fin (Morin 1977: 305).

En las antípodas del determinismo mecanicista, la «causalidad compleja» nos muestra un juego aleatorio e impredecible de causalidades internas y externas

—cada cual con su propia lógica—, de efectos concretos imprevisibles, salvo para la estimación estadística. Como la microfísica en su ámbito, la teoría cinética de los gases, entre otras, pone de manifiesto la indeterminación de las microunidades, su proceder aleatorio, desordenado, que «escapa individualmente a toda regla, a toda predicción». Ahí comprobamos una primera «emancipación individualizante», el fundamento más remoto tanto de la individualidad como de la libertad: «al escapar solitariamente al determinismo, el comportamiento de la microunidad ha adquirido los caracteres de individualidad que son la particularidad, la singularidad y una relativa independencia» (Morin 1980: 173).

La individualidad aparece ya originariamente como individualidad física; incluso como individualidad microfísica (el cuanto de acción de Max Planck), si bien es verdad que, en su relatividad, ofrece, junto al aspecto discontinuo o cuántico, un aspecto continuo, ondulatorio, en el que el primero parece desvanecerse. La individualidad se nutre de lo que está por encima y por debajo de lo individual. Rasgos de individualidad destellan desde las partículas subatómicas hasta el universo como un todo. Todos los seres organizadores de sí constituyen individualidades, de algún modo singulares, en los que emerge cierta autonomía individual, sometidos a nacimiento, evolución y muerte. Estas mismas condiciones se mantienen, ampliadas, para la individualidad biológica y también para el individuo humano. En resumen, al pensar nuestra subjetividad, no tenemos más remedio que remontarnos a su enraizamiento en la *physis*:

Es preciso, pues, que concibamos la esfera ántropo-sociológica, no solamente en su especificidad irreductible, no solamente en su dimensión biológica, *sino también en su dimensión física y cósmica* (Morin 1977: 420).

1.2. Fundamentación biológica del sujeto

Al rastrear la génesis de la subjetividad, descubrimos que su fundamento inmediato reside en la autoorganización viviente. Edgar Morin, en el segundo volumen de *El método*, hace ver la integración de la organización biológica en el orden cósmico; examina la ecoevolución, el «bucle trófico» de la biosfera con respecto al medio físico, el despliegue de las especies vivas, para concluir que la noción de sujeto es fundamentalmente biológica.

La vida es «profundamente solar», engendrada por el sol, en un torbellino de embuclamientos productores de sí, con infinidad de complejos intercambios. La organización viva entraña, como innovación, una «generatividad informacional», cuya plasmación específica es el genoma, y algunos de cuyos aspectos traducen las ideas de «código», «mensaje» y «programa» genéticos. Aunque

la idea de programa debe completarse con la de «estrategia». El genoma² desarrolla estrategias en respuesta a acontecimientos aleatorios, en función de sus propios fines.

En el salto de lo físico a lo viviente, el sí mismo individual se convierte en lo que Morin denomina *autos*, macroconcepto que engloba: autoproducción y autorreproducción, autoorganización y autorreorganización, y autorreferencia, sin olvidar que *autos* mantiene una relación vital, de dependencia e independencia, con *oikos*, con el ecosistema (en realidad se trata de la «auto-eco-reorganización»). A la vez que el *sí* mismo se convierte en *autos*, se transforma la organización de sí en autoorganización, la producción en reproducción, y la existencia en vida.

La vida, siendo una, presenta una doble faz, puesto que coimplica —como es sabido— genotipo y fenotipo. Es decir: la dimensión del *genos*, que alude al germen, los genes, lo inscrito en el ADN, el patrimonio hereditario de cada especie; y la dimensión del *fenon*, referida a lo somático, las actividades del citoplasma, la existencia individual en un entorno.

El concepto de *autos* articula, pues, en su unidualidad, lo generativo y lo fenoménico, a la vez que se articula con *oikos*. Obtenemos así el verdadero paradigma (Morin 1980: 307), que distingue y asocia, en bucle, individuo, especie y entorno: la ego-geno-eco-organización.

El individuo vivo participa de procesos infraindividuales y supraindividuales, de los que depende, pero de los que también nutre su propia autonomía individual; pertenece a un tiempo a pluralidad de sistemas, pero ahí afirma su diferencia y su *singularidad* morfológica, fisiológica, comportamental, psicológica. Si se analizan a fondo las diferencias, cada ser humano es genética y existencialmente único en el planeta: es él mismo.

El sí mismo se pone de manifiesto en la *inmunología del sí*, autoafirmadora de la identidad global «de un ser que se reconoce a sí mismo, se organiza y actúa por sí mismo» (Morin 1980: 185). Esta afirmación de sí tiene explicación gracias al *cómputo* propio del ser vivo, cuyos rasgos sólo parcialmente exteriorizan las modernas computadoras³.

La molécula no computa, pero la célula es ya computante; es un ser ego-céntrico, en el que el sí mismo surge en oposición inmunológica al no-sí. La defensa inmunológica supone computación, discriminación cognitiva de sí, algún grado de conocimiento: «la autoafirmación de sí como unidad, totalidad, finalidad», junto al rechazo selectivo de elementos extraños circundantes. Por tanto, las propiedades de autoconocimiento, autoafirmación de sí, autodefensa, no son exclusivas del nivel neurocerebral, sino que pertenecen ya a la autoorganización celular. Todo ser computante, a partir del unicelular, se

² El genoma humano, que consta de unos cien mil genes, está hoy siendo objeto de análisis exhaustivo, gracias a la investigación internacional del *Proyecto genoma humano*.

³ El ordenador, máquina artificial, capaz de operaciones de cómputo, no puede producirse a sí mismo ni reproducirse; su computación le es exterior; computa para otro; no es, por consiguiente, sujeto.

constituye en centro de comunicación y en centro de operaciones. Así, el comportamiento animal (lejos del conductismo) aparece dotado de finalidad, para sí y para los suyos, porque computa para sí y para lo que considera suyo. El cómputo se convierte en el núcleo del sujeto.

Dicho de otro modo: la cualidad de sujeto es propia de todo ser que computa/actúa de forma ego-auto-céntrica y auto-ego-referente (Morin 1980: 194).

La noción de sujeto resulta primordialmente biológica, más allá de las ideas de «sujeto» distorsionadas por el antropocentrismo humanista, por el trascendentalismo metafísico, por el abstraccionismo lógico y por el positivismo antimetafísico. La definición moriniana de sujeto es, ante todo, biológica: Se funda en la ego-auto-referencia (dimensión lógica), en el ego-auto-centrismo y la ego-auto-trascendencia (dimensión ontológica), y en la ego-auto-finalidad (dimensión etológica y ética), modalidad de ser, organizacional y computacional, propia de todo individuo viviente —aunque sólo el hombre pueda expresarlo mediante el lenguaje—.

En cada sujeto obra un doble principio: Un principio de «exclusión del otro», que, aun siendo lo mismo (su gemelo), no puede ser el mismo en su centralidad subjetiva. Y un principio de «inclusión de sí», capaz de incorporar una comunidad que lo trasciende.

El individuo sujeto, desde su origen, viene constituido por un patrimonio genético del que, no obstante, se apropia egocéntricamente. De manera que es precisamente en el *genos* heredado donde se erige la identidad individual. Toda identidad viviente implica esta posesión mutua entre individuo y especie: *Ego* y *genos* habitan uno en otro. Además, como ya he apuntado, el sujeto vivo es absolutamente indisociable del ecosistema, del *oikos*. Sin la autosuficiencia que le atribuyeran las filosofías idealistas, el sujeto vive en virtud de auto-exo-referencias:

El individuo-sujeto es inseparable del *genos* y *oikos*. Por ello mismo escapa al solipsismo, puesto que depende de un patrimonio genético anterior y de una ecología exterior. Su definición comporta la inclusión en un espacio, una especie, un pasado, un futuro, una comunidad incluso (Morin 1980: 210).

Una vez expuesta esta concepción del individuo-sujeto, estamos en condiciones de refundamentar el *cógito*. El espejismo cartesiano confundió los resultados manifiestos en la conciencia con su verdadera génesis inconsciente. Pero el hecho es que la constitución del *cógito*, como sujeto pensante, surge, en la Europa moderna, de una lógica recursiva:

El *cógito* es (...) la auto-afirmación del sujeto en tanto que sujeto por el pensamiento reflexivo consciente en tanto que pensamiento reflexivo

consciente (Morin 1980: 214).

Ahora bien, el sujeto hay que entenderlo en toda su profundidad biológica, de la que emerge como sujeto humano, trascendiendo sus condiciones de formación y llegando incluso a disociarse de ellas, tal como ocurre con la disyunción cartesiana entre el yo pensante y el objeto extenso. Este enfoque, dominante en la llamada «filosofía de la subjetividad», ignora «el bucle del que han extraído al *ego*», al que, ebrio de su presunta autosuficiencia, otorgan la suprema soberanía metafísica. En cambio, es sólo en el sujeto viviente donde emerge el sujeto pensante. El *yo* emerge del *mí* mismo, con el que está siempre embuclándose recursivamente. Ahí se produce el surgimiento de la subjetividad humana, como un paso de la computación a la cogitación (pensamiento consciente).

La «hipótesis del *cómputo*», aludido ya más arriba, nos proporciona la clave para comprender el *cógito*. Es el *cómputo* el que produce la realidad del *soy*, la existencia del sujeto, de la que el *cógito* simplemente toma conciencia. La computación celular y la computación cerebral son las que sustentan la posibilidad del sujeto y su pensamiento (lejos de arrojar el cuerpo a la exterioridad de la *cosa extensa*):

El *compu*to realiza la unidad fundamental de lo físico, de lo biológico, de lo cognitivo. En la misma unidad multidimensional computa al ser, a la máquina, al sujeto. *No sólo nos muestra que la idea de sujeto no es aislable del individuo viviente, sino también que el individuo viviente no es aislable de la idea de sujeto* (Morin 1980: 225).

El concepto de sujeto, por tanto, queda definido objetivamente y en términos multidimensionales: por la autorreferencia lógica, por la estructura organizacional de la auto-ego-organización, por la afirmación ontológica como individuo egocéntrico viviente, y por el carácter existencial de todos los rasgos constitutivos del sujeto.

El sujeto «nace de la vida» y retroactúa sobre ella. El yo «emerge del *ello*», de procesos infrasubjetivos, y retroactúa sobre aquello de lo que emerge. En el ser humano, la conciencia despierta a partir de lo inconsciente, de cuyo *cómputo* vivo continúa dependiendo necesariamente. Una vez disipada toda alucinación de autoevidencia y toda fantasmagoría metafísica trascendental, la subjetividad debemos restituirla a la vida.

Tres grados de individualidad

Si la subjetividad es inherente a la vida, al *cómputo*, lo es a la individualidad viviente en cualquiera de sus niveles de organización. Edgar Morin analiza tres niveles o grados de individualidad: célula, organismo y sociedad.

La *célula*, sea en seres unicelulares o en pluricelulares, constituye la unidad básica vital, el primer grado de individualidad, cuya autoorganización hace

emerger las propiedades de la vida. La más diminuta bacteria comporta un complejísimo aparato capaz de organizar su regeneración, su inmunización, su comportamiento, su reproducción. Sin ninguna clase de imágenes ni ideas, la praxis autoorganizadora del ser celular implica, no obstante, una «auto-reflexión arcaica» (Morin 1980: 224), como reflexividad carente de representaciones.

El *organismo*, por su parte, formado por individuos celulares, conforma el segundo grado o tipo de individualidad, sea vegetal o animal. Cada individuo humano, por ejemplo, consta de decenas de miles de millones de células. En los pluricelulares, las diferentes funciones se van disociando evolutivamente y pasando a ser competencia de órganos particulares. Así, en los animales, la reproducción cuenta con un órgano sexual, mientras que la regulación del organismo y el comportamiento compete al aparato neurocerebral. Y este doble aparato, característico de la animalidad, coimplica a su vez la sociedad.

Cabe hablar de un «principio de asociación viviente», por el que una asociación de individuos viene a constituir un nuevo individuo de grado superior, que retroactúa sobre sus componentes. La evolución de los seres vivos plasma los variables modos de integración, que se va centralizando y complejificando. En los animales aparecen las redes nerviosas. Reptiles, aves y mamíferos despliegan el aparato neurocerebral.

El desarrollo del cerebro se corresponde con la acción sobre el mundo exterior y va unido al desarrollo de los receptores sensoriales. La sensorialidad abre la vía a la sensibilidad interior y, en aves y mamíferos, a la afloración de la afectividad, rasgos de la subjetividad que culminan en los seres humanos. El ser humano lleva al extremo esos rasgos de necesidad existencial, hasta verse desbordado por deseos infinitos.

La diferencia sexual marca con su sello al individuo de segundo tipo y sus interrelaciones. La sexualidad no se circunscribe a la reproducción, sino que moldea psicoafectivamente al sujeto, en su incompletud, y está presente en todo intercambio interindividual y social.

En el fundamento de nuestra sociedad mamífera está el sexo. En el fundamento de nuestra personalidad animal está el sexo (Morin 1980: 255).

Por lo tanto, hay estrecha comunicación entre sexo y seso. Éste último, el cerebro-psiquismo, se convierte en el centro de la individualidad animal. Ha ido evolucionando en el desarrollo conjunto de la inteligencia, la afectividad, la subjetividad, como cualidades animales que resplandecen en nuestra mente humana:

No sólo son animales nuestra anatomía y nuestra fisiología, también lo son nuestra alma y nuestro espíritu (Morin 1980: 258).

Cualquier sujeto animal resuelve los problemas de su existencia aplicando

estrategias que se sirven tanto de los determinismos como de los azares del entorno, para orientar su propia acción al logro de sus fines. Así se manifiesta el mayor o menor grado de autonomía individual. Hemos de reintegrar *ánimus* y *ánima* a la animalidad: El primero, para expresar el aspecto maquinal y dinámico de la actividad del cerebro, unidualidad de lo físico y lo psíquico. La segunda, para expresar el aspecto sensible y afectivo del individuo sujeto, a nivel de los animales superiores.

En síntesis, el primer grado de individualidad corresponde a los seres celulares, que, asociados, dan nacimiento al segundo grado de individualidad, el de los seres policelulares, y éstos a su vez integran el tercer grado de individualidad, las sociedades de insectos, peces, aves y mamíferos.

1.3. Fundamentación antrosocial del sujeto

La sociedad emerge de las interacciones entre individuos, como un todo irreductible, organizador, que retroactúa sobre ellos:

Hay sociedad, pues, allí donde las interacciones comunicadoras/asociadoras constituyen un todo organizado/organizador, la sociedad precisamente, la cual, como toda entidad de naturaleza sistémica, está dotada de cualidades emergentes y, con sus cualidades, retroactúa en tanto que todo sobre los individuos, transformándolos en miembros de esta sociedad (Morin 1980: 279).

Los individuos se convierten interior y subjetivamente en miembros de la sociedad: Llegan a computar para el ser social, y éste computa para sí a través de ellos. Las sociedades animales constituyen entidades de tercer grado, que, sin embargo, presentan un tipo de individualidad débil. Pues su autoorganización, autorreferencia y autocentrismo se muestran inacabados, en comparación con los individuos de segundo tipo. No hay «aparato central propio», que gobierne las sociedades animales (el determinismo colectivo —cuando se da— es de índole genética, como en las termitas o las abejas). Sólo la hominización hace aparecer una sociedad dotada de unas reglas y estrategias propiamente sociales, con el surgimiento de la *cultura*. Gracias a la cultura, que viene a ser como el genotipo de la sociedad humana, ésta alcanza la plena individualidad. A ese *genos* específicamente social⁴ se añade más tarde el estado, como aparato social central, reforzador de la autoorganización societaria.

⁴ Lo mismo que el *genos* biológico de la especie se encuentra inscrito y clausurado en cada célula del organismo individual, así, de alguna manera, el *genos* epigenético de la sociedad humana (la cultura) se va inscribiendo en el cerebro-espíritu de los individuos en cuanto miembros de una sociedad. La diferencia está en que la herencia biológica le viene al individuo ya dada desde el principio y la lleva «dentro», mientras la herencia cultural le llega «de fuera», desde antes que él mismo se convierta en autor y productor sociocultural, siendo su mutabilidad enormemente abierta.

Cada nivel de individualidad queda integrado en la individualidad de grado superior, a la que pertenece, sin dejar por eso de excluirla en el nivel inferior, donde mantiene su egocentrismo y autonomía propios.

Si el enraizamiento cósmico y el fundamento biológico de la individualidad conforman un primer bucle, entre lo físico y lo viviente, que articula la pertenencia al ecosistema, al franquear el umbral de la cultura, se ensambla un segundo bucle, entre lo viviente y lo antropológico, que cumple la inserción de la historia humana en la evolución natural. Pero este enlace no debe ocultar, sino al contrario, la novedad emergente de la cultura, con la que específicamente nació lo humano.

En el «campo antropológico» resaltan como innovaciones el hipercomplejo aparato cerebral, el lenguaje de doble articulación, la estructura social y la memoria colectiva de los códigos culturales —en las sociedades de tradición oral—; más adelante, «el aparato de estado propio de la megasociedad histórica», la creciente urbanización y el progreso en las técnicas de comunicación informacional (cfr. Morin 1977: 379-381). La nueva determinación, cultural, construye históricamente un «complejo generativo matricial», que confiere su identidad a cada sociedad. Se elabora y transmite a través de los cerebros simbólicos. Constituye un «capital informacional propiamente social», un patrimonio genérico de saberes, saber hacer, reglas, normas, prohibiciones, que gobiernan el sistema social y sirven de guía al comportamiento individual y colectivo. Ahí radica la individualidad (de tercer orden) propia de las sociedades humanas, por arcaicas que sean.

El surgimiento de la *nación* y el *estado*, en cierto modo tardío, tras milenios de culturas sin estado⁵, aporta una mayor consistencia a la individualidad social, entidad de tercer grado, aunque siga siendo imperfecta. El estado «ocupa el puesto sociocéntrico del *computo*», desde el que globaliza la organización de la sociedad y regula los conflictos entre individuos y entre grupos.

La nación constituye una auto-(geno-feno)-organización que dispone de su *genos* propio (la cultura, las leyes de Estado) y de un ser auto-socio-céntrico dotado de un aparato central que ocupa el puesto del *computo*. El Estado=nación está soberanamente dotado de la individualidad y de la cualidad de sujeto (Morin 1980: 293).

Los poderes estatales someten a los individuos súbditos/ciudadanos, pero también establecen condiciones para salvaguardar sus derechos.

⁵ Los conceptos ilustrados —e ilusos— del «estado de naturaleza» y del «contrato social» se evidencian actualmente como figuraciones míticas, sustentadas en sendas ficciones teóricas: la idea contradictoria de que haya habido humanos con anterioridad al estado de cultura (cuando es ésta la que marca la emergencia misma de la humanidad), y la presunción errónea de la precedencia de lo individual con respecto a lo social (siendo así que es la sociedad la condición real para la existencia de los individuos, tanto biológica como culturalmente).

En realidad, las interacciones entre los diferentes planos son complejas. Encontramos inseparablemente presentes los hilos de la acción genética y de la acción cultural y de la actividad cerebral personal, de modo que especie, sociedad e individuo están omnipresentes, cada cual con su propia lógica, se empujan, se combinan entre sí, se impone un polo sobre otro según las circunstancias.

Las individualidades humanas de segundo tipo se desenvuelven entre la espontaneidad de las interacciones con otros individuos y, de otro lado, las imposiciones de la trama sociocultural y el aparato estatal; pero parece claro que tanto aquella espontaneidad como estas imposiciones llevan consigo posibilidades de sojuzgamiento y de emancipación.

Como la célula del metazoo no puede ya subsistir aisladamente, el individuo humano, entidad de segundo grado, sólo es viable y puede desarrollarse humanamente mediante su integración en alguna individualidad sociocultural.

2. EL INDIVIDUO-SUJETO HUMANO

A todas luces, el tema de la individualidad y del sujeto está muy vinculado al tema de la identidad, hoy desaforado en nuestro mundo, bajo la máscara de la «identidad étnica». Su esclarecimiento nunca es tan simple como pretenden —alentando fundamentalismos que suelen precipitarse en genocidios— los ideólogos tribales y nacionalistas.

En la humanidad, si alguna identidad prima claramente sobre las restantes es la identidad genética, el genoma humano, común a todas las poblaciones de la especie, común a todos sus especímenes (más acá de los polimorfismos individuales). La identidad de la especie permanece, mientras todas las demás identidades se van dibujando y desdibujando a medida que pasan los siglos. Cada identidad genética particular, para realizarse como identidad fenoménica o existencial, depende de la adquisición de una identidad cultural, epigenética, procedente del exterior y en principio ajena.

2.1 Identidad del sujeto

La identificación del sujeto humano es siempre multidimensional, multifacética, y en él pugnan por prevalecer tanto los niveles inferiores que él totaliza, como las esferas superiores que lo totalizan, e incluso una pluralidad de personalidades complementarias y antagonistas que anidan en su interior.

La humanidad es una emergencia de tres sistemas interpenetrados: el genoma, el cerebro y la cultura. Cada ser humano nace con una identidad personal y familiar, y crece como individuo singular, al ir adquiriendo su identidad sociocultural.

¿Quién soy yo? Puedo concebirme como un sistema físico de billones

de átomos; un sistema biológico de treinta mil millones de células; un sistema orgánico de centenares de órganos; un elemento de mi sistema familiar, o urbano, o profesional, o social, o nacional, o étnico... (Morin 1977: 166).

Para saber bien quién soy, tendría que rastrear la genealogía de lo que me constituye, remontándome hasta las primeras culturas que vierten en nuestra tradición, y hasta los orígenes de la especie *homo sapiens*, hasta la familia homínida, el orden primate, la clase mamífera, el filum vertebrado, el reino animal... Individuo, especie y sociedad se dan existencia recíprocamente. La determinación transindividual, filogenética y antroposocial, se convierte en «fundamento de la identidad personal», referida ésta a una «singularidad individual» y un «egocentrismo subjetivo» que diferencia y autoafirma ontológicamente. De manera que poseemos la herencia que nos posee y, a la postre, lo que nos determina es a la vez lo que nos posibilita la autonomía. Los orígenes compartidos permanecen, en cada sujeto humano, alimentando la originalidad particular, irremplazable, tejida siempre de semejanzas y diferencias.

2.2. Subjetividad y objetividad

El yo, lejos de la ilusión trascendental, lejos de la elusión positivista y de todo reduccionismo psicológico o afectivo, escapa al principio de disyunción-simplificación. Para entenderlo adecuadamente, hay que concebir la circularidad recursiva entre objeto y sujeto. Toda definición de un sistema está sobredeterminada por el sujeto. Lo subjetivo se introduce en los entresijos de lo objetivo, ineluctablemente. El sistema objetivo es siempre un «sistema observado» por un «observador-sistema», mediante sus propias categorizaciones antroposociales.

El observador forma parte *también* de la definición del sistema observado, y el sistema observado forma parte *también* del intelecto y de la cultura del observador-sistema. Se crea, en y por una tal interrelación, una nueva totalidad sistémica que engloba a uno y otro (Morin 1977: 170).

Con este enfoque, se llega a alcanzar un «metapunto de vista» que permite, a una, observar al observador observando y al sistema observado por el observador. Como concluye la epistemología pospopperiana, la misma objetividad científica se resuelve en intersubjetividad. El conocimiento objetivo nunca es absoluto; descansa en un doble anclaje, en la naturaleza (socializada) y en la cultura (naturalizada). Mientras que el sujeto humano, por su lado, no es ningún ectoplasma, sino observador concreto que hunde sus raíces en la evolución de la *physis*, de la vida, de la sociedad.

Más aún, el sujeto exige la objetividad, para computar correctamente, para conocer, actuar y sobrevivir. En frase de Morin: «La objetividad es el producto necesario del egoísmo del sujeto computante» (1980: 208). Es el sujeto el que aplica el principio de objetividad en la auto-exo-referencia que le es vital. Es él el que, finalmente, llega a objetivarse a sí mismo: Su clave está en el *cómputo*, con el que emerge la cualidad de sujeto. El *cómputo* atraviesa y articula entre sí, no sólo la dimensión físico-química intracelular, y la dimensión biológica del individuo organismo, sino también «la dimensión de *ánimus*, protopsíquica (ser celular) o psíquica (ser dotado de aparato neurocebral) propia de la actividad auto-computante» (Morin 1980: 321). El valor de supervivencia exigido por la evolución a la computación viva se convierte en el mejor aval de objetividad.

No cabe solipsismo, ya que el sujeto está abierto a la realidad, de la que forma parte, y a la comunicación con el otro. No cabe subjetivismo, pues la indagación objetiva de la subjetividad disipa las ilusiones subjetivistas de cualquier signo. En fin, el concepto de sujeto, perdida toda soberanía abstracta metafísica, queda «naturalizado», «biologizado» y —podemos añadir— historizado.

A estas alturas, y a la vista de estos enfoques, seguramente habría que reconsiderar críticamente el rechazo del sujeto por parte del estructuralismo. Es sintomático que Michel Foucault, que levantara acta de la «muerte del hombre», nos sorprenda tardíamente afirmando que es «el sujeto lo que constituye el tema general de mis investigaciones» (1982: 14), que lo que él ha hecho no ha sido otra cosa que analizar las relaciones —de poder, etc.— en las que el sujeto humano está inmerso, estudiar los «modos de objetivación» que conforman al sujeto en nuestra cultura, a fin de «promover nuevas formas de subjetividad», liberadas de los onerosos modelos de individualidad impuestos durante siglos.

Por otra parte, Claude Lévi-Strauss, quien hostigaba a los filósofos del sujeto, en el «Finale» del cuarto volumen de *Mitológicas*, dejaba, no obstante, una puerta entreabierta: «Si hay un tiempo en que el yo puede reaparecer...». En el análisis estructural, la desaparición del sujeto es de orden metodológico (Lévi-Strauss 1971: 567), en la medida en que debe plegarse a la lógica del sistema, de la estructura, de la argumentación. Pero el sujeto reaparece tan pronto como finaliza la obra, para expresar sus reflexiones o impresiones, desde fuera... Sin embargo, parece indiscutible que ha permanecido siempre ahí, subrepticamente, aunque sólo sea en el empeño de objetividad, sostenido por decisión propia. Y no sólo eso. Al analizar los sistemas culturales y plantear el problema de la instauración y la transformación estructural, se puede detectar el lugar vacío dejado por los sujetos concretos, sin cuya intervención las reglas puramente lógicas de transformación entre un estado y otro de estructura sólo descubren un aspecto parcial del proceso real. Por doquier cabe rastrear las huellas de quien de hecho aplicó —y eventualmente inventó— tales reglas (cfr. Gómez García 1981: 336-349).

Para el punto de vista estructuralista, detrás de los sistemas sólo se esconden

otros sistemas del mismo orden, sin más. Pero el propio Lévi-Strauss señala cómo las infraestructuras imponen su «curvatura» a los sistemas simbólicos, y cómo, junto a los niveles estructurales, hay «niveles probabilistas», marginados por el análisis. Me parece pertinente preguntarse si no será precisamente a través del sujeto como las infraestructuras imponen su atracción a las producciones ideológicas; si no incidirá la intervención «probabilista» del sujeto concreto⁶ en la organización cultural, al menos tanto como las infraestructuras. En efecto, puede resultar no sólo que «el sistema se reorganiza para ajustar las diferencias a necesidades de orden externo» (Lévi-Strauss 1971: 568), sino que, incluso esto, lo lleva a cabo por medio del *cómputo* del sujeto individual y social. Lo cual nos conduce a una visión más sistémica del sujeto y, tal vez, a la aproximación de la noción de sujeto humano a la de «espíritu humano». La condición es no identificar subjetividad con conciencia, que es su última emergencia. Lévi-Strauss habla de una «racionalidad» que precede a la conciencia, mientras que ésta progresa en virtud de un «proceso de interiorización de una racionalidad preexistente en dos formas: una inmanente al universo (...) y un pensamiento objetivo que funciona de manera autónoma y racional aun antes de subjetivar esta racionalidad ambiente» (1971: 621). ¿No es ésta precisamente la idea de *cómputo*⁷, que Edgar Morin pone como núcleo del sujeto?

En resumen, es menester mirar binocularmente la objetividad y la subjetividad constitutivas del sujeto humano, que cobra cuerpo e interviene dando muestras de autonomía.

2.3. Autonomía y heteronomía del sujeto

Sujeción y libertad se configuran como dos aspectos inseparables. El sujeto humano innegablemente *está sujeto* a condicionamientos genéticos, sociales, ecológicos, etc. Y a la vez es *autor* o protagonista de la acción que lo constituye y la que caracteriza su comportamiento.

La autonomía fundamental reside en el *autos* propio de todo ser vivo (véase más arriba). Se trata siempre de una «autonomía emergente». Pero de una autonomía relativa, susceptible incluso de someterse a otro *autos*, de supeditar-se a los fines de un amo...

Las posibilidades de actuación con cierta autonomía se explican a partir de la recursividad entre endocausalidad y exocausalidad. La «autonomía fenoménica del individuo» encuentra su espacio entre el determinismo genético y el determinismo ambiental —ambos dispuestos a eliminarla, ya desde la teoría—. Pero, así como la dependencia heterótrofa del animal funda su mayor

⁶ En esto lleva razón Paul Ricoeur cuando insiste en que los sistemas dejan fisuras que permiten la intervención del sujeto, la iniciativa personal, cuya principal arma es la crítica.

⁷ Diríamos acerca de la subjetividad lo que escribió Lévi-Strauss a otro propósito: «no puede emerger en el espíritu sino porque su modelo está ya en el cuerpo» (1971: 625).

autonomía con respecto al vegetal autótrofo, hay que concebir las relaciones entre autonomía y heteronomía. La dependencia genética es la que dota al individuo de independencia existencial. La dependencia ecológica es la que proporciona autonomía a la organización viva:

El geno-sojuzgamiento y el eco-sojuzgamiento constituyen, en su antagonismo, su concurrencia y su complementariedad, las condiciones de la autonomía individual (Morin 1980: 310).

De manera que el individuo alcanza su autonomía sirviéndose de las servidumbres: así realiza su «auto-(geno-feno-ego-eco)-organización». La autoorganización supone dependencias de orden genético y de orden ecológico. Es a través de la determinación anterior de los genes y a través de la determinación exterior del medio como el ser vivo ejercita su autodeterminación en el plano fenoménico. Tales dependencias alimentan y coproducen la autonomía del ser individual. Y a ellas se agrega la dependencia de orden social, que, en el caso humano, se intensifica con «el surgimiento de la megamáquina social con su aparato central, el Estado» (Morin 1977: 282) y con las nuevas tecnologías, potenciadoras del sojuzgamiento masivo. A pesar de todo, la autonomía individual no perece, sino que puede llegar a transformar la situación y hacer jugar los constreñimientos en beneficio propio.

La autonomía no debe considerarse como fundamento, sino como «emergencia organizacional» que retroactúa sobre los procesos que la hacen emerger. Se trata de una autonomía individual, que surge con la autoorganización viva, a nivel genérico y fenoménico, tanto en la endocausalidad como en la acción, la defensa, la lucha.

La libertad humana hunde sus raíces más acá de la conciencia, en esa autonomía computacional y autoorganizativa del ser vivo. Lo nuevo de la humanidad es que transforma la computación de computaciones en cogitación, y la heteronomía

/autonomía viviente en libertad. La libertad no es ausencia de dependencias, sino que supone determinaciones y azares en juego, alternativas, posibilidades de elección, acciones estratégicas del sujeto en persecución de sus propios fines.

La libertad es libre, pues, aunque determinada por procesos no libres. Hay que concebir absolutamente esta lógica compleja *en la que la libertad se sirve de sus condiciones de emergencia, se libera de ellas por su emergencia misma, es decir, se libera por la libertad*. Al mismo tiempo, debemos comprender que la libertad no es una noción metafísica, sino una noción de *fundamento y fuente biológica* (Morin 1980: 273).

Es a la cualidad de sujeto a la que le corresponde el atributo de la autonomía y, con el aumento de complejidad organizacional, el de la libertad, esa rara

emergencia, frecuentemente sofocada en los confines de un mundo natural, pero también social, donde la dispersión entrópica, no menos que la pesantez del orden, la comprimen, no ya en el juego de la heteronomía y la autonomía, sino entre el ser del sujeto y la tragedia de su existencia, que finalmente se le escapa.

2.4. Vida del sujeto

Ni *mónada* pensante ni *yo puro*, el sujeto ni siquiera es ya un concepto antropocéntrico, sino organización viva y comunicativa, que lleva una existencia multidimensional. No hay sujeto sin individuo vivo. No hay individuo sin especie. No hay especie sin ecosistema. Y no hay subjetividad sin sociedad.

El espíritu no es la cualidad primaria ni originaria de la subjetividad; es una emergencia tardía de ésta, a nivel de individuo sujeto humano. La subjetividad no se define, pues, por el espíritu, por la cogitación/pensamiento, sino —como he repetido ya— por la computación viviente que le precede y lo posibilita. La filosofía no debe reducir su reflexión a las estructuras racionales del espíritu subjetivo; debe reconducirla a las condiciones estructurales realmente constituyentes de la subjetividad, indisociable de la individualidad, a su vez inseparable de la animalidad, de la biosfera.

Tras el hundimiento del canon de la física clásica, a comienzos del siglo XX, se consumó también el hundimiento de la metafísica europea, al que en vano opusieron resistencia algunos como Husserl (1935). Desde entonces, la filosofía espera su Einstein, sin encontrarlo (porque Heidegger no es sino epígono de los Newton filosóficos). La filosofía de la subjetividad y la racionalidad autofundantes, como esa contraparte de la objetividad neopositivista de las ciencias, aparecen hoy al desnudo, como una componenda obsoleta, por más que científicos y filósofos recurran aún a ella con la ilusión —de efecto puramente pragmático— de deslindar así sus respectivos campos. Hemos visto cómo objeto y sujeto se coimplican. La subjetividad humana está inscrita en el núcleo mismo de la física. Algo así como espacio y tiempo, materia y energía, onda y corpúsculo se empujan entre sí, se hace necesario comprender las articulaciones entre naturaleza y cultura, *physis* y sociedad, objeto y sujeto, dependencia y libertad. No vale reducir el sujeto humano al proceso de sus elementos materiales, ni definirlo en exclusiva por sus cualidades emergentes.

Somos cuerpo y alma, somos cerebro y espíritu; pero ambos empujándose en una noción unitaria, lógicamente anterior, que no es otra que la de individuo sujeto: «El ser-sujeto es lógicamente primitivo en relación con toda idea de espíritu o de cuerpo» (Morin 1980: 340). Se ha ido de la autoorganización viviente, que computa, dotada de *ánimus*, a la emergencia del psiquismo animal, el único donde puede aflorar el espíritu, la conciencia.

Así, el concepto biológico de sujeto permite hacer resurgir la plenitud, el espesor, la multidimensionalidad del sujeto humano, de lo que le privan las visiones que hacen del sujeto una entidad puramente mental o consciente. El sujeto humano se constituye en tres niveles de emergencia: *a)* el de las miríadas de interacciones entre las células que constituyen el organismo; *b)* el de la actividad del cerebro = espíritu; *c)* en fin, el radicalmente nuevo de la consciencia (Morin 1980: 342).

La existencia subjetiva «occidental» se reencuentra a sí misma construida sobre los cimientos de la vida, y descubre la tarea de replantear su propia concepción de sí y la finalidad de sus proyectos, hasta ahora dirigidos al saqueo depredador de un *no yo* previamente categorizado como puro objeto de dominación.

Va adquiriendo fuerza la idea de que la necesaria naturalización del sujeto implica la subjetivación de la naturaleza. El humanismo deja de ser antropomorfo y antropocéntrico. Ha de transformarse en humanismo ecológico: respetuoso con la biodiversidad, con la multiplicidad de formas de vida que integran la república de los sujetos.

Asimismo, la necesaria historización del sujeto implica la subjetivación de la historia. El humanismo debe transgredir el etnocentrismo y el socio-centrismo de nuestra civilización. La subjetividad de *homo sapiens/demens*, en nuestra era planetaria, se desarrolla por apertura a las variadas herencias culturales y civilizatorias de la humanidad, que proporcionan tesoros inagotables de inteligencia y sensibilidad. De lo contrario, los especímenes humanos se empobrecen en la homogeneidad o —peor aún— se extravían por selvas de ignorancia, embrutecimiento y xenofobia.

Acorde con el nuevo rostro del sujeto, se perfila una nueva definición de *racionalidad*. Como aquél, la razón tiene unos «fundamentos filogenéticos», un anclaje bioevolutivo e histórico. Más allá de su faceta instrumental manipuladora, lo racional de la razón estriba en su valor de *supervivencia*: «Lo racional se halla, pues, en el éxito vital» (Rupert Riedl 1981: 25). Lo racional de la razón sin duda debe cifrarse también en su valor de *convivencia*, con relación a las otras especies que comparten la biosfera, y muy especialmente con relación a los demás pueblos y naciones de congéneres nuestros —en su mayoría compelidos a abismos de desigualdad y miseria—.

Todo sujeto vive en tensión entre el objeto que es y el proyecto que incuba teleológicamente en su interioridad. Sólo al individuo humano le es dado acceder a la conciencia reflexiva de sí y del mundo, lo que le abre a la posibilidad inquietante de autoidentificarse con proyectos tanto afirmadores como negadores de la vida. Cada cual llega a ser, entonces, autor y artífice de su identidad.

Bibliografía

- CENCILLO, LUIS
1978 *El hombre, noción científica*. Madrid, Pirámide.
- CORETH, EMERICH
1973 *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. Barcelona, Herder, 1976.
- DUFRENNE, MIKEL
1968 *Pour l'homme*. Paris, Du Seuil.
- DUMONT, LOUIS
1983 *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid, Alianza, 1987.
- FOUCAULT, MICHEL
1982 «El sujeto y el poder. Por qué estudiar el poder: La cuestión del sujeto», *Saber*. Nº 3, 1985, 14-18.
- GÓMEZ GARCÍA, PEDRO
1981 *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss*. Madrid, Tecnos.
- GONZÁLEZ GALLEGO, AGUSTÍN
1988 *Antropología filosófica. Del "subjectum" al sujeto*. Barcelona, Montesinos.
- HUSSERL, EDMUND
1931 *Meditaciones cartesianas*. Madrid, Paulinas, 1979.
1935 *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona, Crítica, 1991.
- LEVINAS, EMMANUEL
1972 *Humanismo del otro hombre*. México, Siglo XXI.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1971 *Mitológicas IV: El hombre desnudo*. México, Siglo XXI, 1976.
- LUPASCO, STÉPHANE
1970 *La tragedia de la energía. Filosofía y ciencias del siglo XX*. Bilbao, DDB, 1971.
- MADELL, GEOFFREY
1981 *The identity of the self*. Edinburg University Press, 1981.
- MORIN, EDGAR
1969 *Le vif du sujet*. Paris, Seuil.
1977 *El método. I, La naturaleza de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1981.
1980 *El método. II, La vida de la vida*. Madrid, Cátedra, 1983.
1982 *Ciencia con consciencia*. Barcelona, Anthropos, 1984.
- MOYA, CARLOS
1973 «Sobre la actualidad del sujeto. (Hacia una lógica utópica de las ciencias sociales)», *Sistema*. (Madrid), vol. 3, 15-32.
- PIAGET, JEAN
1970 *La epistemología genética*. Barcelona, A. Redondo, 1970.
- POPPER, KARL (Y JOHN C. ECCLES)

- 1977 *El yo y su cerebro*. Barcelona, Labor, 1980.
- RICOEUR, PAUL
1967 «La structure, le mot, l'événement», *Le conflit des interpretations*. Paris, Seuil, 1969.
- RIEDL, RUPERT
1981 *Biología del conocimiento. Los fundamentos filogenéticos de la razón*. Barcelona, Labor, 1983.
- SKOLIMOWSKI, HENRYK
(1979) *Racionalidad evolutiva*. Valencia, Teorema, 1979.
- VENDRYÈS, PIERRE
1973 *Vers la théorie de l'homme*. Paris, PUF.
- XIRINACS, LUIS M^a
1975 *Sujeto*. Salamanca, Sígueme.

Fundamentos de Antropología (Granada), 1994, nº 3: 91-101
