

El Organismo Vivo, un Sí Mismo Brindado al Mundo: Entre la Fenomenología de Merleau-Ponty y la Biología de Rafael Varela.¹

MARTÍN GRASSI
(UCA-CONICET)

Resumen

La pregunta por la vida atraviesa mucho de nuestros discursos y disciplinas científicas y se presenta como un campo en el que pueden estudiarse los modos en que las prestaciones interdisciplinarias suceden. La filosofía (y la fenomenología en particular) tiene con la biología y la fisiología una historia de intercambios disciplinares que debe considerarse a la hora de abordar nuestra comprensión de lo que sea la vida y el viviente. Atendiendo a la tradición fisiológica moderna que define al ser viviente a partir de su dinámica metabólica, intentaré mostrar cómo la filosofía perfila los avances de la biología, y cómo la biología también motiva los desarrollos de la filosofía. Para ello, examinaré en especial cómo la fenomenología de Merleau-Ponty influye en la biología de Rafael Varela, y cómo ambos pensadores se inscriben en una tradición filosófico-biológica que conceptualiza al ser viviente como un *sí-mismo* que está brindado al mundo y que, aún en su carácter esencialmente autónomo, mantiene un comercio con su entorno.

Palabras Clave

Vida - Sí-mismo – Metabolismo – Interdisciplinariedad - Merleau-Ponty – Varela – Fenomenología - Biología

Abstract

The question about life is a matter of much of our scientific disciplines. As such, it allows to explore the ways in which interdisciplinary takes place. Philosophy (and phenomenology, particularly) has with biology and physiology a history of disciplinary exchanges that one should address concerning our understanding of life and living beings. I will show how Modern physiology built its concept of metabolism through developments in philosophy, and how biology also had a great influence in philosophy. For that sake, I will examine Merleau-Ponty's phenomenology and Rafael Varela's biology, to show how both of them are within this philosophical-biological tradition that understands the living being as a *self* that is given

to the world, and which, although it has an essential autonomy, keeps a continuous commerce with its surrounding.

Key words

Life – Self – Metabolism – Interdisciplinarity - Merleau-Ponty – Varela – Phenomenology - Biology

El Organismo Vivo, un Sí Mismo Brindado al Mundo: Entre la Fenomenología de Merleau-Ponty y la Biología de Rafael Varela.²

La Fenomenología y las Ciencias de la Vida

La fenomenología es una tradición filosófica Occidental y Moderna, y su gestación y desarrollo no pueden comprenderse sin su necesario contexto en el siglo XX de nuestra era. Como método que intenta *volver a las cosas mismas*, la fenomenología ha tendido -desde su nacimiento- diversos puentes a diversas disciplinas, tanto provenientes de las ciencias naturales como de las ciencias sociales. Si bien algunos (como Martin Heidegger) han prácticamente obviado esta necesidad, sobre todo con las ciencias naturales, otros (como Maurice Merleau-Ponty) han hecho un esfuerzo sostenido por diseñar la ingeniería misma de estos puentes, y hoy en día puede advertirse una fuerte tendencia a hacer de esta conexión un programa de investigación nuclear (como por ejemplo en el centro de investigación que dirige Dan Zahavi). Si la fenomenología se fundamenta y se erige como método filosófico, es sobre la base de la *experiencia*, una palabra cuyo sentido queda para siempre relegado a una infinitud indeterminable, pero que en todo caso alude directamente a la noción de *vida*. Ya sea que se trate de la vida en sociedad (en su eticidad, en su politicidad), ya sea que se trate de la vida en su carácter fisiológico, ya sea la vida de la conciencia, la vida es necesariamente el basamento mismo de la fenomenología. De allí que las consideraciones acerca de la corporalidad y su articulación con los modos en que la experiencia se constituye y se estructura sea una cuestión imperante en la tradición fenomenológica. Las nociones de “cuerpo propio”, o de “carne”, como aquello que refiere a una corporalidad que experimenta, que vive, que siente, habilitan un diálogo impostergable con las ciencias de la vida, puesto que, de algún modo, lo que llamemos *cuerpo viviente* o *cuerpo subjetivo* no puede desentenderse de lo que entendamos por *sujeto* o por *viviente* (y si bien uno podría argüir que no todo viviente es sujeto, no puede sino admitir que todo sujeto es viviente).³

Sin embargo, como todo puente, el cruce entre las ciencias de la vida y la filosofía (y la fenomenología en particular) no es unidireccional. Solo un prejuicio de tipo positivista, que ve en los discursos científicos-naturales los únicos con validez epistémico, puede llevar a la opinión que la filosofía va en busca de verdades y orientaciones a los ámbitos de las ciencias, mientras que las ciencias no tienen interés de comercio alguno con los discursos filosóficos. Lejos de ser el caso, la historia del saber es una historia de la interdisciplinariedad, de la intertextualidad, del intercambio recíproco entre las muchas disciplinas, cada una de las cuales presta y toma metáforas, términos, conceptos, y figuras, de los otros discursos. En el caso de las ciencias de la vida, es interesante notar cómo la metafórica política y la

metafórica biológica se entrecruzan constantemente.⁴ Si la interdisciplinariedad existe no es porque sea ésta un resultado de un afán por tender puentes allí donde no hay orillas, sino que hay interdisciplinariedad porque ya de hecho el lenguaje mantiene comunicados a todos los discursos, porque ya de hecho hay una orilla frente a la otra, y hay también un modo de tender el puente. De allí que en este ensayo me gustaría ofrecer algunas indicaciones sobre posibles intercambios entre los discursos fenomenológicos y los discursos fisiológicos que surgen a partir de la consideración de los seres vivos como *seres brindados subjetivamente al mundo* en la obra de Maurice Merleau-Ponty y de Rafael Varela.

El Organismo y su Metabolismo: Medio Interno y Medio Externo

Desde mediados del siglo XVIII, la consideración de los seres vivos como centros de una dinámica autónoma que se enfrenta a los vaivenes de su entorno vital ha diagramado gran parte de la biología y fisiología Occidental. En nuestra actual ciencia natural de la vida pueden distinguirse, al menos, dos grandes tradiciones: una que se ha concentrado en el fenómeno de la reproducción, y cuyos mayores desarrollos pueden ubicarse en las teorías evolutivas; la otra, que se ha detenido en el análisis de las dinámicas internas de los organismos vivos, se refiere ante todo a lo que se ha llamado *metabolismo*. Es decir, o bien la biología se concentra en los procesos del organismo viviente de *auto-regulación* o de *auto-replicación* (Diéguez, 2008). Me gustaría enfocarme ante todo en la tradición del metabolismo, la cual intenta dar cuenta de cómo el viviente puede estructurarse y organizarse a sí mismo en su comercio con lo que lo rodea (un comercio que implica un dar y un retener, una distancia y una participación, un brindarse y un resguardarse). Nuestro actual concepto de *organismo*, de hecho, es deudor de esta tradición que comienza ya con el nacimiento mismo de la fisiología en la antigua Grecia, pero que adquiere gracias al Romanticismo alemán un ímpetu fundamental, puesto que la contraposición entre el *mecanicismo* y el *organicismo*, entre la consideración del cuerpo viviente como una máquina auto-moviente o como un centro vital autoorganizado, es el escenario en el que se va a ir perfilando esta noción de *organismo*. Sin querer hacer aquí una historia de esta noción, es importante al menos subrayar que fue Claude Bernard -en abierta polémica con August Comte- quien primero acuñó las categorías de *medio interno* y de *medio externo* para indicar la autonomía del ser viviente frente a su entorno: aún cuando el viviente estuviera brindado a su mundo circundante, lo propio del viviente es mantener un equilibrio en su dinámica orgánica que le permite sobrevivir. En efecto, para Bernard, los grados de vida se condicen con la autonomía que estos organismos logran frente a su medio externo: aquellos organismos que dependen mayormente de su entorno son más frágiles y vulnerables, mientras que los vivientes superiores (los animales y los hombres) tienen una dinámica vital más estable y constante. Las tres formas de vida a la que pueden pertenecer los vivientes son la *vida latente* (definida por un

estado de “indiferencia” o de falta de transacciones químicas), la *vida oscilante* (aquella que cae bajo la influencia del medio externo, como la de las plantas, invertebrados y vertebrados de “sangre fría”); y la *vida constante o libre* (en la que los vivientes logran mantener una condición constante de su medio interior a pesar de los cambios en el medio externo). De este modo, “la fijación de los medios internos permite el desarrollo de las formas de organización más complejas en los seres vivos, alcanzando su cima en los seres humanos” (Cooper, 2008, p. 422). Para Bernard, esta constancia y estabilidad del medio interno, que expresa la autonomía del viviente frente a lo que le es externo, es posible ante todo por el sistema nervioso, lo cual es importante tener en cuenta para lo que sigue, puesto que es el sistema más responsivo respecto al medio externo en términos de sensibilidad y motricidad. La escala analógica de la vida depende, pues, del desarrollo del sistema nervioso, que es a su vez un sistema caracterizado por la idea de control y regulación centralizada.

La teoría de la *homeostasis* del fisiólogo Walter Bradford Cannon se inscribe en esta misma tradición de Bernard y le da una expresión más contundente, puesto que lo propio del viviente es mantener una cierta mismidad (que no es una mismidad de la igualdad, *homo*, sino de la similitud consigo mismo, *homeo*) a pesar/gracias a su comercio con lo que no es él mismo (Pennanzio, 2009). De allí que la tradición del metabolismo sea deudor de la contraposición establecida por Fichte entre el *Yo* y el *no-Yo* (Cheung, 2006). El viviente es, en última instancia, un centro autónomo, que se rige a sí mismo, en su incesante intercambio con aquello que lo rodea, y su vitalidad se mide en esta misma capacidad de autogobierno.⁵ Como afirma Edgar Morin al respecto, “la idea de organización viviente se identificó con la idea de organismo, y el organismo, de Claude Bernard a Cannon, se ha revelado como una formidable maquinaria que organiza por sí misma su constancia y su regulación” (2006, p. 130)

En esta historia de la fisiología de tradición metabólica, es interesante ver cómo la fenomenología ha sabido articular sus exploraciones acerca de la experiencia con estas consideraciones acerca del viviente, sobre todo a partir de la cuestión del *cuerpo propio*. Influida por la ontología hermenéutica-existencial de Martin Heidegger y gracias a la lectura de los manuscritos de Edmund Husserl respecto al cuerpo-propio, Merleau-Ponty desarrolla una fenomenología original cuya radicalidad estriba en su decisión de repensar los binomios cuerpo/conciencia, interior/exterior, sujeto/objeto. Para el maestro francés, la fenomenología tiene como tarea primordial “volver a las cosas mismas”, y como tal, es una “recusación de la ciencia”, en tanto que el discurso objetivo y abstracto, “todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido y, si queremos pensar rigurosamente la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance tendremos, primero, que despertar esta experiencia del mundo del que ésta es expresión segunda” (1984, p.8). La apuesta fenomenológica de Merleau-Ponty retoma,

entonces, las indicaciones de Husserl en su última obra, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, respecto al “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) y a la *substrucción* operada por la ciencia moderna. Pero es también la crítica de una filosofía reflexiva de tinte racionalista o intelectualista que redujera los modos de aparición del mundo a los modos en que una conciencia los constituye como tales, como si el mundo y las percepciones que de él tengo fueran tan solo los resultados de actos sintéticos realizados por la conciencia judicativa. En rigor, “la realidad es un tejido sólido” y la percepción no debe comprenderse como una ciencia que tenemos del mundo ni tampoco como un acto, sino como “el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen”; a su vez, el mundo no es un objeto a mi disposición, sino “el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas” (1984, p. 10). En conclusión, el hombre no es ni una interioridad que constituye al mundo ni un objeto más librado a sus leyes causales y a sus lógicas abstractas expresadas por la ciencia: es un “sujeto brindado al mundo” (1984, p. 11). Y puesto que se trata de un sujeto brindado al mundo, *situado*, y de un mundo que surge de modo inmotivado, sin necesidad de una conciencia que lo constituya como tal, afirma Merleau-Ponty que “la mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa” (1984, p. 14). Como enseña la fórmula heideggeriana *In-der-Welt-Sein* (*ser en el mundo*), “la reflexión radical es consciencia de su propia dependencia respecto de una vida irrefleja que es su situación inicial, constante y final” (1984, p. 14). Ya desde su primera gran obra, *La estructura del comportamiento*, Merleau-Ponty intenta comprender la originalidad del viviente a partir de la originalidad de su comportamiento, arrancándolo tanto de explicaciones intelectualistas que reducen el comportamiento a una mera expresión de una conciencia que significa un objeto, como a las explicaciones de tipo conductista, que reducen el comportamiento a la lógica *acción-reacción*. Merleau-Ponty subraya que, a diferencia de las formas físicas, cuyo equilibrio se obtiene gracias a ciertas condiciones exteriores dadas,

Hablamos por el contrario de estructuras orgánicas cuando el equilibrio no se obtiene respecto a condiciones presentes y reales, sino respecto a condiciones solo virtuales que el sistema mismo trae a la existencia; cuando la estructura, en lugar de procurar, bajo el apremio de las fuerzas exteriores, un escape a aquellas por las que está atravesada, ejecuta un trabajo fuera de sus propios límites y se constituye un medio propio. (1957, p. 207)

El comportamiento del organismo, frente a los sistemas físicos, no se rigen según el principio de una maximización de la energía, en que se privilegia el comportamiento que exija menos energía: “el organismo no es una máquina regulada según un principio de economía *absoluta*” (1957, p. 209). El comportamiento más simple y más económico solo tiene sentido en el marco del organismo tomado como totalidad, y no en la atomización de

los comportamientos como actos aislados. Los comportamientos responden a una tarea en la que el organismo se encuentra comprometido. Los comportamientos orgánicos no están determinados por las condiciones de un equilibrio físico con el medio, sino a las necesidades interiores de un equilibrio vital: “depende no de condiciones locales, sino de la *actividad total del organismo*” (1957, p. 210, subrayado mío). Hablar de comportamientos privilegiados como de fenómenos locales que deben explicarse uno por uno es tan solo el producto de una abstracción: “cada uno de ellos es inseparable de los otros y no hace más que uno con ellos” (1957, p. 210). Hay, en este sentido, una esencia del individuo vivo en tanto que hay, para cada individuo, una “estructura general del comportamiento”: “cada organismo tiene pues, en presencia de un medio dado, sus condiciones óptimas de actividad, su manera propia de *realizar el equilibrio*, y los determinantes interiores de ese equilibrio no están dados por una pluralidad de vectores, sino por una actitud general frente al mundo” (1957, p. 211). De aquí, Merleau-Ponty distingue entre la noción de *ley*, propia de las estructuras físicas, de la noción de *norma*, propia a las estructuras orgánicas, es decir, por un cierto *tipo* de acción transitiva que caracteriza a un individuo.

Las relaciones entre el individuo orgánico y su medio son, pues, verdaderamente relaciones dialécticas, y esta dialéctica hace aparecer relaciones nuevas, que no pueden compararse a las de un sistema físico y su ambiente, ni tampoco comprenderse cuando se reduce el organismo a la imagen que dan de él la anatomía y las ciencias físicas. Sus reacciones, incluso elementales, no pueden ser clasificadas según los aparatos en que se realizan, sino según su *significación vital* (1957, p. 211, subrayado mío).

Se advierte la necesidad Merleau-Ponty de comprender al organismo en su originalidad irreductible al ámbito físico, arrancando la explicación de sus comportamientos de los esquemas mecánicos de movimientos *partes extra partes*, para subrayar el carácter unitario del organismo en el carácter global de sus comportamientos. Así, se inscribe también él en la polémica entre el *mecanicismo* y el *organicismo*. La vida no puede entenderse desde estos marcos explicativos abstractos. En realidad (y, en este punto, estamos de acuerdo profundamente con el fenomenólogo francés), “la ciencia de la vida solo puede construirse con nociones hechas a medida y tomadas de nuestra experiencia del ser viviente” (1957, p. 212).⁶ El esquema anatómico pretende comprender el comportamiento por el órgano que actúa, como si el sistema orgánico se definiera por la utilización de sus partes, lo cual pierde el *valor biológico* del comportamiento como tal. Claro que Merleau-Ponty es consciente de que decir “organismo” es una “expresión equívoca”, en tanto que puede dar a entender un conjunto de materia, una reunión de partes reales yuxtapuestas en el espacio, y que expresan una sumatoria de acciones físico-químicas. “Para hacer reaparecer, a partir [de las sumas de las reacciones físico-químicas] un organismo viviente, hay que trazarle líneas de clivaje, elegir los puntos de

vista desde donde ciertos conjuntos reciben una significación común” (1957, p. 216). Por eso, para Merleau-Ponty, siguiendo a Kurt Goldstein, “el sentido del organismo es su ser”, y el organismo del que se ocupa la biología es una *unidad ideal*, una unidad compuesta a partir de un método de organización que no encontramos solo en la biología, sino que encontramos en otras disciplinas como la historia, que implica un cierto recorte según categorías del conjunto global de hechos concretos, estableciendo concordancias y derivaciones de los diversos órdenes de los sucesos -políticos, económicos, culturales. Se trata, pues, de que las acciones físico-químicas de las cuales está compuesto el organismo “se constituyen, según la expresión de Hegel, en ‘nudos’ o en ‘torbellinos’ relativamente estables -las funciones, las estructuras del comportamiento-, de tal manera que *el mecanismo se dobla en una dialéctica*” (1957, p. 217). Lo importante, entonces, es esta *idea* de organismo, definida por un pliegue o re-pliegue de sí sobre sí mismo, que le confiere a todos sus fenómenos y comportamientos el carácter global y unitario de *su* vida. Frente al vitalismo, Merleau-Ponty rechaza la postulación de un principio metafísico vital, como el caso de un élan *vital* bergsonian. Para él, “la idea de *significación* permite conservar sin la hipótesis de una fuerza vital la categoría de vida”, y mientras “la unidad de los sistemas físicos es una *unidad de correlación*, la de los organismos es una *unidad de significación*” (1957, p. 220). De alguna manera, Merleau-Ponty en esta obra deja a un lado las cuestiones ontológicas para subrayar el modo en que lo viviente se manifiesta como *fenómeno*, en el sentido kantiano del término, es decir como objeto percibido. Lo importante es advertir que percibimos conjuntos ordenados y sistemas: mientras que los sistemas físicos encuentran su unidad interior en una ley matemática, los seres vivos “ofrecen la particularidad de tener un comportamiento, es decir que sus acciones no son comprensibles como funciones del medio físico y que, por el contrario, las partes del mundo respecto a las cuales reaccionan están delimitados para ellos por una norma interior” (1957, p. 225). Y la norma, aquí, significa un deber ser que hiciera el ser, pero que es tan solo corroborada estadísticamente por la recurrencia de un comportamiento, pero que le confiere una unidad de un nuevo tipo, irreductible al matemático-físico. En este marco es que surge la necesidad de introducir una “entelequia” como un principio de orden activo, que compone al organismo por la suma de sus procesos separados. Claro que Merleau-Ponty rechaza cualquier tipo de principio causal metafísico, como una *entelequia* al estilo, por ejemplo, de Hans Driesch,⁷ pero lo importante es que el principio de unidad de carácter teleológico se reconoce en el viviente como siéndole inmanente. Aunque Merleau-Ponty suspenda la validez de la causalidad como tal, “la estructura ideal de un comportamiento permite vincular el estado presente de un organismo con un estado anterior considerado como dado, ver en él la realización progresiva de una esencia ya legible en este último, sin que se pueda nunca pasar el límite ni hacer de la idea una causa de la existencia” (1957, p. 226).

La experiencia *expresiva* de los cuerpos (la significancia de los cuerpos vivientes) está, pues, en el centro de la reflexión de Merleau-Ponty, y lo retoma en el sexto capítulo de su obra capital, *La fenomenología de la percepción*,

titulada, justamente, “El cuerpo como expresión y la palabra”. El fenómeno de la palabra y el acto de significación le es importante especialmente al fenomenólogo francés para superar la dicotomía clásica entre sujeto y objeto. Pero para comprender el acto lingüístico, Merleau-Ponty debe retroceder al cuerpo viviente como la fuente misma de toda palabra y expresividad. Con la simple consideración de que “el vocablo tiene un sentido”, Merleau-Ponty quiere superar tanto a las consideraciones intelectualistas como empiristas del lenguaje, y afirmar que el vocablo tiene sentido nos remite a una subjetividad encarnada, es decir, a un *ser-en-el-mundo*, que percibe al mundo y lo lleva a la palabra como la consumación misma de dicha percepción significativa, inscribiéndose en el comportamiento vital-corpóreo. Así, la consideración de la palabra lleva a Merleau-Ponty a la consideración de la gestualidad. Lo central en la comprensión de un gesto se encuentra en que “está delante de mí como una pregunta, me indica ciertos puntos sensibles del mundo, en los que me invita a reunirme con él” y, por lo tanto, lo comprendo en tanto que lo inscribo en una dinámica que me es propia: “la comunicación se lleva a cabo cuando mi conducta encuentra en este camino su propio camino” (1985, p. 202). La identidad de las cosas percibidas, pues, “no es más que otro aspecto de la identidad del propio cuerpo en el decurso de los movimientos de exploración” (1985, p. 202). No se trata de reconocer una ley que sintetice los escorzos que manifiesta una determinada cosa al percibirla, sino que es mi situación encarnada, mi ser en el mundo, el que compromete mi cuerpo entre las cosas y, en sus movimientos exploratorios del mundo, encuentra significación en los fenómenos que aparecen. Así, Merleau-Ponty llega a la consideración del cuerpo propio:

Mejor aún que nuestras observaciones sobre la espacialidad y la unidad corpóreas, el análisis de la palabra y de la expresión nos hace reconocer la naturaleza enigmática del propio cuerpo. No es una acumulación de partículas cada una de las cuales se quedaría en sí, o un entrelazamiento de procesos definidos de una vez por todas -no está donde está, no es lo que es- puesto que le vemos segregar en sí un “sentido” que no le viene de ninguna parte, proyectarlo en sus inmediaciones materiales y comunicarlo a los demás sujetos encarnados. Siempre ha habido quien observara que el gesto o la palabra transfiguraban al cuerpo, pero contentándose con decir que esos desarrollaban o manifestaban otro poder, pensamiento o alma. No se veía que, para poderlo expresar, el cuerpo tiene que devenir, en último análisis, el pensamiento o la intención que nos significa. Es él el que muestra, el que habla (...). Esta revelación de un sentido inmanente o naciente en el cuerpo vivo, se extiende a todo el mundo sensible, y nuestra mirada, advertida por la experiencia del propio cuerpo, reencontrará en todos los demás “objetos” el milagro de la expresión. (...) El problema del mundo, empezando por el del propio cuerpo, consiste en que *todo permanece en él*. (1985, p. 214).

El postulado de inmanencia de Merleau-Ponty está lejos de ser de tipo materialista, sino que responde tan solo a la necesidad de entender la palabra y las ideas dentro del marco de la gestualidad y de la expresividad del cuerpo vivido y del mundo sensible en el que se encuentra. No hay en estas consideraciones una reducción a la materia, como si todo lo existente fuera un cuerpo físico, una *res extensa* insignificante. El problema, para Merleau-Ponty, es que la tradición cartesiana nos ha habituado a pensar dicotómicamente el cuerpo y el alma, el objeto y el sujeto, en el que cada uno de los polos son definidos inequívocamente como lo material-opaco ofrecido a la percepción, y lo espiritual-transparente de una conciencia siempre presente a sí misma. Existir, entonces, significa o bien existir como cosa, o bien como conciencia. La experiencia del cuerpo propio, en cambio, sacude estas distinciones tajantes y “nos revela un modo de existencia más ambiguo” (1985, p. 215). Ni el cuerpo propio es un objeto que puede ser pensado desde una tercera persona como un haz de funciones vinculadas entre sí y con el mundo por relaciones de causalidad, ni tampoco pensarlo como una idea o un pensamiento que la conciencia pueda descomponer y recomponer para alcanzar su claridad. En el primer caso, todas las funciones y relaciones con el mundo están “confusamente recogidas e implicadas en un drama único”, y en el segundo caso, “su unidad es siempre implícita y confusa” (1985, p. 215). Ya se trate del cuerpo del otro o del cuerpo propio, “no dispongo de ningún otro medio de conocer el cuerpo humano más que el de vivirlo, eso es, recogerlo por mi cuenta como el drama que lo atraviesa y confundirme con él” (1985, p. 215). Recordando a la sentencia de Marcel, Merleau-Ponty enfatiza: “yo soy mi cuerpo”, y el cuerpo propio es “como un bosquejo natural, un bosquejo provisional de mi ser total” (1985, p. 215).⁸ Así, la experiencia vital del cuerpo propio acompaña como el otro lado de la cara de la moneda a la experiencia del mundo de la vida: “la percepción exterior y la percepción del propio cuerpo varían conjuntamente porque son las dos caras de un mismo acto” (1985, p. 221). Y tanto la percepción del cuerpo propio como la percepción del mundo se dan conjuntamente por la actividad del cuerpo que se moviliza y va al encuentro del mundo, por lo cual encontramos un “esquema corporal” cuya unidad se comprende dinámicamente.⁹ La influencia de Heidegger permite a Merleau-Ponty pensar el cuerpo propio como brindado al mundo y como “la textura común de todos los objetos y es, cuando menos respecto del mundo percibido, el instrumento general de mi *comprensión*” (1985, p. 250). Como afirma en el preámbulo a esta segunda parte:

Toda percepción exterior es inmediatamente sinónima de cierta percepción de mi cuerpo, como toda percepción de mi cuerpo se explicita en el lenguaje de la percepción exterior. Si ahora, como vimos, el cuerpo no es un objeto transparente y no nos es dado como lo es el círculo al géometra, por su ley de constitución; si es *una unidad expresiva que uno solo puede aprender a conocer asumiéndola*, esta estructura se comunicará al mundo sensible. La teoría del esquema corporal es implícitamente una teoría de la percepción. Hemos aprendido de nuevo a sentir nuestro cuerpo, *hemos reencontrado bajo el*

saber objetivo y distante del cuerpo este otro saber que del mismo tenemos, porque está siempre con nosotros y porque somos cuerpo. De igual manera será preciso despertar la experiencia del mundo tal como se nos aparece en cuanto somos-del-mundo por nuestro cuerpo. Pero al tomar así nuevo contacto con el cuerpo y el mundo, también nos volveremos a encontrar a nosotros mismos, puesto que, si percibimos con nuestro cuerpo, el cuerpo es un yo natural y como el sujeto de la percepción. (1985, p. 222, subrayado mío).

La inmensa importancia de Merleau-Ponty reside en su capacidad por superar las dicotomías de sujeto y objeto, y poner en cuestión una filosofía de la unidad que se contraponga a la alteridad del mundo, haciendo del sí mismo un cierto otro, y del otro un cierto sí mismo. Sin embargo, como podemos advertir en el texto citado, y como se desprende también de la idea de organismo que veíamos plasmada en *La estructura del comportamiento*, la reflexividad de la vida, su carácter originario como saber de sí, como relación de sí para sí mismo, que se traslada simpáticamente al mundo externo, sigue siendo la piedra angular para pensar el cuerpo en tanto *propio*. La noción misma de propiedad se gana tan solo gracias a este movimiento esencialmente reflexivo y auto-referente del cuerpo *vivo*, que se define en su estar brindado al mundo que lo rodea, tan solo en tanto que se resguarda a sí mismo como centro de actividad y significación.¹⁰

El Sí Mismo Biológico: Francisco Varela

La consideración del viviente como centro autónomo de sus dinámicas vitales en comercio con su medio externo ha encontrado en la teoría de la *autopóiesis* una expresión cabal (aunque también problemática). Los biólogos chilenos Humberto Maturana y Rafael Varela definieron al viviente como el ser que produce su entidad misma a partir de su dinámica inmanente: *autopóiesis* no significa tan solo estar referido a sí mismo, ni tampoco actuar a partir de sí mismo, sino que implica la radical capacidad de lo viviente por constituirse a sí mismo (Maturana; Varela, 2003). Es notoria la formación y cultura filosóficas de Rafael Varela, quien es consciente de la raigambre filosófico y cultural de toda disciplina, aunque se trate de una ciencia natural como la biología. Sus consideraciones respecto a la *autopóiesis*, en efecto, son deudoras del clima intelectual de su época, y Varela las remite explícitamente a la tradición fenomenológica y hermenéutica imperantes en el siglo XX, caracterizada principalmente por el giro ontológico dado por la noción de *interpretación*, noción que está en el corazón de la idea de los seres vivos como sistemas autopoieticos (Maturana; Varela, 2003, p. 34) Aún más, su exploración fisiológica y biológica se desarrollaron bajo las coordenadas brindadas por el mismo Maurice Merleau-Ponty.¹¹ En su artículo-ensayo, “El organismo, una trama de identidades sin centro” (2016b), Varela intenta definir a lo viviente, al organismo, a partir de dos dialécticas: una ligada al mecanismo de la identidad, la otra unida al modo de relacionarse con el mundo. Para Varela, “la idea de organismo implica una dialéctica complicada: un

sistema viviente se estructura a sí misma como una entidad distinta a su medio ambiente mediante un proceso que genera, a través de este mismo proceso, un mundo adecuado para él” (2016b, p. 71). Para el biólogo chileno, enmarcado claramente en la tradición del *metabolismo* biológico, “una acabada cuenta acerca de la constitución de un sí mismo autónomo y de la naturaleza de su modo de existencia, está en el centro mismo de una investigación biológica y cognitiva” (2016b, p. 72). Aún veinte años después, la matriz explicativa de la vida sigue siendo, para Varela, el concepto de *autopoiesis*. Esta auto-referencia propia del organismo implica y pone en juego la noción del *sí-mismo*, una noción que “se entiende mejor si se lo enfoca como totalidad y no de manera fragmentada”, y para dar cuenta de su sentido debemos atender a todas las situaciones en las que un “para sí” aparece. De este modo, puede hablarse de una multiplicidad de sí mismos “regionales”, “todos ellos poseedores de un modo de autoconstitución y capaces, a través de su interacción y montaje general, de dar origen a un organismo” (2016b, p. 72). Varela puntualiza los distintos sí mismos regionales: 1) una unidad mínima o celular; 2) un ser corpóreo en su base inmunológica; 3) un sí mismo perceptuo-motor asociado a la conducta animal; 4) un “yo” socio-lingüístico de subjetividad y 5) el colectivo social compuesto por la totalidad de las multi-individualidades. Varela se apresura a aclarar, desde el primer momento, que en todas estas áreas se tratan de niveles y procesos en los que emerge una individualidad, como de tipo *sustancial*, sino una identidad como *movimiento*, y “cuya fábrica de articulaciones es el organismo” (2016b, p. 72). Varela se dedica en este estudio tan solo a las regiones 1 y 3, pero remarquemos ya la poderosa capacidad analógica de la noción de organismo, cuyo criterio de predicación parece ser su capacidad de auto-referencia y de auto-producción (*auto-poiesis*).

La organización básica vital es definida por Varela como un sistema auto-poiético (que Varela traduce significativamente como “autocreado”). La teoría de la autopoiesis intenta capturar el mecanismo o proceso que genera la identidad de la vida, distinguiendo categóricamente la vida de la no-vida. “Esta identidad equivale a una coherencia autoproducida” (2016b, p. 74). Para Varela, pues, estas unidades identitarias son unidades auto-distintivas y su capacidad de referirse a sí mismas están dotadas de cierta auto-regulación. Se trata, explícitamente, de abordar el tema del viviente en un nivel *ontológico*: “el acento está puesto en la manera en que un sistema de vida llega a ser una entidad distinguible, y no en su composición molecular específica y las configuraciones históricas contingentes” (2016b, p. 77). La organización autopoietica se mantiene y permanece como *invariable*: hay que “pensar en su autorreferencia como una organización que mantiene la organización misma con carácter de invariable” (2016b, p. 77). Aunque su constitución físico-química se encuentre en permanente flujo, los patrones de su organización permanecen como tales y solo a partir de su invariabilidad pueden determinarse los flujos de sus componentes. Esta organización mínima es la que “da origen a la *autonomía* de la vida” (2016b, p. 77, subrayado mío). En este sentido, es interesante que, para Varela, el

mecanismo de los mecanismos autoorganizados da por tierra la oposición clásica entre mecanicismo/reduccionismo y vitalismo/holismo, porque la oposición entre los elementos componentes y las propiedades globales del organismo desaparecen. Lo que hay es una “*causalidad recíproca*” entre las interacciones locales de interacción y las propiedades globales de la entidad. Esta causalidad recíproca entre partes y todo permite, a su vez, identificar *varios modos* de auto-organización.¹² Sin embargo, la biología no puede constituirse solamente en base a la dinámica inmanente del organismo consigo mismo, sino también en aquella dialéctica entre medio interno y medio externo, que estableciera disciplinalmente Claude Bernard, es decir, “la naturaleza de la relación entre unidades autónomas autopoiéticas y sus ambientes” (Varela, 2016b, p. 78). Aquí la reflexión de Varela muestra toda su carga fenomenológica. En efecto, para Varela, hay una paradoja intrigante de una identidad autónoma, en tanto que, *al mismo tiempo*, se distingue de su medio, pero solo en tanto que proviene y pertenece a él. Sin embargo, como él mismo aclara, “en esta unión *dialógica* de la unidad de vida y el ambiente físico-químico, *el equilibrio está ligeramente cargado hacia la vida, dado que tiene el rol activo*” (2016b, p. 78, subrayado mío).

Al definir qué es en tanto unidad, en ese mismo momento define lo que queda fuera de ella, es decir, el ambiente que la rodea. Un análisis más exhaustivo hace también evidente que esta exteriorización solo puede ser entendida, por así decirlo, desde “adentro”: la unidad autopoiética *crea una perspectiva* desde la cual el exterior es uno, que no puede confundirse con el alrededor físico tal como aparece ante nosotros en tanto observadores; el campo de las leyes físicas y químicas *en sí mismo*, libre de la perspectiva del observador (2016b, p. 78).

En sintonía con la fenomenología de la vida de Merleau-Ponty, el rol activo del organismo respecto a su medio es también *poiético*: el organismo no solo se determina a sí mismo y se constituye como unidad, sino que constituye, en este constituirse a sí mismo, al medio como tal, lo produce como unidad externa en su producción auto-referencial de sí. El Yo es el que determina el no-Yo, si queremos retomar las ideas de Fichte. Y en esta determinación del *medio ambiente* (cuya unidad como tal se debe al observador-científico) como unidad referida al sistema viviente, encuentra Varela la noción misma de *mundo*. En otras palabras, “la diferencia entre medio ambiente y mundo es el excedente de *significación* que acosa al entendimiento de la vida y del conocimiento y, a la vez, está en la base de cómo un sí mismo alcanza su individualidad” (2016b, p. 79). El mundo es el medio ambiente en tanto que es significativo para el viviente, es, en mis palabras, el *medio-para-el-sí-mismo*. Si lo significativo para un organismo está dado por su “proceso distributivo”, entonces el organismo distribuye no solo organizacionalmente su medio interno, sino también su medio ambiente, convertido ahora en mundo. Esta metáfora económico-política no debe ser

descuidada, y vuelve a aparecer en la noción mismo de *oikos* para referirse a nuestro ambiente vital. El medio ambiente es organizado, significativamente, por el organismo que se encuentra en su “centro”, como agente significativo que lo transforma en *mundo*. Sin embargo, sigue arguyendo Varela, esta constante producción de significado puede describirse como una permanente *falta* en el viviente, en tanto que produce una significación que está *perdida*, es decir, nunca pre-dada o pre-existente. Lo relevante para el organismo se adquiere “ex nihilo”: “siempre hay algo que el sistema debe proveer desde su perspectiva de totalidad en función” (2016b, p. 80). Y la fuente de esta “creación-de-mundos” es siempre un *quiebre* en la autopoiesis, en tanto que el medio provoca una alteración en la auto-organización que debe ser equilibrada o normalizada para garantizar la identidad. No se trata, especifica Varela, de una cuestión teleológica, sino que la mantención de la identidad “es lo que implica la lógica autorreferencial de la autopoiesis, en primer lugar” (2016b, p. 81).¹³

Así como para Merleau-Ponty, la experiencia de la vida que tenemos como vivientes estructura también nuestro modo de comprender la vida como tal. Y así como el fenomenólogo francés, la vida como tal se comprende desde las coordenadas de la significación y del sentido, por lo cual hay una continuidad entre las nociones lingüísticas/conductuales y las nociones corporales/fisiológicas. “Esta acción permanente e inexorable sobre lo que falta se convierte, desde el punto de vista del observador, en la actividad *cognitiva* del sistema, que es la base de la diferencia inconmensurable entre el medio ambiente, en cuyo interior es observado el sistema, y el mundo, en cuyo interior opera el sistema” (Varela, 2016b, p. 81). Y aquí es donde Varela misma es consciente del uso analógico de este término referido a la vida personal tal como la encontramos en nuestra experiencia humana. Hablar de cognitivo en lo referente a la vida celular está justificado en la necesidad, para Varela, de una observación de *continuidad* entre este nivel fundamental del sí-mismo y los otros sí-mismos regionales, incluyendo el neural y lingüístico. Se trata, pues, de una cierta necesidad de *analogizar* el concepto de sí-mismo. En efecto, Varela quiere mostrar ahora “cómo el nivel más tradicional de propiedades cognitivas, incluyendo el cerebro de los animales multicelulares, es en cierto sentido *la continuación* del mismo proceso básico” (2016b, p. 82). Introduce para ello otro término, cargado de metáforas económico-políticas, que es el de “ecología somática”. Se trata de los medios en que un organismo multicelular tiene de mediatizar los posibles conflictos entre célula e individuo, al tiempo que interactúa con el entorno extra-somático. Para la mayoría de los vertebrados, esta “ecología somática” está ligada al sistema inmunológico, y el sí mismo inmunológico es interpretado por Varela no como un sí mismo que se constituye en una dialéctica confrontativo con lo “no-sí mismo”, sino que indica una “afirmación autorreferente”. Por otro lado, en tanto que el *movimiento* es una parte integral del modo de vida de un multicelular, el desarrollo del sistema nervioso sostiene las relaciones entre los efectores y las superficies sensoras. Así, “la lógica fundamental del sistema nervioso es la relación de los movimientos con una corriente de modulaciones sensoriales, de

manera *circular*” (Varela, 2016b, p. 83). Y, contrariamente a como es concebido, la situación de esta neuro-lógica responde, para Varela, a que el estado de actividad de los sensores resulta típicamente de los movimientos del organismo, es decir que, “en gran medida, la conducta es la regulación de la percepción” (2016b, p. 84). Puede verse aquí la influencia de Merleau-Ponty en la propuesta cognitiva de Varela, en tanto que lo importante es el organismo en su totalidad que actúa sobre el mundo al modo de un “esquema” que define la percepción. Lo que es central señalar aquí es que un ser cognitivo se define por una unidad de percepción-movimiento en el espacio; se trata de “un ser distinto coherente que, por el proceso mismo de constituirse (a sí mismo), configura un mundo externo de percepción y acción” (Varela, 2016b, p. 89).

“La naturaleza de la *identidad* del ser cognitivo (...) es de la *emergencia* a través de un proceso distributivo” (Varela, 2016b, p. 89). Se trata, pues, de un movimiento regido político-económicamente, un movimiento de auto-organización. Esta emergencia de identidades, en efecto, no se reducen tan solo a sistemas auto-organizados como los organismos unicelulares o multicelulares, sino también organizaciones de individuos en “super-organismos”, como en el caso de las colonias de insectos que, para Varela, ha dejado de tratarse de una metáfora a partir de los años '70. En este caso, la identidad es colectiva y los análisis e investigaciones involucran ya no una anatomía, sino una “sociotomía”. Análogamente a los organismos, el todo colectivo se comporta como unidad, pero sin necesidad de un agente coordinador presente en el centro de dicha unidad, tal como sucede también con el caso de los organismos multicelulares, en los cuales su actividad no se reduce al gobierno monárquico del cerebro solo. Se trata de un sí-mismo no sustancial, en el que encontramos “un patrón global coherente que emerge de simples componentes locales, que parece tener una localización central donde no se encuentra a nadie, pero que es esencial como nivel de interacción para la conducta de toda la unidad” (Varela, 2016b, p. 91). Tomando una metáfora de Minsky, Varela habla en este sentido de una “sociedad de agentes”. Lo que importa, en este sentido, es rechazar una concepción computacional de la cognición, en tanto que reduce la explicación a una centralización, reduciendo las redes neuronales en una máquina de lenguaje, donde hay elementos operativos básicos y una semántica que dan lugar a una conducta. No se trata en el ser cognitivo de un “programa” computacional, sino el que “el ser cognitivo es su propia implementación: su historia y su acción son una sola pieza” (Varela, 2006b, p. 92). Pero para entender verdaderamente el ser cognitivo, hay que comprender que los vivientes son “agentes *situados*”:

La vida cotidiana es necesariamente una vida de agentes *situados*, que llevan adelante sus quehaceres enfrentados a una constante de actividades paralelas en sus variados sistemas perceptuo-motores. La continua redefinición de los quehaceres no es de ninguna manera un plan, guardado en un repertorio de alternativas

potenciales, sino una realidad dependiente de la contingencia, de la improvisación, y más flexible que planificada. Estar situado significa que la entidad cognitiva tiene, por definición, una perspectiva. Esto significa que no está “objetivamente” relacionada con su medio ambiente, que es independiente del sistema de locación, títulos y apartados, actitudes e historia. En cambio, se relaciona con el medio ambiente desde la perspectiva establecida por la constante emergencia de características del agente mismo y en términos del papel que juegan tales redefiniciones en la coherencia del sistema. (Varela, 2016b, p.92)

Se trata, pues, de una apuesta biológica-cognitiva sin teleología ni centro operatorio. Todo el sistema se comporta de manera perceptual y motora desde la coherencia de su unidad y en vistas a la manutención de dicha unidad, y se dirige a su medio como a su mundo, en tanto que lo significa y lo involucra en su vida misma. Todo lo que se encuentra en el medio es *valorado y recibido* de alguna manera. Este acoplamiento del organismo en su medio es de carácter *intencional*, “da lugar a una *intención* (incluso es tentador decir ‘un deseo’), esa cualidad única de la cognición viva” (Varela, 2016b, p. 93). Así, “la naturaleza del medio ambiente adquiere para un ser cognitivo un curioso *status*: es la que *se presta (es lehnt sich an...)* a un excedente de significación”. Al mismo tiempo, “el organismo no puede vivir sin este acoplamiento constante y la igualmente constante emergencia de regularidades” (Varela, 2016b, p. 93). Por dicha razón, aun tratándose de la cognición intelectual, Varela no duda en afirmar que “la esencia de la inteligencia cognitiva reside solo en su encarnación” (2016b, p. 96). Si se trata de la cognición desde la perspectiva auto-situada, no podemos pensar en una percepción que nos entrega una representación del mundo objetiva, sino que “el mundo se muestra mediante la representación de las regularidades perceptuo-motoras” (Varela, 2016b, p. 96). Aquí los discursos entre un cuerpo-objetivo-orgánico y un cuerpo-propio-fenomenológico, entre un discurso maquinal y un discurso del sintiente, vuelven a maridarse definitivamente: “La cognición es acción referida a *aquello que falta*, visto desde la perspectiva de un ser cognitivo que *siente* aquella falta” (Varela, 2016b, p. 97). Y subrayo “siente” deliberadamente para mostrar esta dimensión experiencial de sí como definitoria aún de los procesos fisiológicos de seres vivos no sintientes.

Ahora bien, Varela da un paso más en este trabajo de analogías y de explicaciones metafóricas, hacia la caracterización del ser vivo como un *sí mismo*. Enfatiza Varela que podemos comprender un sí mismo no-sustancial a partir de las propiedades que emergen de procesos en sistemas de redes. Estas propiedades sirven como “metáforas *fuertes*, ejemplares” de lo que es un sí mismo no sustancial, es decir, un sí mismo que, aunque no fuera sustancial, “puede actuar como si estuviera presente, como una conexión virtual”, donde hay un vacío coherente que no se encuentra en ninguna parte y que,

“*sin embargo*, es capaz de otorgar condiciones para su asociación” (2016b, p. 97). Y es en el caso del hombre, en el Yo, donde puede concebirse un sí mismo no sustancial o vacío que hace de *punte* (y de nuevo aquí el proceso analógico) entre el “cuerpo corpóreo” común a todos los seres con sistema nervioso y la dinámica social del hombre, atravesada por el lenguaje. En esta interacción social también emergen propiedades *regulares* de la “vida social” en la que los yoes insustanciales y vacíos son los componentes básicos. Lo interesante aquí es que el “yo” (que define bien lo que es propio del nivel mental o psicológico) es un sí mismo narrativo que, a través del lenguaje, otorga una relativa autonomía al sí mismo al entregar un completo y nuevo campo de significaciones autónoma al mundo social.¹⁴ Y al introducir, muy esbozadamente, la noción de yo en el discurso del sí mismo, Varela quiere “*enfaticar la continuidad* del motivo que discutimos ampliamente en el caso de los seres cognitivos celulares y básicos” (2016b, p. 99), un motivo que se repite una y otra vez en las diversas regiones del sí mismo, un motivo que aparece tanto en nuestra experiencia más íntima e inmediata como en los niveles profundos de la vida y el cuerpo, un motivo que evita la dispersión de lo que es una totalidad en campos pulverizados por la separación. Aunque un poco enigmáticamente, creo que Varela quiere garantizar con este motivo del sí mismo como unidad coherente y autoconstituida una continuidad epistemológica-óptica, es decir, la posibilidad de establecer una escala analógica que permita comprender la vida, en sus variadas formas celulares, orgánicas y sociales, como la expresión de un proceso de auto-organización. Así, pues concluye Varela:

Doble dialéctica: la naturaleza de una identidad y la naturaleza de una relación con el mundo. Doble paradoja: autoproducción por contenimiento dependiente; autonomía de conocimiento a través del enganche con el medio ambiente. Ambas dialécticas dan lugar a la naturaleza cambiante del organismo, siempre formándose a sí mismo e informando dónde está, y siempre implicado en los antecedentes de donde proviene. Organismos, fascinantes redes de sí mismos no sustanciales/vacíos, nada más ni nada menos que *existencias circulares*, de niveles múltiples y final abierto, siempre movidos por la falta de significación que ellos mismos engendran al *afirmar su presencia*. (2016b, p. 102)

Conclusión

La vida y el ser viviente son uno de los tópicos más acuciantes de nuestras disciplinas científicas y de nuestros discursos filosóficos. Nuestra experiencia como seres vivientes parece ser el fenómeno fundamental a partir del cual podemos construir nuestros modos de comprensión de lo que sea la vida, y ello implica no solo que nuestra comprensión de lo que sea vivir se maride con nuestra comprensión de lo que sea estructurar significativamente lo que sea el mundo vital, el entorno en el cual el ser vivo despliega sus actividades,

sino que también implica que nuestro modo de vivir en comunidades políticas y sociales también sirven para prestarnos metáforas a la hora de diagramar lo que entendemos por organismo. La experiencia fundamental de nuestro propio vivir -experiencia atravesada por dimensiones corporales, afectivas, lingüísticas, políticas y éticas- parece articular las diferentes disciplinas que tematizan al ser vivo en general, posibilitando de esta forma un *desplazamiento semántico* entre estos discursos y un mutuo contagio de esquemas, conceptos, metáforas e imágenes, que suspenden cualquier intento de inmunizar una disciplina respecto de las otras. En este trabajo he intentado mostrar cómo, por ejemplo, las ideas de auto-regulación, auto-gobierno, y de comercio con el mundo, encuentran en una noción como la de *sí-mismo* un pivote en el que la filosofía (y la fenomenología en particular) y la biología se intercambian términos y figuras semánticas que posibilitan el desarrollo conjunto de ambas disciplinas. La exigencia de interdisciplinariedad a la que estamos llamados hoy -luego de una atomización del saber que se debe a la especialización de los saberes- no surge tanto de una voluntad de construcción, sino de una natural gestación de un lenguaje que abarca y hospeda a las diversas experiencias de lo humano y del mundo. En este caso puede verse claramente cómo este mutuo comercio, que va desde la filosofía a la biología, y de ésta a aquella, las palabras van de una a otra orilla, y -aún antes de explicitarla como desplazamiento semántico- este diálogo e intercambio sucedía ya de hecho en el suelo del lenguaje -que es uno, y es todos a la vez. La interdisciplinariedad no nace de las disciplinas, sino de lo que sucede *entre* ellas, es decir, brota del lenguaje y de nuestro modo de vivir en el mundo. Sin llegar necesariamente a la apuesta radical de Michel Henry (2001), podemos decir que el mundo de la vida se sostiene como mundo articulado gracias a la experiencia vital de un sujeto brindado lingüísticamente al mundo. Sin este basamento vital, la interdisciplinariedad parece condenada a un artificio insignificante.

Dado este mutuo comercio entre las disciplinas que estructuran todas nuestras disciplinas, es preciso también atender a la necesidad de llevar adelante un examen crítico de nuestras conceptualizaciones, en tanto que éstas son un producto de un modo de vida que está enmarcado histórica y culturalmente. Así, en el caso de nuestro presente artículo, las caracterizaciones del ser viviente como un ser autónomo y auto-referido que está brindado al mundo, muestra sus limitaciones en los albores del siglo XXI, donde las categorías de relacionalidad, comunidad, interconexión, parecen estar tomando una creciente predominancia, tanto en lo político (con una sociedad mundial interconectada) como en lo científico y disciplinar. Esta actual atención dada al carácter relacional de la vida, producto también de una crisis de la noción de *sí mismo* o de *mismidad* sufrida en la segunda mitad del siglo XX, lleva a nuevas revisiones dentro de nuestras disciplinas y nuestro modo de comprender el mundo y al viviente (como es el caso, por ejemplo, de la bióloga Donna Haraway y su teoría de la *sym-póiesis* frente a la *auto-póiesis*). De allí que el carácter interdisciplinar de nuestra ciudad científica sea también el fundamento último de nuestra capacidad de deconstruir los

paradigmas reinantes, puesto que es el juego entre los diversos textos (la inter-textualidad) la que termina por agrietar los muros que las disciplinas particulares quieren construir para lograr su pretendida especificidad y rigor. En última instancia, pareciera ser que la inter-disciplinariedad es una especie de la inter-textualidad, y como tal está sometida a los incesantes vaivenes de nuestros productos semánticos y lingüísticos, que viajan de un discurso al otro y terminan por contaminar y dar por tierra toda supuesta pureza epistemológica.

Referencias

- Barbaras, R. (2018). *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Vrin.
- Cheung, T. (2006). From the Organism of a Body to the Body of an Organism: Occurrence and Meaning of the Word 'Organism' from the Seventeenth to the Nineteenth Centuries. *The British Journal for the History of Science*, 39(3), 319-339.
- Cleret, A. (2006). Varela, reader of Merleau-Ponty. *Chiasmi International*, 8, 85-124.
- Cooper, S. J. (2008). From Claude Bernard to Walter Cannon. Emergence of the concept of homeostasis. *Appetite*, 51, 419-427.
- Diéguez, A. (2008). ¿Es la vida un género natural? Dificultades para lograr una definición del concepto de vida. *ArtefactoS*, 1(1), 81-100.
- Gallagher, S.; Zahavi, D. (2012). *The phenomenological mind*. Routledge.
- Grassi, M. (2011). Existencia y encarnación en Gabriel Marcel. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XVI, 211-228.
- Grassi, M. (2018a). Life as Autarchy: Deconstructing Bio-Theological Paradigm. *Science, Religion and Culture*, 5(1), 1-12.
- Grassi, M. (2018b). La persona contra la comunión. La operatividad analógica del concepto de persona en el paradigma bio-teo-político de la autarquía. *Revista Tábano*, 24, 13-26.
- Grassi, M. (2019). A *Self-Moved Mover*: The paradigm of autarchy in Jürgen Moltmann's theology. *International Journal for Philosophy and Theology*, 80(3), 197-214.
- Grassi, M. (2020). Self-organized bodies, between Politics and Biology. A political reading of Aristotle's concepts of *Soul* and *Pneuma*. *Scientia et Fides*, 8(1), 123-139.
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Henry, M. (2001a). *Encarnación*. Sígueme.
- Larison, M. (2009). Actualidad de la fenomenología: La fenomenología de la vida de Renaud Barbaras. En: *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXV/736, 303-311.
- Maturana, H.; Varela, F. (2003). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Lumen.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *La estructura del comportamiento*. Hachette.
- Merleau-Ponty, M. (1984). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini.
- Moravia, S. (1978). From Homme Machine to Homme Sensible: Changing Eighteenth-Century Model's of Man Image. *Journal of the History of Ideas*, 39(1), 45-60.
- Morin, E. (2006). *El método 2: La vida de la vida*. Cátedra.
- Pennazio, S. (2009). Homeostasis: A History of Biology. *Rivista di Biologia/Biology Forum*, 102, 253-272.
- Varela, F. (2016a). ¿Qué es la vida? En J.C. Sáez, *Fenómeno de la vida*, 21-38.
- Varela, F. (2016b). El organismo, una trama de identidades sin centro. En J.C. Sáez, *Fenómeno de la vida*, 71-106.

- Varela, F. (2016c). El cuerpo evocador. En J.C. Sáez, *Fenómeno de la vida*, 107-131.
- Wolfe, C.; Terada, M. (2008). The Animal Economy as Object and Program in Montpellier Vitalism. *Science in Context*, 21(4), 537-579.
-

¹ Parte del presente trabajo ha sido producto de la estancia de investigación en el *Instituto de Hermenéutica* de la Universidad de Bonn (Alemania), como *Research Fellow* de la *Alexander von Humboldt Stiftung* (2018-2020).

² Parte del presente trabajo ha sido producto de la estancia de investigación en el *Instituto de Hermenéutica* de la Universidad de Bonn (Alemania), como *Research Fellow* de la *Alexander von Humboldt Stiftung* (2018-2020).

³ Para una consideración acerca del modo en que lo viviente se estructura bajo la categoría subjetiva de *persona* en la tradición Occidental, ver: Grassi, 2018.

⁴ Estos intercambios pueden examinarse en la biología y la política de Aristóteles respecto a su comprensión del cuerpo organizado del ente viviente. Ver: Grassi, 2020.

⁵ La centralidad de esta capacidad de auto-regirse como lo definitorio de lo que llamamos viviente en Occidente ha sido descrito por Martín Grassi bajo el nombre de *paradigma bio-teo-político de la autarquía*. Ver: Grassi, 2018a; 2018b; 2019; 2020.

⁶ “En fin, lo viviente es conocido mucho antes que lo inorgánico -lo que de ordinario se expresa bastante mal hablando de un animismo infantil-, y es un anacronismo considerar la percepción de lo viviente como secundaria. Deben pues tener los gestos y las actitudes del cuerpo fenomenológico una estructura propia, una significación immanente, y éste debe ser de golpe un centro de acciones que se irradian sobre un ‘medio’, una cierta silueta en el sentido físico y en el sentido moral, un cierto tipo de conducta” (Merleau-Ponty, 1957: 221-222).

⁷ Exponente del neovitalismo alemán. Su obra principal titulada *Philosophy of the Organism* es la recopilación de sus *Gifford Lectures* en la Universidad de Aberdeen en 1907-1908.

⁸ Para un estudio sobre el cuerpo propio en Gabriel Marcel y su influencia en la fenomenología francesa del siglo XX, ver: Grassi, 2011.

⁹ “The concept of *body schema* includes two aspects: (1) the close-to-automatic system of processes that constantly regulates posture and movement to serve intentional action; and (2) our pre-reflective and non-objectifying body awareness. So, on the one hand, the body schema is a system of sensorimotor capacities and activations that function without the necessity of perceptual monitoring. Body-schematic processes are responsible for motor control, and involve sensorimotor capacities, abilities, and habits that enable movement and the maintenance of posture. Such processes are not perceptions, beliefs, or feelings, but sensorimotor functions that continue to operate, and in many respects operate best, when the intentional object of perception is something other than one’s own body. On the other hand, however, the body schema (and this reflect’s Merleau-Ponty’s usage of the term) also includes our pre-reflective, proprioceptive awareness of our bodily action. In either case, the emphasis is on the fact that the normal adult, in order to move around and act in the world, neither needs nor has a constant body percept that takes the body as an object” (Gallagher y Zahavi, 2012: 165).

¹⁰ La fenomenología de la vida de Renaud Barbaras (influida principalmente por Maurice Merleau-Ponty y Jan Patočka) se basa en las ideas de *deseo* y de *movimiento* por sobre las ideas de *necesidad* y de *falta*. En este sentido, Barbaras extiende y desarrolla esta idea del viviente como un sí mismo brindado al mundo. Sin embargo, su énfasis en las ideas de deseo y de movimiento lo hacen tomar distancia respecto de la tradición filosófico-fisiológica del metabolismo. En su diálogo con Hans Jonas, quien reafirma el carácter irreductible de lo viviente subrayando su capacidad metabólica, es decir, la autonomía y la auto-regulación que todo viviente lleva adelante para garantizar su auto-preservación, Barbaras objeta que esa obsesión por la auto-preservación implica un pensamiento más de la muerte que de la vida. Barbaras argumenta que la perspectiva biológica de Hans Jonas, basada en el carácter metabólico del viviente, no logra comprender la originalidad de la vida, reduciéndola a la super-viviencia (*sur-vie*), a la perpetuación de sí (*perpétuation de soi*) gracias a su auto-aislamiento (*auto-isolement*): para Barbaras, la vida según Jonas es fundamentalmente preocupación de sí, y por tanto, necesidad (*besoin*)

(Barbaras, 2018: 195). En este sentido, es interesante que este estar brindado al mundo propio del viviente implica un verdadero comercio con el entorno, y no una dinámica de protección o aislamiento, una especie de hipertrofia de un paradigma inmunitario. De esta manera podría verse un cierto progreso en Barbaras respecto a Merleau-Ponty en lo que respecta a pensar la dinámica vital más allá del paradigma metabólico. Sin embargo, también es problemática esta afirmación de un centro vital activo cuyo deseo y movimiento parece resaltar aún más un *sí mismo* frente a su otro que es el entorno. Para una presentación general de la filosofía de Barbaras, ver: Larisson, 2009.

¹¹ Cleret (2006) examina la influencia de Merleau-Ponty en Varela en lo que respecta a las relaciones entre lo cognitivo y lo somático, y más específicamente entre la conciencia y el cuerpo. Dado que no es éste el tema que aquí nos incumbe, no haré ulteriores menciones de este trabajo.

¹² Ya en la Escuela de Montpellier, la noción de *economía animal* (el precursor de nuestro concepto de organismo) ya describía esta dialéctica unitaria entre partes y todo, en un intento por sobrepasar un mecanicismo craso y un organicismo metafísico y animista (Wolfe; Terada, 2008).

¹³ Esta acentuación de la autopóiesis en el sí mismo del viviente ha sido cuestionada en los últimos años por Donna Haraway (2016), quien prefiere acentuar el aspecto relacional del viviente, y así utilizar el término *sympóiesis* (es decir, que el viviente es una *construcción de sí con un otro*).

¹⁴ “Es interesante, incluso si aceptamos una reinterpretación del ‘yo mismo’ como virtual -a través del lenguaje y las propiedades distributivas emergentes-, observar que nuestra inclinación natural en la vida cotidiana es seguir adelante como si nada hubiera cambiado. Esta es la mejor evidencia de que el proceso de autoconstitución está tan arraigado que para deconstruirlo no es solo cuestión de contar con un análisis convincente. La fuerza activa orientada a la constitución de identidad es profundamente inalterable. Explorarla y deconstruirla es esencialmente un asunto de aprendizaje y transformación sostenida. Esta es una de las razones por las que la tradición filosófica continental, especialmente representada por Merleau-Ponty, ha insistido en que nuestra condición debe ser puesta en una doble perspectiva: por una parte necesitamos entender nuestras condiciones como procesos corporales; por otra, somos también una existencia que *está ahí*, un *Dasein*, constituido como una identidad, que no puede simplemente salir y mirar desde una perspectiva incorpórea para entender cómo llegó ahí donde está ahí” (Varela 2016b: 99).