

CONCLUSIÓN

Concebir la individuación como *operación* y como operación de comunicación, y por lo tanto como operación primera, es aceptar un cierto número de postulados ontológicos; es también descubrir el fundamento de una normatividad, pues el individuo no es la única realidad, el único modelo del ser, sino solamente una fase. Sin embargo, es más que una parte de un todo, puesto que es el germen de una totalidad.

El ingreso en lo colectivo debe ser concebido como una individuación suplementaria, que apela a una carga de naturaleza preindividual que es llevada por los seres vivientes. En efecto, nada permite afirmar que toda la realidad de los seres vivientes está incorporada a su individualidad constituida; se puede considerar al ser como un conjunto formado de realidad individuada y de realidad preindividual¹: es la realidad preindividual la que puede ser considerada como realidad que funda la transindividualidad. Tal realidad no es de ningún modo una forma en la cual el individuo sería como una materia, sino una realidad que prolonga al individuo de una parte y de otra, como un mundo en el cual está inicialmente inserto, estan-

1. En esta medida –para lo viviente– la realidad preindividual es *también* realidad postindividual; la fase individualizada es una transferencia entre dos fases del tipo colonia.

do allí al mismo nivel que los demás seres que componen ese mundo. El ingreso en lo colectivo es una amplificación del individuo, del ser que portaba una realidad preindividual al mismo tiempo que una realidad individual, bajo forma de colectivo. Esto supone que la individuación de los seres no agota completamente los potenciales de organización, y que no hay un único estado posible de realización de los seres. Semejante concepción descansa pues sobre un postulado de discontinuidad; la individuación no se efectúa según lo continuo, lo que tendría por resultado hacer que una individuación sólo pudiera ser total o nula, puesto que ese modo de aparición del ser en tanto unidad no puede operar por fracciones de unidad (mientras que a una pluralidad se agrega una pluralidad). Habitualmente, lo discontinuo es concebido como un discontinuo espacial o energético, que aparece solamente en los intercambios o en los movimientos, para las partículas elementales de la física y de la química. Aquí, la idea de lo discontinuo deviene la de una discontinuidad de fases, sumada a la hipótesis de la compatibilidad de las fases sucesivas del ser: un ser, considerado como individuado, puede de hecho existir según varias fases presentes en conjunto, y puede cambiar de fase de ser por sí mismo; existe una pluralidad en el ser que no es la pluralidad de las partes (la pluralidad de las partes estaría por debajo del nivel de la unidad del ser), sino una pluralidad que está por encima mismo de esta unidad, porque es la del ser como fase, en la relación de una fase de ser con otra. El ser en tanto ser está dado por entero en cada una de sus fases, pero con una reserva de devenir; se podría decir que el ser posee varias formas y por consiguiente varias entelequias, no una sola como lo supone la doctrina extraída de una abstracción biológica². La relación del ser con sus propias partes, o la consideración del devenir del ser en tanto ese devenir lo altera, no puede dar la clave de la relación entre la unidad y la pluralidad del ser, y tampoco entre el ser individuado y los demás seres. El ser, individuado o no, posee una dimensionalidad espacio-temporal, ya que, en un instante y en un lugar, contiene varias fases del ser; el ser

2. Incluso se podría decir que existe complementariedad entre la fase individuo y la fase colonia. Con las formas complejas de organización vital, y gracias a la neotenización, esas fases se aproximan en lo colectivo.

no es solamente lo que es en tanto manifestado, pues esa manifestación es sólo la entelequia de una sola fase; mientras esta fase se actualiza, existen otras fases latentes y reales, incluso actuales en tanto potencial energéticamente presente, y el ser consiste en ellas tanto como en la fase a través de la cual alcanza la entelequia. El error del esquema hilemórfico consiste principalmente en el hecho de que no autoriza más que una sola entelequia para el ser individuado, mientras que el ser debe concebirse como algo que tiene varias fases; el ser puede contener varias entelequias sucesivas que no son entelequias de las mismas fases y no son, por consiguiente, repeticiones. La relación del ser individuado con los demás seres es inconcebible en una doctrina que sustancializa el ser individuado porque considera la individuación como una aparición de ser absoluta, una creación, o bien como una formación continua a partir de elementos que no contienen en sí algo que anuncie al ser individuado y lo prepare energéticamente. El monismo ontológico debe ser reemplazado por un pluralismo de las fases, donde el ser incorpora, en lugar de una única forma dada de antemano, informaciones sucesivas que son otras tantas estructuras y funciones recíprocas. *La noción de forma debe ser liberada del esquema hilemórfico para poder ser aplicada al ser polifásico.* Por eso mismo, ese ser no puede ser considerado en el interior del esquema general de los géneros comunes y de las diferencias específicas, que supone la validez del esquema hilemórfico. Liberada del esquema hilemórfico, la noción de forma puede volverse adecuada al carácter polifásico del ser al estructurarse de manera relacional, según la dirección de búsqueda de los teóricos de la forma: esta significación relacional de la forma es alcanzada más plenamente en el interior de la noción de información, con tal de que se entienda la información como significación relacional de una disparidad, es decir aun como problema que sólo puede ser resuelto por amplificación. Semejante doctrina supone que sólo existe comunicación en el interior de una realidad individuada, y que la información es uno de los aspectos de la reciprocidad del ser individuado en relación consigo mismo. La relación del ser consigo mismo es infinitamente más rica que la identidad; la identidad, relación pobre, es la única relación del ser consigo mismo que se puede concebir según una

doctrina que considera al ser como algo que posee una sola fase; en la teoría del ser polifásico, la identidad es reemplazada por la resonancia interna que deviene, en ciertos casos, significación, y autoriza una actividad amplificante. Tal doctrina supone que el orden de las realidades sea captado como *transductivo* y no como *clasificadorio*. Las grandes divisiones de lo real, consignadas a través de los géneros en la teoría hilemórfica, devienen fases, que nunca son totalmente simultáneas en la actualización, pero que existen sin embargo sea bajo forma de *actualidad estructural* y funcional, sea bajo forma de *potenciales*; el potencial deviene una fase de lo real actualmente existente, en lugar de ser pura virtualidad. A cambio, lo que en la teoría hilemórfica del ser individuado era considerado como pura indeterminación de la materia, se convierte en serie ordenada, transductiva, o en incompatibilidad de varias series transductivas. El orden transductivo es aquel según el cual, a partir de un centro desde donde se eleva el ser cualitativo o intensivo, se despliega de un extremo al otro un *escalonamiento cualitativo o intensivo*: así es la serie de los colores, a la que no hay que intentar delimitar a través de sus límites extremos, imprecisos y tensos, del rojo extremo y del violeta extremo, sino tomar *en su centro*, en el verde-amarillo *desde donde se eleva la sensibilidad orgánica*; el verde-amarillo, para la especie humana, es el centro a partir del cual la cualidad cromática se desdobra hacia el rojo y hacia el violeta; existen dos tendencias en la serie de los colores, tendencias a partir del *centro* hacia los *extremos*, tendencias *ya contenidas en el centro en tanto centro de serie*. La serie de los colores debe ser captada ante todo en su *centro real*, variable para cada especie³; sucede de igual modo para las cualidades tonales y las cualidades térmicas; para el ser individuado, no existe materia que sea pura indeterminación, ni diversidad infinita de lo sensible, sino la bipolaridad primera de las series transductivas ordenadas según un eje. En lugar de una relación entre dos términos, la serie transductiva se constituye como término central único que se desdobra en dos sen-

3. Es solamente a partir de ese centro —que es también un óptimo— que se pueden establecer mediciones, por ejemplo la de los coeficientes de luminosidad espectral, en relación con el mínimo del equivalente mecánico de la luz, medido para la mejor eficacia luminosa específica.

tidos opuestos a partir de sí mismo, alejándose de sí mismo en cualidades complementarias. Semejante representación del ser exige una reforma conceptual que sólo puede ser obtenida a partir de una revisión de los esquemas de base; el uso de un cierto número de paradigmas es necesario para reemplazar el esquema hilemórfico, impuesto directamente por la cultura. Sin embargo, la elección del dominio, capaz de proporcionar los primeros paradigmas nocionales, no puede ser arbitraria: para que un esquema pueda ser efectivamente empleado como paradigma, hace falta que sea posible una analogía operatoria y funcional entre el dominio de origen y el dominio de aplicación del paradigma. El esquema hilemórfico es un paradigma extraído de la operación técnica de adquisición de forma y empleado luego para pensar el individuo viviente captado a través de su ontogénesis. Nosotros hemos intentado, por el contrario, extraer un paradigma de las ciencias físicas, pensando que puede ser transpuesto dentro del dominio del individuo viviente: el estudio de ese dominio físico está destinado no solamente a formar nociones, sino también a servir de base como estudio de un primer dominio en el cual puede existir una operación de individuación; como suponemos que existen diversos grados de individuación, hemos utilizado el paradigma físico sin efectuar una reducción de lo vital a lo físico, puesto que la transposición del esquema se acompaña de una composición de este último. De ningún modo pretendemos decir que la individuación física produce la individuación vital: queremos decir solamente que la realidad no ha explicitado y desarrollado todas las etapas posibles de la operación en el sistema físico de individuación, y que queda aún en lo real físicamente individuado una disponibilidad para una individuación vital⁴: el ser físico individuado puede participar en una individuación vital ulterior sin que su individuación física sea disuelta; quizás la individuación física es la condición de la individuación vital sin ser jamás su causa, porque lo vital interviene como una ralentización amplificadora de la individuación física; la indivi-

4. La individuación física es aquí considerada como una individuación que quema las etapas, que no permanece lo suficiente en suspenso en su origen; la individuación vital sería como una dilatación del estadio incoativo, que permite una organización y una profundización del comienzo extremo.

duación física es la *resolución de un primer problema* en curso, y la individuación vital se inserta en ella, como resultado del surgimiento de una nueva problemática; existe una problemática prefísica y una problemática prevital; la individuación *física* y la individuación *vital* son modos de resoluciones; no son puntos de partida absolutos. Según esta doctrina, la individuación es *el advenimiento de un momento del ser* que no es primero. No solamente no es primero, sino que lleva consigo una cierta *remanencia de la fase preindividual*; sólo la fase preindividual puede ser llamada realmente monofásica; al nivel del ser individual, el ser ya es necesariamente *polifásico*, pues el pasado preindividual sobrevive paralelamente a la existencia del ser individual y sigue siendo un germen de nuevas operaciones amplificantes; la individuación interviene en el ser como el *nacimiento correlativo de las fases distintas* a partir de aquello que no las conllevaba, al ser puro potencial omnipresente. El individuo, *resultado* pero también *medio* de la *individuación*, no debe ser considerado como uno: sólo es uno con relación a otros individuos, según un *hic et nunc* muy superficial. De hecho, el individuo es múltiple en tanto polifásico, múltiple no como si contuviera en él una pluralidad de individuos secundarios más localizados y momentáneos, sino en tanto es una solución provisoria, una fase del devenir que conducirá a nuevas operaciones. La unidad del individuo es la *fase central y media del ser*, a partir de la cual nacen y se desprenden las demás fases en una *bipolaridad* unidimensional. El ser luego de la individuación no es solamente ser individual; es el ser que comporta individuación, resultado de la individuación y movimiento hacia otras operaciones a partir de una remanencia del estado primitivo preindividual. Luego de la individuación, el ser *posee un pasado* y lo preindividual se convierte en una fase; lo preindividual está antes que toda fase; sólo se convierte en primera fase a partir de la individuación que desdobra el ser, que lo desfasa en relación consigo mismo. Es la individuación la que crea las fases, puesto que las fases son sólo ese desarrollo del ser a un lado y otro de sí mismo, ese doble encuadre a partir de una consistencia primera atravesada por *tensiones y potenciales* que la volvían incompatible consigo misma. El ser preindividual es *el ser sin fases*, mientras que *el ser luego de la individuación es el ser con fases*. Tal concepción identifica o al menos rela-

ciona *individuación y devenir del ser*, el individuo no es considerado como idéntico al ser; el ser es más rico, más durable, más amplio que el individuo: el individuo es *individuo del ser, individuo tomado en el ser, no constituyente primero y elemental del ser*; es una manera de ser, o más bien un momento de ser.

Proponer una concepción de la individuación como génesis de un ser individuado que *no es el elemento primero del ser*, es obligarse a señalar el sentido de las consecuencias que tal concepción debe tener para el conjunto del pensamiento filosófico. Parece, en efecto, que cierta concepción de la individuación está ya contenida, al menos a título implícito, en la noción de término. Cuando la reflexión, que interviene antes de toda ontología, pretende definir las condiciones del juicio válido, recurre a cierta concepción del juicio, y correlativamente, del contenido del conocimiento, del objeto y del sujeto como términos. Ahora bien, previamente a cualquier ejercicio del pensamiento crítico que se refiera a las condiciones del juicio y a las condiciones del conocimiento, habría que poder responder a esta pregunta: ¿qué es la relación? Es una cierta concepción de la relación, y en particular de la individualidad de los términos como anteriores a la relación, la que está implicada en semejante teoría del conocimiento. Ahora bien, nada prueba que el conocimiento sea una relación, y en particular una relación en la cual los términos preexisten como realidades individuadas. Si el conocimiento estuviera condicionado por la comunidad de una individuación que engloba el sujeto y el objeto en una unidad estructural y funcional, lo que se dice de las condiciones del juicio no podría apoyarse sobre la realidad del conocimiento, sino sobre una *traducción posterior* del conocimiento bajo forma de esquema relacional entre términos individuados separadamente. Una teoría de la individuación debe desarrollarse en teoría de la sensación, de la percepción, de la afección y de la emoción. Debe hacer coincidir *psicología y lógica*, cuya mutua separación marca una doble inadecuación al objeto estudiado más que una separación de los puntos de vista. Es *la teoría de la individuación la que debe ser primera en relación a los demás estudios críticos y ontológicos deductivos*. Es ella en efecto la que señala cómo es legítimo recortar el ser para

hacerlo entrar en la relación proposicional. Antes de cualquier categoría particular, existe la del *ser*, que es una respuesta al problema de la individuación: para saber *cómo el ser puede ser pensado*, es preciso saber cómo se individúa, puesto que dicha individuación es el soporte de la validez de toda operación lógica que deba conformarse a él. El pensamiento es un cierto *modo de individuación secundaria* que interviene luego de la *individuación fundamental que constituye el sujeto*; el pensamiento *no es necesariamente capaz de pensar el ser en su totalidad*; es segundo respecto a la condición de existencia del sujeto; pero esta condición de existencia del sujeto no es aislada y única, pues el sujeto no es un término aislado que ha podido constituirse por sí mismo; la sustancialización del sujeto como término es una comodidad que el pensamiento se concede para poder asistir a la génesis y a la justificación de sí mismo; el pensamiento busca identificarse con el sujeto, es decir identificarse con su condición de existencia para no retrasarse respecto de ella. Ahora bien, si el individuo es él mismo relativo, como fase del ser, y más rico que la unidad, como depositario de una situación preindividual que transmite en una actividad amplificante, el sujeto no puede ser captado como puro término de relación. El sujeto es *sustancializado por el pensamiento* para que el pensamiento *pueda coincidir con el sujeto*. Ahora bien, la sustancialización del sujeto, que supone que el sujeto puede ser captado como término de relación, le da el estatus de un término absoluto; la sustancia es como el *término relacional devenido absoluto*, habiendo absorbido en él todo lo que era el ser de la relación. Semejante *reducción lógica* es perceptible en todos los casos en que el individuo es pensado; pues el individuo es siempre en cierta medida *pensado* como siendo un *sujeto*; el hombre se pone en el lugar de aquello que piensa como individuo; el individuo es lo que podría tener una interioridad, una conducta, voliciones, una responsabilidad, o al menos una cierta identidad coherente que es del mismo orden que la responsabilidad. En las doctrinas corrientes, existe una subjetividad implícita en toda concepción del individuo, físico o biológico; ahora bien, por otro lado, y previamente a esta proyección del estatus de la

individualidad subjetiva en el mundo, se efectúa en el interior del sujeto una reducción que conduce al sujeto a ser una sustancia, es decir un término que ha absorbido la relación; la sustancia es un caso extremo de la relación, el de su inconsistencia. En esas condiciones, parece difícil considerar la noción de individuo como si debiera ser primera en relación a todo juicio y a toda crítica; el ser individual, principio de la noción de sustancia, debe ser considerado a través de la individuación, operación que lo funda y lo lleva a ser; el estudio de la ontogénesis debe ser anterior a la lógica y a la ontología. La teoría de la individuación debe ser por tanto considerada como una teoría de las *fases del ser*, de su *devenir* en tanto él *es esencial*. Según la noción de sustancia, en efecto, el devenir empalma mal con la esencia del ser; la noción de accidente es poco satisfactoria, y obliga a delicados edificios sistemáticos como el de Leibniz, que no dan mucha cuenta del devenir en tanto devenir, puesto que, habiendo comprendido todos los accidentes en la esencia concebida como noción individual completa, ya no hay para la sustancia monádica un verdadero devenir, que conlleve poder de porvenir; el edificio spinozista no es mucho más satisfactorio respecto al devenir, que es excluido más que integrado, en tanto el individuo es negado como ser separado. En una teoría de las fases del ser, el devenir es algo distinto a una alteración o a una sucesión de estados comparable a un desarrollo serial. El devenir es, en efecto, resolución perpetuada y renovada, resolución incorporante, amplificante, que procede por crisis, y de manera tal que *su sentido está en cada una de sus fases*, no en su *origen* o en su *fin* solamente. Explicar el devenir como serie en lugar de plantearlo como transducción es querer hacerlo surgir de sus términos extremos que son los más pobres y los menos estables; una vida individual no es ni el desenvolvimiento determinado de lo que ha sido en su origen, ni un viaje hacia un término último que sería cuestión de preparar; no es tampoco tensión entre un nacimiento y una muerte, entre un *Alpha* y un *Omega* que serían auténticos términos; el ser debe ser captado en su centro también temporalmente, en su presente, en el instante en que está, y no reconstituido a partir de la abstracción de

sus dos partes; la sustancialización de las extremidades de la serie temporal quiebra la consistencia central del ser; el devenir es el ser como *presente* en tanto se desfasa actualmente en pasado y porvenir, hallando su sentido en ese desfasaje bipolar. No es pasaje de un momento a otro como se pasaría del amarillo al verde; el devenir es transducción a partir del presente: sólo existe una fuente del tiempo, la fuente central que es el presente, tanto como existe una única fuente de las *cualidades cromáticas en su bipolaridad*, una única fuente de todas las series intensivas y cualitativas. El presente del ser es *su problemática en vía de resolución*, que en tanto tal es *bipolaridad según el tiempo, en tanto problemática*. El ser individuado no es la sustancia sino *el ser que se cuestiona*, el ser a través de una problemática, dividido, reunido y conducido dentro de esta problemática que se plantea a través suyo y lo hace devenir tanto como él hace el devenir. *El devenir no es devenir del ser individuado sino devenir de la individuación del ser*: lo que adviene llega bajo forma de una interrogación del ser, es decir bajo forma de *elemento de una problemática abierta* que es aquella que la individuación del ser resuelve: el individuo es *contemporáneo de su devenir* pues ese devenir es el de su *individuación*; el tiempo mismo es esencia, no como desenvolvimiento a partir de un origen o tendencia hacia un fin, sino como *constitución resolutoria del ser*. Semejante concepción sólo es posible si se admite la noción de fases del ser. Esta noción es diferente de las que contiene y utiliza la dialéctica: la dialéctica implica en efecto la existencia de un devenir significativo, que posee una capacidad de constituir la *esencia*; pero el devenir dialéctico modifica el ser, lo opone, lo retoma: existe una relativa exterioridad de las *modificaciones* en relación con lo *modificado*; las fases, por el contrario, son fases del ser; no es el ser el que pasa a través de las fases al modificarse; es *el ser el que deviene ser de las fases*, el que procede de sí mismo al desfasarse con relación a su centro de realidad. La dimensionalidad de las fases es el devenir del ser; el ser es según las fases que son suyas, fases en relación al centro que es; el ser no se descentra desfasándose en dos sentidos en relación consigo mismo; el tiempo del devenir es la dirección de la bipolaridad según la cual

el ser se desfasa; el ser *se individualía* como *deviene*; individuarse y devenir es un único modo de existir. Las fases del ser están dadas en conjunto, forman parte de una manera de ser; el devenir es una manera de ser, es devenir del ser, no devenir al cual el ser está sometido por alguna violencia hecha a su esencia y de la que el ser podría prescindir, al tiempo que sigue siendo lo que es. En la concepción de la dialéctica, el ser tiene necesidad del devenir, pero el devenir es no obstante concebido parcialmente del mismo modo que cuando era considerado como independiente del ser, ajeno al ser, *hostil a su esencia*; el devenir de la dialéctica *no está lo suficientemente integrado al ser que deviene*; el tiempo de la dialéctica siguió siendo el ser intemporal *en esencia* pero lanzado en el devenir a través de *su existencia*⁵. La sucesividad de las etapas dialécticas puede ser contraída en el paralelismo de las fases del ser si el devenir es verdaderamente devenir del ser, de manera tal que no se pueda decir que el ser está en el devenir, sino que el ser deviene; el devenir es ontogénesis, *φύσις*. La dialéctica separa demasiado el devenir de la existencia a través de la cual el ser deviene. No es el devenir el que modifica el ser, sino el ser el que deviene; las modificaciones del ser no son consecuencias del devenir sino aspectos de las fases del ser. La existencia de las fases del ser no debe ser concebida como un simple poder de sucesión: la sucesión sólo existe sobre un fondo de paralelismo de las fases, como dimensión de las fases; permanencia y sucesión son conceptos que no pueden dar cuenta del devenir porque suponen el ser reducido a una única fase, es decir exento de fases.

Existe un peligro en el empleo del paradigma físico para caracterizar la vida: el de la reducción. Pero ese peligro puede ser evitado; en efecto, podemos emplear ese paradigma tomando el dominio físico como soporte de estructuras y de funciones que descansan sobre caracteres no vivientes, dilatándolos en su fase inicial, amplificándolos, pero sin reducirse a ellos. Existe un dominio del conocimiento de lo físico y un dominio del conocimiento de

5. Esto quiere decir que ninguna definición del devenir como amplificación es posible si no se supone una pluralidad inicial de los órdenes de magnitud de la realidad.

lo viviente; pero no existe de igual modo un dominio real de lo físico y un dominio real de lo viviente, separados por cierta frontera igualmente real; lo físico y lo vital son distintos según las estructuras y las funciones, sin estar separados según lo real sustancial. Existe un cierto modo de existencia de lo físico que no debe ser confundido con lo físico luego de la emergencia de lo vital; luego de la emergencia de lo vital, lo físico es un real empobrecido, relajado, un residuo del proceso completo del que la vida ha surgido al separarse. Pero existe también algo físico que se puede llamar lo natural, y que es prevital tanto como prefísico; vida y materia no viviente pueden en cierto sentido ser tratadas como dos velocidades de evolución de lo real. Quizás, aquí también, no hay que intentar recomponer la totalidad a partir de los términos extremos, considerando esos términos extremos como bases sustanciales susceptibles de explicar a través de su combinación toda la realidad relacional que dejan entre sí. Esta realidad intermedia, que luego se considera como un mixto engendrado por relación, es quizás aquello que contiene los extremos, los engendra y los impulsa fuera suyo como límites extremos de su existencia. La apariencia relacional supone tal vez un ser prerrelacional. La oposición entre lo inerte y lo viviente sería el producto de la aplicación del esquema dualizante de origen hilemórfico, con su zona de sombra central característica, haciendo creer en la existencia de una relación allí donde de hecho está el centro consistente del ser⁶. Vida y materia inerte son quizás el resultado, visto a través del esquema hilemórfico, de dos velocidades de individuación de una misma realidad prevital y prefísica. El estudio de la individuación a través del cual se efectúa esta diferenciación no puede por tanto ser sólo un paradigmatismo; lógicamente, es una fuente de paradigmas; pero sólo puede serlo si es fundamentalmente, al menos a título hipotético, una captación del devenir real a partir del cual se constituyen los dominios de aplicación de los esquemas que libera; aquí, el paradigma no es un

6. Este centro consistente del ser es el de la comunicación entre órdenes de magnitud —molar y molecular, interelemental e intraelemental—; a partir de ese centro, una individuación rápida e iterativa da a luz una realidad física; una individuación ralentizada, progresivamente organizada, da a luz lo viviente.

paradigma analógico como el de Platón, sino una línea conceptual e intuitiva que acompaña una génesis absoluta de los dominios; con su estructura y las operaciones que los caracterizan; es un descubrimiento de la axiomática intelectual contemporánea al estudio del ser, no una iniciación en el dominio de lo difícilmente cognoscible a partir de un dominio más conocido y fácil de explorar (lo que supondría una relación analógica entre ambos dominios).

En este sentido, no habría que decir que lo viviente aparece *después* de la realidad física y por encima de ella, integrándola; por el contrario, la aparición de lo viviente tendría por efecto diferir, retardar la realidad física, dilatando la fase inicial de su constitución; necesitaría condiciones iniciales más precisas y complejas de tensión y de metaestabilidad, capaces de «neotenzar» la individuación física. Incluso antes de la génesis del propio ser individual, un estudio del devenir y de los intercambios que este ser conlleva permitiría captar esta génesis posible del ser individual físico o viviente, vegetal o animal, sobre un fondo de transformaciones del ser. Se trate del ser antes de toda individuación o del ser desdoblado luego de la individuación, el método consistiría siempre en intentar aprehender el ser en su centro, para comprender a partir de ese centro los aspectos extremos y la dimensión según la cual se constituyen esos aspectos opuestos: el ser sería así captado como unidad tensa o como sistema estructurado y funcional, pero jamás como conjunto de términos en mutua relación; el devenir, y las apariencias de relaciones que comporta, serían entonces conocidos como dimensiones del ser, y de ningún modo como un marco dentro del cual algo adviene al ser según un cierto orden. El devenir es el ser que se desfasa en relación consigo mismo, pasando del estado de ser sin fase al estado de ser según fases, que son *sus* fases.

Semejante concepción del ser supone que no se utilice el principio del tercero excluido, o al menos que se lo relativice; en efecto, el ser sería presentado ante todo como lo que existe en estado de unidad tensa y conteniendo una incompatibilidad que lo impulsa hacia una estructuración y una funcionalización que constituye el devenir, pudiendo el propio devenir ser concebido como la dimensión según

la cual esta resolución del estado primero del ser se hace posible por un desfase. El primer motor no sería entonces el ser simple y uno, sino el ser en tanto anterior a toda aparición de fases, conteniéndolas *energéticamente*, no en tanto *formas* o *estructuras* que pueden advenir, así como el planteamiento del problema encierra en cierto sentido las soluciones posibles, bajo forma de tensión hacia una significación que incorpora los datos del problema, sino en tanto algo sin preformación de las líneas efectivas de la solución, las que solamente aparecen a través del devenir real de la invención resolutoria, y *son ese devenir*. De este modo, en el ser anterior a todo devenir, lo que está contenido es la potencia del devenir resolutorio, a través de la incompatibilidad que dicho devenir podrá compatibilizar, pero no la línea de existencia de ese devenir, que no puede estar ya dada y preformada, porque la problemática es sin fases⁷. El descubrimiento resolutorio en su devenir hace aparecer, por una parte, estructuras y funciones, por otra, materia despojada de sus tensiones, individuo y medio, información y materia. La resolución hace aparecer los dos aspectos complementarios que son los términos extremos y la realidad que instituye la mediación; individuo y medio son dos fases del ser, términos extremos de un desdoblamiento que interviene como invención resolutoria, que suponen una tensión y una incompatibilidad previas que transforman en estructuración asimétrica; se puede decir que el ser se desfasa en individuo y medio, permitiendo un gran número de modalidades por el hecho de que ese desfase es total o parcial, susceptible de grados o no, admite un progreso continuo o procede por saltos.

Semejante teoría no apunta solamente a explicar la génesis de los seres individuados y a proponer una visión de la individuación; tiende a hacer de la individuación el fundamento de un devenir amplificante, y coloca de este modo la individuación *entre* un estado primitivo del ser no resuelto y el ingreso en la vía resolutoria del devenir; la individuación no es el resultado del devenir, ni algo que

7. Supone, por otra parte, ausencia de comunicación entre varios órdenes de magnitud; la individuación interviene como mediación amplificante a través de un devenir.

se produce en el devenir, sino el devenir mismo, en tanto el devenir es devenir del ser. La individuación no puede ser convenientemente conocida si es relacionada con su resultado, a saber el individuo constituido, y si se tiende a dar de la individuación una definición que sólo apunte a dar cuenta de los caracteres del individuo en sí mismo; el individuo no permite remontar hacia la individuación, porque el individuo es sólo uno de sus aspectos; existe un correlativo del individuo, constituido al mismo tiempo por la individuación: el medio, que es el ser, privado de lo que ha devenido individuo⁸. Sólo la pareja individuo-medio podría permitir ascender hacia la individuación; la individuación es lo que hace aparecer el desfase del ser en individuo y medio, a partir de un ser previo capaz de devenir individuo y medio. Individuo y medio sólo deben ser tomados como los términos extremos, conceptualizables pero no sustancializables, del ser en el que se efectúa la individuación. El centro de la individuación no es el individuo constituido; el individuo es lateral en relación a la individuación. El ser tomado en su centro, al nivel de la individuación, debe ser captado como ser que se desdobra en individuo y medio, aquello que es el ser al resolverse. Posteriormente, el ser individuado puede ser nuevamente el teatro de una individuación, puesto que la individuación no agota de una vez los recursos potenciales del ser en una primera operación de individuación: el primer estado preindividual del ser puede continuar existiendo, asociado al resultado de una primera individuación; se puede suponer, en efecto, que la individuación se efectúa de manera cuántica, por saltos bruscos, pudiendo cada peldaño de individuación estar nuevamente en relación con el siguiente como un estado preindividual del ser; se produce entonces una relación de los estados sucesivos de la individuación. Es de esta manera, en particular, que se puede explicar la relación entre los seres individuados: esta relación sólo ocurre entre los seres de manera aparente; ella es la individuación colectiva de una carga de realidad preindividual contenida en los seres que han recibido un

8. Y existe un origen del individuo, una situación preindividual.

primer estatuto de individuación. Lo que definimos como relación interindividual es en realidad la coherencia de una sistemática de individuación que incorpora a los individuos ya constituidos en una unidad más vasta. Es la individuación la que funda la relación, gracias a un vínculo entre estados sucesivos de individuación, que permanecen ligados por la unidad energética y sistemática del ser.

Un monismo sustancialista como el de Spinoza se tropieza con una gran dificultad cuando se trata de dar cuenta del ser individual. Esta dificultad no proviene tanto de la unidad de la sustancia como de su eternidad; esta dificultad es por otra parte común a todas las doctrinas sustancialistas, aun cuando fragmenten la sustancia al punto de identificar sustancia e individuo, y componer todo con individuos, como hace Leibniz quien admite una infinidad de sustancias. Esta dificultad es más evidente en Spinoza sólo porque Spinoza acepta hasta el final las consecuencias del sustancialismo y rechaza situar una génesis de la sustancia bajo forma de constitución de las nociones individuales completas, es decir de las esencias sustanciales, al inicio del devenir. Difícilmente el ser sustancial pueda devenir porque está resuelto de antemano; es siempre el ser absolutamente monofásico, ya que consiste en sí mismo; el hecho de ser en sí y para sí es también el hecho de ser coherente consigo mismo, de no poder ser opuesto a sí mismo. La sustancia es *una* porque es *estable*; es actual, no está tensada por potenciales. Lo que falta a la sustancia, a pesar de la terminología de Spinoza, es ser naturaleza, o también no ser a la vez e indisolublemente naturada y naturante. Según la doctrina que presentamos, el ser nunca es uno: cuando es monofásico, preindividual, es más que *uno*: es uno porque no puede ser descompuesto, pero tiene en sí mismo con qué ser más de lo que es en su actual estructura; el principio del tercero excluido sólo se aplicaría a un ser residual incapaz de devenir; el ser no es muchos en el sentido de pluralidad realizada: él es *más rico que la coherencia consigo mismo*⁹. El ser uno es un ser que se limita

9. Se podría decir también que el ser transfiere un problema, que transporta la posibilidad de una actividad amplificante. Tiende hacia una entequeia que no se limita a su realidad personal, puesto que es un modo condensado de lo real y tiende hacia una fase de amplificación.

a sí mismo, un ser coherente. Ahora bien, nosotros quisiéramos decir que el estado original del ser es un estado que sobrepasa la coherencia consigo mismo, que excede sus propios límites: el ser original no es estable, es metaestable; no es uno, es capaz de expansión a partir de sí mismo; el ser no subsiste en relación consigo mismo; está contenido, tenso, superpuesto a sí mismo, y no es uno. El ser no se reduce a lo que es; está acumulado sobre sí mismo, potencializado. Existe como ser y también como energía; es a la vez estructura y energía; la estructura misma no es solamente estructura, pues se superponen varios órdenes de magnitud; a cada estructura corresponde un cierto estado energético que puede aparecer en las transformaciones posteriores y que forma parte de la metaestabilidad del ser. Parece que todas las teorías de la sustancia, del reposo y del movimiento, del devenir y de la eternidad, de la esencia y del accidente, descansan sobre una concepción de los intercambios y de las modificaciones que no conoce más que la alteración y el equilibrio estable, no la metaestabilidad. El ser, estable, que posee una estructura, es concebido como simple. Pero el equilibrio estable es quizás sólo un caso límite. El caso general de los estados es quizás el de los estados metaestables: el equilibrio de una estructura realizada sólo es estable en el interior de ciertos límites y en un orden de magnitud único, sin interacción con otros; carece de los potenciales que, liberados, pueden producir una brusca alteración que conduce a una nueva estructuración igualmente metaestable. De este modo, ser y devenir ya no son nociones opuestas si se considera que los estados son maneras de ser metaestables, peldaños de estabilidad que saltan de estructura en estructura: *el devenir ya no es continuidad de una alteración, sino encadenamiento de estados metaestables a través de las liberaciones de energía potencial cuya actuación y existencia forman parte del régimen de causalidad que constituye esos estados*; la energía contenida en el sistema metaestable es la misma que aquella que se actualiza bajo forma de *pasaje* de un estado a otro. Es este conjunto estructura-energía el que se puede llamar *ser*. En este sentido, no se puede decir que el ser sea *uno*: es simultáneo, acoplado a sí mismo en un sistema que sobrepasa la unidad, que es *más que uno*. La unidad,

y en particular la del individuo, puede aparecer en el seno del ser a través de una simplificación separadora que da a luz al individuo, y a un medio correlativo, sin unidad, pero homogéneo.

Una concepción así podría ser considerada como sin fundamento, y tratada como habitualmente se trata a la hipótesis creacionista: ¿para qué sirve lanzar las fuerzas destinadas a dar cuenta de la ontógenesís en un incognoscible estado del ser preindividual, si dicho estado sólo se conoce por aquello que lo sigue? Si así fuera, se podría decir, en efecto, que solamente se retrasa el problema, como se hace al suponer la existencia previa de un ser creador: a este ser sólo se lo supone creador en la medida en que la noción de creación sirve para dar cuenta de lo creado, de modo que la esencia del ser invocado como creador es de hecho conocida por entero a partir del resultado sobre el cual debemos recaer, es decir el ser en tanto creado. Parece sin embargo que la hipótesis según la cual existiría un estado del ser preindividual juega un rol diferente al de la hipótesis creacionista habitual. Esta última, en efecto, concentra todo el devenir en sus orígenes, de modo que todo creacionismo aporta consigo el problema de la teodicea, aspecto ético de un problema más general: el devenir ya no es un verdadero devenir; ha advenido como por entero en el acto de la creación, lo que obliga a suministrar luego numerosos correctivos locales a la teoría creacionista para volver a dar un sentido al devenir. Estos correctivos, sin embargo, sólo son aportados en general sobre los puntos que más chocan el sentimiento que tiene el hombre de devenir, por ejemplo sobre el problema de la responsabilidad moral. Pero el creacionismo debería ser corregido en todos los puntos, puesto que no es más satisfactorio eliminar la realidad del devenir físico que disminuir la del devenir del ser humano como sujeto ético: esta diferencia de tratamiento sólo puede justificarse por un dualismo él mismo discutible. Habría que añadir a la teodicea ética una verdadera teodicea física. Por el contrario, la hipótesis de un estado preindividual del ser no es totalmente gratuita: hay en ella más que lo que está destinada a explicar, y no está únicamente formada a partir del examen de la existencia de los individuos; es derivada de un cierto número de esquemas de pensamiento tomados de los dominios de la física, de la

biología y de la tecnología. La física no muestra la existencia de una realidad preindividual, pero muestra que existen génesis de realidades individualizadas a partir de condiciones de estado; un fotón es en cierto sentido un individuo físico; sin embargo, es también cantidad de energía que puede manifestarse a través de una transformación. Un individuo como un electrón está en interacción con campos. Un cambio de estructura de un edificio molecular, atómico o nuclear hace aparecer energía y engendra individuos físicos. La física invita a pensar al individuo como algo que es intercambiable con la modificación estructural de un sistema, por ende con un cierto estado definido de un sistema. En el fundamento de la ontogénesis de los individuos físicos, hay una teoría general de los intercambios y de las modificaciones de los estados, que se podría llamar *allagmática*. Este conjunto conceptual supone que el individuo no es un comienzo absoluto, y que se puede estudiar su génesis a partir de un cierto número de condiciones energéticas y estructurales: la ontogénesis se inscribe en el devenir de los sistemas; la aparición de un individuo corresponde a cierto estado de un sistema, presenta un sentido en relación con ese sistema. Por otra parte, el individuo físico es relativo, no es sustancial; es relativo porque está en relación, particularmente en relación energética con campos, y esta relación forma parte de su ser. Un electrón, en mecánica ondulatoria, posee una longitud de onda asociada: en el montaje de Germer y Davis se pueden hacer interferir electrones; sin embargo, los electrones son efectivamente considerados como granos de electricidad, cargas indivisibles. Esta existencia del fenómeno de interferencia, y generalmente de todos los fenómenos de los que se da cuenta definiendo la longitud de onda asociada, muestra que existe una suerte de colectivo físico en el cual el rol del individuo ya no es solamente un rol parcelario, del que se podría pretender dar cuenta mediante la noción de sustancia; el individuo microfísico es una realidad energética tanto como un ser sustancial; se adhiere a su génesis, permanece presente a su devenir, ya que está en perpetua relación con los campos. El individuo no es la totalidad del ser; es solamente un aspecto del ser; lo que es importante es el estudio de las condiciones en las cuales el ser se manifiesta como individuo, como si allí se

tratara no del ser sino de una forma de ser, o de un momento de ser. Existe en física un ser preindividual y un ser postindividual; un fotón desaparece y deviene cambio de estructura de un edificio atómico, o bien cambia de longitud de onda, como si hubiera devenido otro. La individualidad deviene en cierto modo funcional; no es el aspecto único de la realidad, sino cierta función de la realidad.

Generalizando esta relativización del individuo y transponiéndolo al dominio reflexivo, se puede hacer del estudio de la individuación una teoría del ser. La individuación es entonces situada en relación con el ser. Aparece como una modificación del ser a partir de la cual se enriquece su problemática: es aparición de la información en el interior del sistema del ser. En lugar de tratar la información como una magnitud absoluta, estimable y cuantificable en un número limitado de circunstancias técnicas, es preciso ligarla a la individuación: sólo existe información como intercambio entre las partes de un sistema que implica individuación, puesto que para que la información exista hace falta que tenga un sentido, que sea recibida, es decir que pueda servir para efectuar una cierta operación; la información se define por la manera en que un sistema individuado se afecta a sí mismo condicionándose: es aquello mediante lo cual existe un modo de condicionamiento del ser por sí mismo, modo que se puede llamar *resonancia interna*: la información es individuante y exige un cierto grado de individuación para poder ser recibida; es aquello sobre lo cual transita la operación de individuación, aquello por lo cual esta operación se condiciona a sí misma. La adquisición de forma mediante la cual se representa por lo general la individuación supone información y sirve de base a la información; sólo existe información intercambiada entre seres ya individuados y en el interior de una sistemática del ser que es una nueva individuación: se podría decir que la información es siempre interna; no hay que confundirla con las señales y soportes de señales que constituyen su mediador. La información debe ser comprendida en las verdaderas condiciones de su génesis, que son las mismas condiciones de la individuación en las cuales juega un rol: la información es un cierto aspecto de la individuación; para

que sea comprendida como algo que tiene un sentido (sin lo cual no es información sino solamente energía insuficiente) requiere que antes suyo haya un potencial; el hecho de que una información sea realmente información es idéntico al hecho de que algo se individúe; y la información es el intercambio, la modalidad de resonancia interna según la cual se efectúa esa individuación. Toda información es a la vez informante e informada; debe ser captada en esa transición activa del ser que se individúa¹⁰. Es aquello a través de lo cual el ser se desfasa y deviene. En sus aspectos separados, registrados y transmitidos de manera mediata, la información expresa también una individuación realizada y el resurgimiento de esta realización que puede prolongarse en otras etapas de amplificación: la información nunca está solamente luego de la individuación, pues si expresa una individuación cumplida es en relación con otra individuación capaz de cumplirse. Expresión de una información cumplida, es el germen alrededor del cual podrá cumplirse una nueva individuación: establece la transductividad de las sucesivas individuaciones, disponiéndolas en serie en tanto las atraviesa, llevando de una a la otra aquello que puede ser retomado. La información es lo que desborda de una individuación sobre la otra, y de lo preindividual sobre lo individuado, ya que el esquema según el cual se cumple una individuación es capaz de iniciar otras individuaciones: la información tiene un poder exterior en tanto es una solución interior; es lo que pasa de un problema al otro, lo que puede irradiar de un dominio de individuación a otro; la información es información significativa porque es ante todo el esquema según el cual un sistema ha logrado individuarse; es gracias a esto que puede devenir significativa para otro. Esto supone que haya una analogía entre los dos sistemas, el primero y el segundo. Ahora bien, para que haya analogía entre dos sistemas, en una doctrina que evita recurrir a un postulado creacionista, es preciso que esos dos sistemas formen parte de un sistema más vasto; esto significa que cuando aparece

10. En igual medida, el individuo, resultado de una comunicación entre órdenes de magnitud primitivamente aislados, porta el mensaje de su dualidad y luego reproduce el conjunto por amplificación. La información conserva lo preindividual en el individuo.

información en un subconjunto, como esquema de resolución de ese subconjunto, ella ya es resolución no solamente de ese subconjunto, sino también de lo que en él expresa su pertenencia al conjunto: es en primer lugar susceptible de ser transferida sin dificultad a los demás subconjuntos, es interior al subconjunto de origen e interior al conjunto en tanto expresa aquello que para cada subconjunto es su marca de pertenencia al conjunto, es decir la manera en la que es modificado por los demás subconjuntos que junto a él constituyen el conjunto. Se podría decir que la información es a la vez interior y exterior; expresa los límites de un subconjunto; es mediación entre cada subconjunto y el conjunto. Es *resonancia interna del conjunto en tanto comporta subconjuntos*: realiza la individuación del conjunto como progresión de soluciones entre los subconjuntos en el interior del conjunto: este intercambio es interior con relación al conjunto y exterior con relación a cada uno de los subconjuntos. La información expresa la inmanencia del conjunto en cada uno de los subconjuntos y la existencia del conjunto como grupo de subconjuntos, que incorpora realmente la quiddidad de cada uno, lo que es la recíproca de la inmanencia del conjunto para cada uno de los subconjuntos. Si existe en efecto una dependencia de cada subconjunto en relación al conjunto, existe también una dependencia del conjunto en relación a los subconjuntos¹¹. Esta reciprocidad entre dos niveles designa lo que se puede llamar resonancia interna del conjunto, y define el conjunto como realidad en curso de individuación.

¿Puede una teoría de la individuación, mediante la noción de información, suministrar una ética? Puede servir al menos para lanzar las bases de una ética, aun si no puede realizarla porque no puede circunstanciarla. La ética, en los sistemas filosóficos, se divide en general en dos caminos que divergen y jamás se reúnen: el de la ética pura y el de la ética aplicada. Esta dualidad proviene del hecho de que la sustancia es separada del devenir, y de que estando el ser definido como uno y completamente dado en la

11. Es la condición de comunicación, que se encuentra una primera vez en el momento de la individuación, y una segunda vez cuando el individuo se amplifica en lo colectivo.

sustancia individuada, ya está realizado: de allí surge, al nivel de las esencias y más allá del devenir, una ética pura que sólo sirve para preservar la sustancialidad teórica del ser individuado, y que de hecho lo rodea con una ilusión de sustancialidad. Este primer camino de la ética, que se podría llamar ética sustancializante, o ética del sabio, o aun ética contemplativa, sólo vale para un estado de excepción, que no sería él mismo estable sin su oposición con el estado de pasión, de servidumbre, de vicio, de existencia en el *hic et nunc*; su sustancialidad no es más que una contraexistencia, un antidevenir, y necesita que alrededor suyo la vida devenga para obtener por contraste la impresión de la sustancialidad; la virtud contemplativa tiene eminentemente necesidad de los mercaderes y de los locos, como el hombre sobrio necesita del borracho para tener conciencia de estar sobrio, y el adulto del niño para saberse adulto. Es solamente por un efecto de relatividad perceptiva y afectiva que esta ética puede aparecer como una ética de la sabiduría que apunta a la inmutabilidad del ser. Sucede igual para la otra rama de la ética, la que se hace pasar por práctica; sólo es práctica por oposición a la primera, y utiliza los valores definidos por la primera para poder constituirse de manera estable; de hecho es la pareja de las dos éticas la que posee una significación, no cada ética por sí misma. Sin embargo, definen normas que dan a luz direcciones incompatibles, crean la divergencia; incluso su acoplamiento es insuficiente por el hecho de que sólo posee una axiomática lógica común, no direcciones normativas mutuamente coherentes. La ética del devenir y de la acción en el presente necesita de la ética de la sabiduría según la eternidad para ser consciente de sí misma como ética de la acción; se pone de acuerdo consigo misma en lo que rechaza más que en lo que construye, tanto como la ética de la sabiduría; la coherencia interna de cada una de esas éticas se hace por lo negativo, como rechazo de los caminos de la otra ética.

La noción de comunicación como idéntica a la resonancia interna de un sistema en vía de individuación puede, por el contrario, esforzarse en captar el ser en su devenir sin acordar un privilegio a la esencia inmóvil del ser o al devenir en tanto devenir; sólo puede

haber ética una y completa en la medida en que el devenir del ser es captado como el ser mismo, es decir en la medida en que el devenir es conocido como devenir del ser. Las dos éticas opuestas, ética teórica pura y ética práctica, separan interioridad y exterioridad en relación al ser individuado, ya que consideran la individuación como anterior al momento en que la toma de conciencia se lleva a cabo, para la ética de la contemplación, y como siempre posterior a ese mismo momento, para la ética práctica; la ética teórica es una nostalgia perpetua del ser individuado en su pureza, tanto como la ética práctica es una preparación siempre recomenzada para una ontogénesis siempre diferida; ninguna de las dos capta y acompaña al ser en su individuación. Ahora bien, si se considera la individuación como condicionada por la resonancia interna de un sistema y como pudiendo efectuarse de manera fraccionada, por constituciones sucesivas de equilibrios metaestables, no se puede admitir *ni una ética de la eternidad del ser* que aspira a consagrar una estructura descubierta una vez como definitiva y eterna, por consiguiente respetable por encima de todo, término de referencia primero y último, estructura que se traduce en normas, absolutas como ella, ni se puede admitir *una perpetua evolución del ser siempre en movimiento* que deviene y se modifica de manera continua a través de todas las circunstancias cambiantes que condicionan la acción y modifican sin cesar las normas según las cuales ella debe desarrollarse para acompañar esta permanente evolución. Es preciso sustituir esta estabilidad de lo absoluto incondicional y esta perpetua evolución de un relativo fluyente por la noción de una serie sucesiva de equilibrios metaestables¹². Las normas son las líneas de coherencia interna de cada uno de esos equilibrios, y los valores, las líneas según las cuales las estructuras de un sistema se traducen en estructuras del sistema que lo reemplaza; los valores son aquello a través de lo cual las normas de un sistema pueden convertirse en normas de otro sistema, mediante un cambio de

12. El individuo en tanto individuo, distinto de la colonia y de lo colectivo, es resultado de una singularidad y posee un sentido de discontinuidad; pero esta discontinuidad es amplificante y *tiende* hacia lo continuo, por cambio de orden de magnitud.

estructuras; los valores establecen y permiten la transductividad de las normas, no bajo forma de una norma permanente más noble que las otras, pues sería muy difícil descubrir una norma semejante dada de manera real, sino como un sentido de la axiomática del devenir que se conserva de un estado metaestable al otro. Los valores son la capacidad de transporte amplificador contenida en el sistema de las normas, son las normas llevadas al estado de información: son lo que se conserva de un estado a otro; todo es relativo, salvo la fórmula misma de esta relatividad, fórmula según la cual un sistema de normas puede ser convertido en otro sistema de normas¹³. Es la propia normatividad la que, rebasando el sistema bajo su forma dada, puede ser considerada como valor, es decir como lo que pasa de un estado a otro. Las normas de un sistema, tomadas una por una, son funcionales, y parecen agotar su sentido en esta funcionalidad; pero su sistema es más que funcional, y es por eso que es valor. Se podría decir que el valor es la relatividad del sistema de las normas, conocido y definido en el propio sistema de las normas. Para que la normatividad de un sistema de normas esté completa, es preciso que en el interior mismo de dicho sistema estén prefiguradas su propia destrucción en tanto sistema y su posibilidad de traducción en otro sistema, según un orden transductivo. Que el sistema conozca en el interior de sí mismo su propia relatividad, que esté hecho según esa relatividad, que en sus condiciones de equilibrio esté incorporada su propia metaestabilidad, este es el camino según el cual las dos éticas deben coincidir. La tendencia a la eternidad deviene entonces la conciencia de lo relativo, que ya no es una voluntad de detener el devenir o de volver absoluto un origen y conceder un privilegio normativo a una estructura, sino el saber de la metaestabilidad de las normas, la conciencia del sentido de transferencia que tiene el individuo en tanto individuo. La voluntad de encontrar normas absolutas e inmutables corresponde a ese sentimiento verídico según el cual existe algo que no debe perderse y que, yendo más allá de la

13. Un sistema de normas es problemático, como dos imágenes en estado de disparidad; tiende a resolverse en lo colectivo por amplificación constructiva.

adaptación al devenir, debe poseer el poder de dirigirlo. Pero esta fuerza directriz que no se pierde no puede ser una norma; semejante búsqueda de una norma absoluta sólo puede conducir a una moral de la sabiduría como separación, retirada y ocio, lo que es una forma de imitar la eternidad y la intemporalidad en el interior del devenir de una vida: durante ese tiempo, el devenir vital y social continúa, y el sabio deviene una figura de sabio, juega un rol de sabio de su siglo como hombre que ve pasar la vida y agotarse las pasiones; si no está él mismo en el siglo, al menos su rol de hombre que no está en el siglo está en el devenir. La sabiduría no es universalizable, ya que no asume la totalidad del devenir, y forma de él una representación mítica; la santidad o los otros estilos de vida individuales son, como la sabiduría, términos extremos que ilustran polos de la vida moral, pero no los elementos de la vida moral; a partir de la sabiduría, de la santidad, o de cualquier actitud moral de esta especie, uno no puede rehacer la vida moral por combinación, puesto que no existe preocupación de universalidad en esos estilos de vida que se toman por absolutos y sin embargo no son universalizables; todos ellos tienen necesidad de la vida corriente para ser lo que son: necesitan de una base de vida corriente que puedan negar. Una verdadera ética sería aquella que tomara en cuenta la vida corriente sin adormecerse en la corriente de esa vida, aquella que supiera definir a través de las normas un sentido que las supere. Muy generalmente, por otra parte, las morales intentan colmar este intervalo que existe entre aquello por lo que una moral vale y la tendencia a recaer, a partir de principios de valor, en las normas descubiertas en la vida corriente; pero la conexión entre los fundamentos y las normas es con frecuencia arbitraria y está mal hecha; es la ética en su centro la que desfallece; en este dominio también existe la zona de sombra central entre forma y materia, principio y consecuencias. Sería preciso que los valores no estén por encima de las normas sino que existan a través de ellas, como la resonancia interna entre la red que forman y su poder amplificador; las normas podrían ser concebidas en tanto expresan una individuación determinada, y que por consiguiente posee un sentido estructural y funcional, al nivel de los seres individuados.

Por el contrario, los valores pueden ser concebidos como ligados al nacimiento mismo de las normas¹⁴, expresando el hecho de que las normas surgen con una individuación y sólo duran tanto como esa individuación exista en tanto estado actual. La pluralidad de los sistemas de normas puede entonces ser considerada de otra manera, distinta de la *contradicción*. Sólo hay contradicción proveniente de la *multiplicidad de las normas* si se hace del individuo un absoluto y no la *expresión de una individuación* que crea un estado simplemente metaestable y provisorio como una fase discontinua de transferencia.

Considerado como algo que contiene en sí una realidad no individuada, el ser deviene sujeto moral en tanto es realidad individuada y no individuada asociadas; pretender conceder el primado al ser en tanto está individuado o al ser en tanto no está individuado es oponer las normas, relativas al ser individuado en un sistema, a los valores, relativos a la realidad no individuada asociada al ser individuado. La moral no está ni en las normas ni en los valores, sino en su comunicación, captada *en su centro real*. Normas y valores son términos extremos de la dinámica del ser, términos que no consisten en sí mismos, y no se sostienen por sí mismos en el ser. No existe un problema de la relación de los valores con las normas, de la oposición entre la moral abierta y la moral cerrada, sino un problema del desfase de la ética. Es una ilusión retroactiva la que hace creer que el progreso histórico abre progresivamente la ética y reemplaza las morales cerradas por morales abiertas: cada nuevo estado de una civilización aporta apertura y cierre a partir de un centro único; apertura y cierre son la dimensión de una diada indefinida, unidimensional y bipolar. Todo acto, toda estructuración funcional tiende a desplegarse en normas y en valores según una pareja correlativa. Normas y valores no existen anteriormente al sistema de ser en el cual aparecen; son el devenir, en lugar de

14. Los valores son lo preindividual de las normas; expresan la incorporación a órdenes de magnitudes diferentes; frutos de lo preindividual, hacen tender hacia lo postindividual, sea bajo la forma de la fase colonia, sea bajo la de lo transindividual, para las especies superiores. Vienen de lo continuo y reencuentran lo continuo a través del individuo, transferencia discontinua.

aparecer en el devenir sin formar parte de él; existe una historicidad de la emergencia de los valores, como existe una historicidad de la constitución de las normas. No se puede rehacer la ética a partir de las normas o a partir de los valores, del mismo modo en que no se puede rehacer el ser a partir de las formas y de las materias a las cuales el análisis abstractivo reduce las condiciones de la ontogénesis. La ética es la exigencia según la cual existe correlación significativa entre las normas y los valores. Captar la ética en su unidad exige que acompañemos la ontogénesis: la ética es el sentido de la individuación, el sentido de la sinergia de las individuaciones sucesivas. Es el sentido de la transductividad del devenir, sentido según el cual en cada acto reside a la vez el movimiento para ir más lejos y el esquema que se integrará a otros esquemas; es el sentido según el cual la interioridad de un acto tiene un sentido en la exterioridad. Postular que el sentido interior es también un sentido exterior, que no existen islotes perdidos en el devenir, ni regiones eternamente cerradas sobre sí mismas, ni autarquía absoluta del instante, es afirmar que cada gesto posee un sentido de información y es simbólico en relación con la vida entera y con el conjunto de las vidas. Existe ética en la medida en que existe información, es decir significación que supera una disparidad de elementos, de seres, y que de este modo hace que lo que es interior sea también exterior. El valor de un acto no es su carácter universalizable según la norma que él implica, sino la efectiva realidad de su integración en una red de actos que es el devenir¹⁵. Se trata efectivamente de una red y no de una cadena de actos; la cadena de actos es una simplificación abstracta de la red; la realidad ética está estructurada en red, es decir que existe una resonancia de los actos entre sí, no a través de sus normas implícitas o explícitas, sino directamente en el sistema que forman y que es el devenir del ser; la reducción a normas es idéntica a la reducción a formas: sólo conduce a uno de los términos extremos de lo real. El acto no es ni materia ni forma, es

15. Es decir la amplificación a través de la cual él encuentra la dimensión de lo continuo al insertarse en el devenir de la colonia o en la realidad de lo colectivo; aunque sea —según las normas— acto del individuo, es, según los valores, acto hacia lo colectivo.

devenir en tren de devenir, es el ser en la medida en que es, deviniendo. La relación entre los actos no pasa por el nivel abstracto de las normas, sino que va de un acto a los demás como se va del amarillo-verde al verde y al amarillo, por aumento de la amplitud de la banda de frecuencias. El acto moral es aquel que puede desplegarse, desfasarse en actos laterales, conectarse con otros actos desplegándose a partir de su centro activo único. Muy lejos de ser encuentro entre una materia y una forma, entre un impulso y una norma, entre un deseo y una regla, entre una realidad empírica y una realidad trascendente, el acto es esta realidad que es más que la unidad y se despliega a un lado y al otro de sí misma conectándose con las demás realidades de igual especie; retomando la fórmula de Malebranche relativa a la libertad, y según la cual el hombre está llamado a tener movimiento para ir siempre más lejos, se podría afirmar que el acto libre, o acto moral, es el que posee la suficiente realidad para ir más allá de sí mismo y encontrar los demás actos¹⁶. Sólo hay un *centro* del acto, no hay *límites* del acto. Cada acto es centrado pero infinito; el valor de un acto es su amplitud, su capacidad de despliegue transductivo. El acto no es una unidad en camino hacia un fin que implicaría una concatenación. Un acto que no es más que él mismo no es un acto moral. El acto que es una unidad, que consiste en sí mismo, que no irradia, que no posee bandas laterales, es efectivamente uno, pero se inserta en el devenir sin formar parte del devenir, sin realizar ese desfasaje de ser que es el devenir. El acto que es más que unidad, que no puede residir y consistir solamente en sí mismo, sino que reside también y se realiza en una infinidad de otros actos, es aquel cuya relación con los otros es significación, posee valor de información. Descartes, tomando la generosidad como fundamento de la moral, ha revelado ese poder del acto de prolongarse más allá de sí mismo. Pero, queriendo fundar una moral provisoria, es decir una moral que mira solamente hacia delante, no ha señalado la fuerza retroactiva del acto, tan importante como su fuerza proactiva. Cada acto retoma el pasado y

16. Es decir que contiene en sí mismo un poder de amplificación.

lo vuelve a encontrar; cada acto moral resiste al devenir y no se deja sepultar como pasado; su fuerza proactiva es aquello por lo que formará parte para siempre del sistema del presente, pudiendo ser vuelto a evocar en su realidad, prolongado, retomado por un acto, posterior según la fecha, pero contemporáneo del primero según la realidad dinámica del devenir del ser. Los actos construyen una simultaneidad recíproca, una red que no se deja reducir por la unidimensionalidad de lo sucesivo. Un acto es moral en la medida en que posee en virtud de su realidad central el poder de devenir posteriormente simultáneo en relación a otro acto. El acto no moral es el acto perdido en sí mismo, que se sepulta y sepulta una parte del devenir del sujeto: es lo que consume una pérdida de ser según el devenir. Introduce en el ser una falla que le impedirá ser simultáneo en relación consigo mismo. El acto inmoral, si existe, es aquel que destruye las significaciones de los actos que han existido o que podrán estar llamados a existir, y que, en lugar de localizarse en sí mismo, como el acto no moral, introduce un esquema de confusión que impide a los demás actos estructurarse en red. En este sentido, no es propiamente un acto, sino como el inverso de un acto, un devenir que absorbe y destruye las significaciones relacionales de los demás actos, que los arrastra sobre falsas pistas de transductividad, que desvía al sujeto en relación consigo mismo: es un acto parásito, un falso acto que obtiene su apariencia de significación de un encuentro aleatorio. Es el esteticismo como contramoral, unificación de los actos según un cierto estilo común y no según su poder de transductividad¹⁷. El esteticismo es un parásito del devenir moral; es creación de formas abstractas en la existencia del sujeto, e ilusión de unificación según dichas formas abstractas. El esteticismo, que quiere actos siempre novedosos, se miente a sí mismo en cierto sentido y deviene una iteración de la novedad según la norma extrínseca de novedad; del mismo modo, el conformismo o la oposición permanente a las normas sociales

17. El esteticismo causa la misma pérdida de información que el conocimiento abstractivo reteniendo, para formar la comprensión de la especie, sólo aquello que los individuos tienen de común entre sí.

son una dimisión frente al carácter de actualidad de los actos, y un refugio en un estilo de repetición según una forma positiva de coincidencia o negativa de oposición en relación con lo dado. La iteración traduce la tendencia de un acto a reinar sobre todo el devenir en lugar de articularse a los demás actos; el acto no moral o inmoral es aquel que, no conllevando en sí una relativa inadecuación consigo mismo, tendiendo a devenir perfecto en el interior de sus propios límites, sólo puede ser recommenzado y no continuado; ese acto es en sí mismo egoísta en relación a los demás actos; tiene una tendencia a perseverar en su ser que hace que se corte de los demás actos, no es penetrado por ellos y no puede penetrarlos sino solamente dominarlos; todo acto moral comporta una cierta organización interna que lo sitúa y lo limita en tanto acto: se desarrolla según una cierta regulación parcialmente inhibitoria que inserta su existencia como acto en una red de actos. El acto en el cual ya no existe este índice de la totalidad y de la posibilidad de los otros actos, el acto que se da una aseidad a pesar del carácter genético de su emergencia como fase del devenir, el acto que no recibe esta medida a la vez activante e inhibitoria que viene de la red de los demás actos, es el acto loco, en cierto sentido idéntico al acto perfecto. Semejante acto es aquel en el cual ya no existe presencia de esta realidad preindividual que está asociada al ser individuado; el acto loco es aquel que tiende a una individuación total y ya no admite como real más que lo que está totalmente individuado. Los actos están en red en la medida en que están tomados sobre un fondo de naturaleza, fuente de devenir a través de la individuación continuada. Ese acto loco ya sólo tiene una normatividad interna; consiste en sí mismo y se mantiene en el vértigo de su existencia iterativa. Absorbe y concentra en sí mismo cualquier emoción y cualquier acción, hace converger hacia él las diferentes representaciones del sujeto y se convierte en punto de vista único: cualquier sollicitación del sujeto llama a la iteración de este acto; el sujeto se reduce al individuo en tanto resultado de una única individuación, y el individuo se reduce a la singularidad de un *hic et nunc* que se recommienza perpetuamente, que se transporta por la

totalidad de sí mismo como un ser separado del mundo y de los demás sujetos abandonando su rol de transferencia.

La ética es aquello por lo cual el sujeto sigue siendo sujeto, rechazando devenir individuo absoluto, dominio cerrado de realidad, singularidad apartada; es aquello por lo cual el sujeto permanece en una problemática interna y externa siempre tensa, es decir en un presente real, viviendo sobre la zona central del ser, no queriendo devenir ni forma ni materia. La ética expresa el sentido de la individuación perpetuada, la estabilidad del devenir que es el devenir del ser como preindividual, individuándose, y tendiendo hacia lo continuo que reconstruye, bajo una forma de comunicación organizada, una realidad tan vasta como el sistema preindividual. A través del individuo, transferencia amplificadora salida de la naturaleza, las sociedades devienen un mundo.

* * *