



VIDA Y ORGANISMO: AUTOPOIESIS, TELEOLOGÍA Y POSICIONALIDAD PLESSNERIANA

LIFE AND ORGANISM:
AUTOPOIESIS, TELEOLOGY, AND PLESSNERIAN POSITIONALITY

Cristián Martínez Bravo¹

Universidad Diego Portales

Recibido: 15.11.2023 - Aceptado: 23.05.2024

RESUMEN

En este trabajo sostenemos que el giro jonasiano experimentado por la teoría autopoietica de Varela, que tuvo como finalidad incluir un complemento teleológico para la autopoiesis, puede reemplazarse por la fenomenología de la biología del filósofo alemán Helmuth Plessner. Esta última, a diferencia de la propuesta jonasiana, no incluye presupuestos existenciales antropocentristas en la consideración de los seres vivos. Nuestro argumento se despliega en cuatro pasos: a) en primer lugar, desarrollaremos los elementos fundamentales de la versión clásica de la teoría autopoietica, elaborada por Maturana y Varela en los años '70, la que, entre otras cosas, es decididamente antiteleológica; b) luego, mostraremos que años más tarde, Varela se vuelca hacia la teleología en el llamado "giro jonasiano", que incluye dentro de la teoría autopoietica elementos de la fenomenología existencial; c) posteriormente, desarrollaremos algunos de los elementos más relevantes de la fenomenología biológica plessneriana, especialmente los referidos al concepto de posicionalidad y que sirven para esta complementariedad entre la posición autopoietica y la plessneriana; d) para finalizar, concluiremos que la teoría autopoietica, debido a las acusaciones que recibe por haber girado hacia una filosofía existencialista, puede migrar hacia la fenomenología biológica plessneriana, la cual no adolece de los problemas antropocéntricos atribuidos a la fenomenología jonasiana.

Palabras clave: Autopoiesis; Posicionalidad; Teleología; Fenomenología; Giro Jonasiano.

ABSTRACT

In this paper, we argue that the Jonasian turn undergone by the Varelian autopoietic theory, which was intended to include a teleological complement to autopoiesis, can be replaced by the phenomenology of biology in the German philosopher Helmuth Plessner, which, unlike the Jonasian one, does not include anthropocentric existential assumptions in the consideration of living beings. The argument unfolds in four steps: a) first, we will develop the fundamental elements of the classical version of the autopoietic theory, elaborated by Maturana and Varela in the '70s, which, among other things, is decidedly anti-teleological; b) then, we will show that years later, Varela turns towards teleology in the so-called Jonasian turn, including within the autopoietic theory elements of existential phenomenology; c) subsequently, we will develop some of the most relevant arguments of Plessnerian biological phenomenology, especially those arguments in relation to the concept of positionality and which serve for this complementarity between the autopoietic and Plessnerian positions; d) finally, we will conclude that the autopoietic theory, due to the accusations it receives for having turned towards an existentialist philosophy, can migrate towards the Plessnerian biological phenomenology, which does not suffer from the anthropocentric problems attributed to the Jonasian phenomenology.

Keywords: Autopoiesis; Positionality; Teleology; Phenomenology; Jonasian Turn.

¹ cristian.martinez1@mail.udp.cl

INTRODUCCIÓN

En el siguiente trabajo, mostraremos cómo y por qué es posible complementar la teoría autopoietica de Varela a partir de una consideración de la antropología filosófica de Plessner. Argumentaremos que, en su versión original (Maturana & Varela, 1974), la teoría autopoietica incluía asunciones teóricas como la de entender que el problema del origen de la vida en la tierra debe ser enfrentado a partir de una consideración de las unidades o individuos vivos y que, por consiguiente, la reproducción y evolución son fenómenos biológicos secundarios. Señalaremos, además, por qué en sus inicios esta teoría, a fin de respetar las creencias científicas de una teoría biológica, fue decididamente antiteleológica. Veremos que esta consideración inicial de la teoría autopoietica es reemplazada más tarde por Varela por una nueva versión que da cabida a la teleología, especialmente por consecuencias que el autor extrae de la formulación original. Específicamente, la consideración de la delimitación ante el exterior que llevan a cabo los seres vivos es para Varela evidencia de que en ellos surge una especie de interioridad, que es fundamento de la teleología y la experiencia en el ámbito de la vida. De ese modo, Varela se interesa por el filósofo alemán Hans Jonas, quien pocos años antes de la formulación original de la teoría autopoietica en los años '70, había llegado a conclusiones filosóficas similares a las de la autopoiesis, pero desde la vereda de la fenomenología existencial.

Mostraremos que este giro hacia Jonas de la teoría autopoietica de corte vareliano, que Villalobos & Ward (2015; 2016) llaman el *giro jonasiano*, trae como consecuencia ciertas dificultades, especialmente en relación con la atribución de elementos existenciales al nivel de la vida biológica, tales como la preocupación (*Sorge*) y la creación de sentido (*sense-making*), lo que los autores consideran como una inclusión inesperada e incorrecta del antropocentrismo. En función de lo anterior, argumentaremos que, sin restar importancia a la teleología como componente real de la organización de los seres vivos, la antropología filosófica del filósofo alemán Helmuth Plessner ofrece un complemento más plausible para la teoría autopoietica preocupada por una teleología intrínseca en la vida.

Dividiremos el argumento en los siguientes pasos: a) en primer lugar, desarrollaremos la formulación inicial de la teoría autopoietica, con énfasis en la preocupación por explicar el origen de la vida a partir de una consideración de la organización de los seres vivos, así como en su marcado antiteleologismo, es

decir, la consideración de que en la naturaleza viva no existe propósito ni finalidad; b) en segundo lugar, mostraremos que, a partir de una reconsideración del papel de la teleología, Varela se acerca a la fenomenología biológica de Jonas, para así dar cuenta de que la vida es esencialmente creadora de sentido; c) en tercer lugar, desarrollaremos la teoría de la posicionalidad plessneriana, donde destacaremos que, de manera similar al modo en que entiende la vida la teoría autopoietica, los seres vivos se delimitan en sus entornos a través de sus cuerpos, posicionándose o tomando lugar en el exterior; d) en cuarto lugar, finalizaremos mostrando que el giro jonasiense asume un elemento antropocéntrico en la explicación de los seres vivos que puede ser superado por el enfoque plessneriano, el cual teoriza una forma de teleología pluralista que no atribuye a todos los seres vivos un carácter de propósitos humanizados.

1. LA TEORÍA AUTOPOIÉTICA DE MATURANA Y VARELA COMO UNA DISCUSIÓN EN TORNO A LA TELEOLOGÍA EN EL ÁMBITO DE LO VIVIENTE

a) La concepción clásica de la teoría autopoietica

El biólogo y filósofo chileno Humberto Maturana fue el creador de la idea y concepto de autopoiesis. En el prólogo a la segunda edición de su obra *De máquinas y seres vivos*, nos cuenta que la pregunta por el origen de la vida se le vino a la cabeza, en los años 50, mientras dictaba clases de biología molecular en la Universidad de Chile. Cuando sostuvo que la vida surgió en la tierra hace tres mil quinientos millones de años, un estudiante le hizo las siguientes preguntas: “¿Qué sucedió cuando se originó la vida? ¿Qué comenzó al comenzar la vida, de modo que usted puede decir ahora que la vida comenzó en ese momento?” (Maturana & Varela, 1994, 10). Como se dio cuenta que no tenía una respuesta concreta para aquellas preguntas, Maturana se dio a la tarea de responderlas. A partir de eso, se generó la idea de la autopoiesis, aunque no todavía con ese nombre. Para Maturana, la vida debía caracterizarse por un tipo de organización propia de los seres que llamamos vivos y así se le ocurrió que “[...] lo central para explicar y comprender a los seres vivos era hacerse cargo de su condición de entes discretos, autónomos, que existen en su vivir como unidades independientes” (*Idem*, 11). Esto implicaba que, a diferencia del modo en que teorizaba el problema el darwinismo reinante de la época, el foco de investigación tenía que ponerse en los individuos vivos, no en la especie, por lo que se le ocurrió que una forma de salir de esta dificultad era considerar que los fenómenos biológicos ocurrían a partir de la realización individual de los seres vivos. Es así como se elaboró la primera versión del proceso que luego se llamaría autopoiesis, la que concibió en función de que “[...] todo lo que pasa en y con los seres vivos tiene lugar en ellos como

si operasen como entes auto referidos” y su tarea “era hablar de ellos describiendo el operar de los seres vivos de modo que surgiesen como tales como un simple resultado de ese propio operar” (*Idem*, 12).

Históricamente, la palabra autopoiesis como término técnico para describir este proceso recursivo de organización de los seres vivos surge por una conversación que Maturana sostuvo en los años '70 con el filósofo chileno José María Bulnes, en el contexto de una discusión sobre el *Quijote* y la relación entre la *praxis* y la *poiesis* (*Idem*, 17). En ese momento, el biólogo chileno señala que se le ocurrió que la mejor idea para dar cuenta de que los seres vivos operan como seres auto referidos era llamarlos autoproducidos, es decir, autopoieticos. Es así como surge el concepto de autopoiesis, que utilizará para definir el proceso fundamental a partir del cual una unidad es considerada como ser vivo. Para entonces, Maturana ya trabajaba junto a su colaborador y colega, Francisco Varela, con quien en conjunto dio forma y contenido a la teoría de la autopoiesis.

En su momento inicial, la teoría de la autopoiesis se define específicamente del siguiente modo:

Un sistema autopoietico se organiza (se define como una unidad) como una red de procesos de producción (transformación y destrucción) de componentes que produce los componentes que: (1) a través de sus interacciones y transformaciones regeneran y realizan continuamente la red de procesos (relaciones) que los produjeron; y (2) la constituyen (la máquina) como una unidad concreta en el espacio en el que existen especificando el dominio topológico de su realización como tal red. (Varela, 1979, 13)

Como se ve, el componente esencial que subyace a la teoría es el de organización, en el sentido de que el sistema autopoietico es una red de procesos de componentes que producen el sistema como una unidad en el espacio, en su dominio topológico. Eso significa, desde el punto de vista de la observación, que los seres vivos son seres que se realizan a sí mismos a partir de procesos de producción fisicoquímicos en un espacio definido. Desde el punto de vista de esta definición, que alude a la red de intercambios metabólicos que genera la unidad en el espacio en el que existe, la vida es entendida además como una delimitación hacia el entorno a partir de la realización de una membrana o frontera que permite al ser vivo distinguirse como unidad individual (Vidovič, 2021).²

² Dentro de la casi inexistente bibliografía acerca de la teorización de la posible relación entre la teoría autopoietica y la filosofía plessneriana, Vidovič (2021) fue lo único que pudimos encontrar. La diferencia que existe entre ese trabajo y el nuestro es que aquel solo se limita a la formulación original de la teoría autopoietica, sin considerar la postura vareliana. Además, lo hace en términos generales, no específicos, a diferencia de la tarea de esta investigación, cuyo foco está en la teleología de lo vivo. Sin embargo, como introducción general al problema y la

Teóricamente, la autopoiesis incluye una serie de asunciones que le permiten ser considerada como una teoría científica por derecho propio. Sin embargo, debido a su crítica al darwinismo, asume a su vez particularidades que le dan una originalidad peculiar. Partamos por lo segundo. Para Maturana y Varela el concepto fundamental que debe buscar una nueva biología es el de unidad o individualidad. Esto debido a que el concepto principal de la teoría es el de autonomía, que se obtiene por observación de los seres que llamamos vivos: “En estos encuentros (con seres vivos), la autonomía es tan obviamente un rasgo esencial de los sistemas vivos, que siempre que uno observa algo que parece autónomo, la reacción espontánea es considerarlo viviente” (Maturana & Varela, 1994, 63). Debido a la peculiaridad de su autonomía, los seres vivos pueden considerarse unidades totales que se caracterizan por exhibir un nivel de individualidad, que los diferencia de aquel espacio físico en el cual están insertos. Sin embargo, esta peculiaridad no debe ser entendida en términos de que esos seres representan entelequias, tal como pensaba el vitalismo, sino, más bien, como una unidad de “interacción de procesos físico-químicos cuyas relaciones son especificadas por el contexto de su definición” (*Idem*, 64). La unidad considerada de ese modo es, a juicio de los autores, una máquina y puede ser entendida así solo a partir de la perspectiva de la observación científica.

A diferencia de las máquinas creadas por el ser humano, las llamadas “máquinas alopoiéticas” (*Idem*, 71), las autopoieticas no son determinadas por sus componentes o su estructura física, sino, más bien, por su organización como tal. De ese modo, una máquina autopoietica se define de la siguiente manera:

Una máquina autopoietica es una máquina organizada como un sistema de procesos de producción de componentes concatenados de tal manera que producen componentes que: i) generan los procesos (relaciones) de producción que los producen a través de sus continuas interacciones y transformaciones, y ii) constituyen a la máquina como una unidad en el espacio físico. (*Idem*, 69).

Vemos así que una máquina autopoietica es un ser cuya organización le permite autoconstituirse en un espacio físico como una unidad. Debido a que las máquinas autopoieticas solo dependen de la organización de sus estructuras o componentes para ser lo que son, es decir, tienen el principio de su ser en sí mis-

posibilidad de una complementariedad – la que Vidovič considera compleja, ya que sitúa ambas teorías en niveles diferentes de investigación – es un trabajo valioso.

Tal como veremos en la sección segunda, esta es la misma forma como entendió la vida el filósofo alemán Helmuth Plessner, pero desde una vereda diferente a la de estos autores. A partir de una determinación fenomenológica de lo vivo, Plessner planteará que los seres vivos son los que se delimitan ante el entorno estableciendo una doble direccionalidad desde sí mismos hacia el exterior y desde el exterior hacia sí mismos.

mas, sin entender por ello, tal como dijimos, la asunción de un principio sustancialista o vitalista, esas máquinas son autónomas. Esto significa que la pregunta por el origen de la vida es la pregunta por la organización que exhibió la primera unidad mecánica viviente hace tres mil quinientos millones de años. Esta es la razón por la cual los autores afirman que es necesario entender la organización de lo viviente como condición necesaria para identificar un organismo como vivo: “Uno no puede saber qué organización es viviente, a menos que uno sepa cuál es la organización de lo vivo” (*Idem*, 74).

En su versión original, la teoría autopoietica sostuvo una serie de asunciones fundamentales, tales como una postura negativa hacia la teleología o finalidad en lo vivo, que lo vivo se caracteriza por ser una individualidad o unidad, que la unidad autopoietica es lógica y ontológicamente previa a la reproducción y la evolución, que los sistemas vivientes son deterministas, que no hay normatividad en la naturaleza, etc. (*Idem*, 74, 75, 77; Varela, 1979, 12, 17, 33; Villalobos & Ward, 2015, 226). Debido al foco de este trabajo, solo nos centraremos en las dos primeras asunciones mencionadas. En cuanto a lo primero, los autores sostienen que los seres vivos carecen realmente de propósitos o finalidad y que esos modos de hablar solo “pertenecen al dominio de las descripciones” (Maturana & Varela, 1974, 76). Esto quiere decir que: “[...] las nociones de finalidad y función no tienen ningún valor explicativo en el campo fenomenológico que pretenden esclarecer, porque no intervienen como factores causales en la reformulación de fenómeno alguno” (*Idem*, 76; Varela, 1979, 12). Para los biólogos, la atribución de finalidad como un elemento constitutivo de los seres vivos, esto es, reales, con poder causal y que existen en ellos mismos surge a partir de una perspectiva del observador humano, en el sentido de que extrapola su modo de ser hacia el de los seres vivos. Sin embargo, la vida en sí misma carece de finalidad y solo debe entenderse estrictamente como autoorganización. En cuanto al segundo punto, ya hemos dicho algo. Sin embargo, reiteramos que es uno de gran importancia, porque, si entendemos que la individualidad o unidad es fundamental en el origen de la vida, la evolución es entonces consecuencia y no causa de la autopoiesis. Así, los autores sostienen que la reproducción es operativamente secundaria a la autopoiesis y, dado que surge después de la unidad autopoietica, no es un rasgo definitivo de los seres vivos (Varela, 1979, 33). Esto quiere decir que primero es la unidad y luego las características que esa unidad adquirió a partir de su complejización,³ ya que los primeros seres vivos hicieron fisión de sí mismos, no se reprodujeron y, por consiguiente: “La reproducción es necesaria para la evolución, pero no para el origen de la vida” (Varela, 2000, 45).

³ Usamos el neologismo entendiendo por ello que los seres vivos se hacen cada vez más complejos en la cadena evolutiva, sin olvidar que, para que este proceso tenga lugar en la historia biológica planetaria, es primero necesario que se den las condiciones fisicoquímicas para que surja la unidad autopoietica, portadora de la evolución.

Como hemos visto, la versión original de la autopoiesis pretende respetar los principios del naturalismo y, de ese modo, ser una teoría científica. Basándose tanto en la asunción de que no hay propósitos en la naturaleza, es decir, teleología y que el origen de la vida debe entenderse a partir de una consideración de la organización de los seres vivos, la teoría autopoietica se transforma en una propuesta que sale de los límites del darwinismo sin abandonar la cientificidad. En la próxima subsección, veremos el giro de Varela hacia la teleología, debido a su interpretación de algunas de las consecuencias que resultan de la propuesta original de la autopoiesis.

b) La concepción vareliana de la autopoiesis

Tal como vimos más arriba, en su versión original la teoría autopoietica negaba que existiera cualquier tipo de finalidad en los seres vivos y que estos deben entenderse en términos puramente organizacionales. De este modo, la teleología quedaba excluida de la versión primigenia de la autopoiesis. Sin embargo, esta asunción de la teoría fue modificada años más tarde por Francisco Varela, cuando compatibilizó ciertas reflexiones provenientes del existencialismo alemán con la teoría autopoietica. Nos referimos principalmente a lo que ha sido llamado la inferencia o giro jonasiano en la teoría autopoietica.⁴

Según Varela, existe una conexión inextricable entre el sistema autopoietico y el entorno fisicoquímico, en términos de la mantención de su organización como unidad autónoma. Es decir, el organismo depende de aquello que el medio ambiente le ofrece para poder mantenerse siendo lo que es, de lo contrario, se disolvería o destruiría (2000, 59). Tal como señala Varela, podemos identificar un tipo de “enlace dialógico” entre la unidad autopoietica y el entorno, lo que le permite descubrir que, en la unidad viva, existe una especie de interioridad que debe ser descrita de manera suficiente. Si la unidad depende del entorno en su relación dialógica, esto quiere decir que existe una suerte de “perspectiva” en el ser vivo como una de sus características fenomenológicas fundamentales, la cual convierte la estructura neutral de lo exterior en un ámbito familiar: “[...] la unidad autopoietica crea una perspectiva desde la cual tiene un exterior que le es propio, que no puede ser confundido con el entorno físico nuestro en tanto observadores, el ámbito de las leyes físicas y químicas” (*Idem*). Para explicar esto,

⁴ Hasta donde sabemos, este concepto fue desarrollado por Villalobos & Ward (2016). Sin embargo, en su versión original no es aplicado a la teoría autopoietica, sino que más bien al enactivismo vareliano (también una expresión de los autores). Por motivos de extensión, no podemos señalar las principales diferencias entre la teoría autopoietica y el enactivismo. Sin embargo, el hecho de que Varela fuera el autor de la primera obra importante enactivista, a saber, *The Embodied Mind* (2da ed. 2014) y que, en la versión más completa del enfoque enactivo, a saber, la obra de Thompson *Mind in Life* (2007), la autopoiesis y la tesis de la significatividad de Varela desempeñaran un rol fundamental, da cuenta de la evidente relación entre autopoiesis y enactivismo.

podemos usar como ejemplo uno de los casos más famosos de la literatura autopoietica. Si imaginamos una bacteria de *escherichia coli* nadando en presencia de un gradiente de sacarosa, el organismo buscará a través de sus flagelos las zonas de mayor concentración del compuesto fisicoquímico, de modo que logre alimentarse y, entonces, nadará en la sopa química de sacarosa impulsándose con sus flagelos de la manera más conveniente posible para su supervivencia. A partir de esto, Varela saca una conclusión asombrosa: la sacarosa, como compuesto natural neutral, adquiere una “significación” a partir de la actividad vital de la bacteria cuando busca alimentarse, es decir, cuando establece contacto con aquel compuesto fisicoquímico del ambiente (Idem, 86-7; Thompson, 2007, 74-5). Si esto es así, podemos evidenciar que, en función de su existencia en un medioambiente plagado de compuestos fisicoquímicos neutrales, la bacteria se encuentra con un componente en el mundo que, al entrar en contacto con ella, le hace frente no meramente como algo sin importancia, sino como un compuesto vital que le permite continuar su identidad biológica. Es otras palabras, la bacteria le da significado o valor a la sacarosa, momento en el cual pierde toda su neutralidad y esto lo hace con la *finalidad* de mantenerse como unidad autopoietica. Es así como surge la noción de significado o mundo en la consideración vareliana de la autopoiesis, la cual tendrá una importancia no menor en la reconsideración teleológica de la teoría.

En un artículo que Varela escribió junto a Andreas Weber (2002), el autor sostiene que la teoría autopoietica podría complementarse con la fenomenología biológica de Hans Jonas y, así, incluir la teleología como un componente real de los seres vivos. Para los autores, teleología es equivalente a una especie de propósito por la continuación de la vida, por el desarrollo y el balance que el organismo anhela en su relación con el mundo (2002, 100). La biología actual, extremadamente seducida por un enfoque antiteleológico y darwiniano, ha despojado al ser vivo de un elemento fundamental de su organización: que, en cuanto individualidad corporalizada,⁵ el organismo es un locus unitario de experiencia (Idem, 102). En este sentido, los seres vivos en cuanto teleológicos no deben ser considerados como portadores de un sentido de orientación trascendente, sea este el que sea, sino que, más bien, poseer un sentido de finalidad que les permite mantenerse a sí mismos en el ser, un deseo de seguir existiendo como sujetos,

⁵ Entender los seres vivos como cuerpos no es una tesis que venga dada por sentado, pues es evidente que cuando hablamos del “cuerpo” humano, el de un orangután, el de un pulpo, el del dragón azul y el del girasol, no estamos refiriéndonos al mismo modo de entender la palabra “cuerpo”. Es una tarea interesante la de reconsiderar la presencia del cuerpo en el reino de lo vivo. A nuestro juicio, Plessner ya anticipó el modo de entender a todos los seres vivos como cuerpos [*Körper*] en *Los grados*. En la actualidad, Vörös & Gaitsch (2016) han intentado llevar a cabo esta tarea extendiendo el concepto de cuerpo vivido [*Leib*] hasta la planta, a partir de una reconsideración de la fenomenología husserliana. En la obra enactivista de Thompson (2007) *Mind in Life*, el concepto de cuerpo también desempeña un papel significativo.

una teleología intrínseca (Idem, 108; 110). Como consecuencia de la autopoiesis, los seres vivos son considerados individuos que, según Varela, poseen una interioridad que se expresa en una perspectiva que adoptan hacia un mundo que dotan de significado. Por consiguiente, pueden entenderse como centros de acción o como exhibiendo una perspectiva de interés por aquello a lo que dan significado en el mundo. Si esto es así, entonces existe una preocupación (*Sorge*) en estos seres por la continuación de su existencia, lo que permite entonces pensar que son portadores de una vida amenazada por aquello que puede hacerlos perecer en el mundo exterior, pero que, al mismo tiempo, tienen la posibilidad de lidiar con esas dificultades con un grado de libertad que se funda en el hecho de que poseen una perspectiva, basada en su naturaleza autopoietica (Idem, 113). Analicemos esta idea un poco más.

Las unidades autopoieticas se definen por su organización intrínseca, la cual les permite separarse de un medio ambiente neutral. Con este medio establecen una relación significativa por cuanto continúan sus procesos autoproducidos que les permiten seguir viviendo en un mundo amenazante que, al mismo tiempo, les ofrece los medios para subsistir. Los seres vivos tienen que realizar una cierta acción para poder vivir y sin una conexión con el mundo simplemente desaparecerían. En cuanto corporalizados, los seres vivos se transforman en individuos que exhiben un grado de experiencia llamada “creación de sentido” (*sense-making*)⁶ en el mundo, el cual ya no es simplemente un medio ambiente neutral plagado de fuerzas fisicoquímicas, sino más bien un ámbito de significación. Como consecuencia, el organismo vive en una dialéctica de libertad y determinación en cuanto que, por un lado, no está predeterminado, sino que se hace a sí mismo en el proceso de escoger cómo asumir el desafío de vivir y, por el otro, está siempre amenazado con sucumbir ante las fuerzas de la naturaleza. Es así como la versión anti teleológica original que Varela había trabajado junto a Maturana queda atrás, dando paso a una consideración de la autopoiesis que, al complementarse con la teoría jonasiana, hace posible una teleología intrínseca de los organismos entendida como un carácter real de ellos en su relación con el mundo (Idem, 102).

En la próxima sección, exploraremos la teoría de la posicionalidad del biólogo y filósofo alemán Helmuth Plessner. Mostraremos que, de forma similar a la teoría autopoietica, el filósofo concibió la vida como la realización de una frontera o límite ante el entorno y que el cerrarse sobre sí mismos en la relación con el entorno, es la señal fundamental de que un ser debe ser considerado como vivo.

⁶ Este es un concepto central del enactivismo vareliano. Para una familiarización con el concepto, recomendamos Varela, 2000; Di Paolo, 2005; Thompson, 2007.

2. LA POSICIONALIDAD PLESSNERIANA COMO LA REALIZACIÓN BIOLÓGICA Y FENOMENOLÓGICA DEL LÍMITE

Helmuth Plessner fue un biólogo alemán que se formó con Hans Driesch en Heidelberg y que luego se interesó por la fenomenología de Husserl (Plessner, 1985, 345). A diferencia de su maestro fenomenólogo, Plessner no aboga por una filosofía trascendental, cuyo centro es la inmanencia de la conciencia [*Bewußtseinsimmanenz*] y el idealismo (*Idem*, 364), sino que, más bien, busca una fenomenología de los objetos [*Phänomenologie der Gegenstände*] que ponga su centro en un ámbito de investigación concreto (Vendrell, 2011, 73). Similar al espíritu que anima la elaboración de la teoría autopoietica de Maturana y Varela, en su obra fundamental *Los grados de lo orgánico y el hombre*,⁷ el filósofo alemán busca una reconciliación con lo concreto, en un intento por despojarse del dualismo cartesiano reinante en la filosofía (Plessner, 2022, 108). Tal como se señala desde el inicio en esa obra, su tarea es la construcción de una antropología, por lo que cabe preguntarse en qué sentido un trabajo de esa naturaleza puede iluminar en algún respecto el problema de la vida. La respuesta ante esta interrogante es que, pese a ser una obra antropológica, *Los grados* se propone la tarea de determinar el problema de qué cosa es la vida y de situar al ser humano en el “conjunto de todas las cosas de este mundo” (*Idem*, 21). Ciertamente, el grupo en que el autor quiere situar al ser humano no son piedras ni montañas, sino más bien otros seres vivos, en una cadena de realizaciones vitales que se articularan en grados de complejidad de lo orgánico.

El dualismo que Plessner se propone superar se manifiesta en su época a partir de dos representaciones fundamentales. En primer lugar, el autor se enfrenta al conocido dualismo cartesiano entre *res cogitans* y *res extensa* – es decir, entre dos ontologías de lo real que están separadas por un abismo (*Idem*, 77). En segundo lugar, Plessner ataca el dualismo presente en la consideración del ser humano desde un punto de vista natural y cultural, esto es, en la diferencia radical de las ciencias naturales [*Naturwissenschaften*] y las ciencias que pretenden determinar su aspecto cultural o espiritual [*Geisteswissenschaften*] (*Idem*, 68). La manera en que el fenomenólogo de la biología hace frente a este doble problema es mediante una forma particular de intuición. A través de un ver intuitivo fenomenológico [*Schau*], que el autor caracteriza como un modo de ver que requiere de un cierto entrenamiento contemplativo [*ein bestimmtes kontemplatives Training*], el investigador “debe permanecer intencionadamente dirigido hacia las ideas como las unidades artificialmente determinadas del ser [*artmäßig bestimmten Waseinheiten*]” (Plessner, 1980, 87-8). Cabe destacar que, en este contexto,

⁷ Seguiremos aquí la reciente traducción de Javier Hernández Cuesta. En adelante abreviamos la obra como *Los grados*.

la palabra “idea” no tiene ningún sentido platónico o idealista. Antes bien, representa un componente fundamental de los objetos que se presentan en la experiencia intuitiva, a saber, que esos objetos se manifiestan a través de un doble aspecto [*Doppelaspekt*], en el sentido de que exhiben un comportamiento que, desde su exterioridad, manifiestan una forma de interioridad (Plessner, 2022, 106). Plessner toma prestada esta caracterización de los objetos de su maestro Husserl, quien en su obra *Ideas II*⁸ señala que el sentido del objeto físico de la percepción visual se constituye a partir de matizaciones [*Abschattungen*] que sintetizan diversos perfiles del objeto en la unidad de aquello que es en sí mismo.⁹ Para ilustrar lo que tratamos de decir, pensemos en una manzana. En la percepción visual, la manzana exhibe diversos aspectos o perfiles que son diferentes, cuestión que podemos notar inmediatamente si rotamos la fruta de un lado a otro. Así, junto con su extensión, color, aroma y contorno, el objeto se exhibe a partir de una cierta perspectividad que no constituye una unidad como la suma de sus partes, sino que más bien se presenta de manera unitaria a partir de ellas. Sin embargo, la fenomenología no le otorga a esa unidad como interioridad del objeto ningún tipo de substancialidad. Tal como Plessner señala, “la totalidad de la corporeidad de la cosa apareciente se presenta como el lado externo de otro interno no mostrable, cuyo interior – entiéndase bien – no es la sustancia de la cosa, sino que pertenece a sus propiedades [...]” (Plessner, 2022, 135). En otras palabras, el tener una especie de interior es una propiedad del objeto en función de una determinación intuitiva, la cual es descubridora de tal propiedad. Sin embargo, hasta ahora esta propiedad no sería el patrimonio esencial de los objetos que llamamos vivos, porque el poseer un cierto carácter de núcleo pertenece a cualquier objeto de la intuición.

Como criterio de diferenciación entre lo vivo y lo no vivo, Plessner plantea que en los primeros existe una relación divergente entre su exterioridad y su interioridad: “Llamamos vivas a aquellas cosas corpóreas dadas a la intuición en las que la relación por principio divergente entre lo externo y lo interno se muestra objetivamente como perteneciendo a su ser” (*Ibid.*, 125). Ese principio que permite la relación bidireccional es lo que el autor llama frontera o límite [*Grenze*] y constituye uno de los conceptos principales de su filosofía. Plessner lo entiende del siguiente modo: “Este límite debe ser un límite espacial [*Raumgrenze*] o contorno, porque debe mostrarse objetivamente en la aparición fenoménica; pero además debe ser un límite aspectual [*Aspektgrenze*] en el que se produzca la inversión de las dos direcciones esencialmente no convertibles entre sí” (*Idem*, 137). El límite es una forma en la cual la interioridad de los seres vivos se manifiesta tanto espacial como aspectualmente, en el sentido de que constituye aquello a partir de lo cual se manifiestan como las unidades que son

⁸ Seguimos aquí la traducción al español realizada por Antonio Ziri6n.

⁹ Ver el §18 de *Ideas II*.

ante el entorno. Según Grene, este límite se manifiesta en los seres vivos, ya sea como externo o interno al organismo:

O bien su límite no es más que el punto en el que se detiene, idéntico a su contorno, o bien su límite es una parte de sí mismo, no sólo un punto intermedio virtual entre el cuerpo y el medio, sino un límite real que pertenece al cuerpo y lo opone al medio, e incluso al propio cuerpo, cuyo límite es. (1966, 256)

Podemos ver que el límite es de carácter real, por ser una membrana, una piel o lo que sea que separe al individuo del mundo en el que está situado y donde se detiene, pero, al mismo tiempo, debe entenderse como un límite aspectual, como aquello que permite una cierta movilidad desde sí mismo hacia el límite y viceversa. Por esta razón, Plessner señala que el límite es lo que está ‘entre’ [*Zwischen*] lo interno y lo externo y, al mismo tiempo, una cualidad real del objeto. De este modo, el autor señalara que los seres vivos son aquellos seres que se delimitan a sí mismos en el ambiente y que generan una relación con sus límites de manera bidireccional (2022, 140). Tal como se ve, esta caracterización hace pensar en la teoría autopoietica. Sin embargo, la teoría plessneriana posee otras características que no están en esa formulación.

Esta manera de delimitarse ante el mundo y la doble relación con el límite y con ellos mismos permite a Plessner entender a los seres vivos a partir de un término fundamental de su filosofía, a saber, el concepto de posicionalidad [*Positionalität*]: “Los cuerpos orgánicos se distinguen de los inorgánicos por su carácter posicional o por la posicionalidad de su vitalidad” (Idem, 163). En cuanto corporalizados, los seres vivos se sitúan o ponen en sus entornos ocupando un lugar. A partir de ese posicionarse, ejecutan una doble direccionalidad, la cual es fundamental para entender el sentido de un cuerpo orgánico: por un lado, el organismo corporal exhibe un ‘más allá de él’ [*über ihm hinaus*], por el otro, un ‘hacia él’ [*ihm entgegen*]. En función de esta doble direccionalidad, el cuerpo de los seres vivos muestra que posee la capacidad de establecer una relación con el entorno y, al mismo tiempo, consigo mismo (Idem, 164). Debido al carácter posicional de sus cuerpos, los seres vivos poseen una doble constitución espacio-temporal al situarse en el mundo: por un lado, el ser vivo no es espacial, sino “espaciante” [*raumhaft*], en el sentido de que, al ocupar un espacio, crea un lugar. Por otro lado, el ser vivo no es temporal, sino “temporalizante” [*zeithaft*], en el sentido de que es esencialmente devenir [*Werden*] o una pura transición que conecta lo que el individuo es actualmente, con lo que será y lo que ya no es (Idem, 167). De esta manera, los seres vivos, en cuanto objetos, se diferencian de los no vivos, porque generan un tipo de categorías espaciales y temporales que son esencialmente diferentes de las que aplicamos a los seres sin vida. Esto es equivalente

a decir que, en la clase de los seres vivos, se genera una categoría de espaciotemporalidad diferente a la meramente física y que les es propia.¹⁰

En la próxima sección, mostraremos cómo la antropología plessneriana puede complementar la teoría autopoietica en función de lo dicho en las secciones previas. Mostraremos que el éxito de esta posibilidad depende de si asumimos la visión de Maturana o la de Varela en torno a la teoría autopoietica. Para concluir señalaremos que, a nuestro juicio, la teoría plessneriana aporta a la teoría autopoietica una fenomenología de lo orgánico menos problemática que la fenomenología biológica jonasiana, especialmente por los componentes existenciales que atribuye a los seres vivos en su totalidad.

3. AUTOPOIESIS Y POSICIONALIDAD: UNA POSIBLE COMPLEMENTARIEDAD

La tarea de vincular la teoría autopoietica con la fenomenología es un problema en sí mismo, debido a que, por un lado, la autopoiesis es una teoría científica que se sostiene sobre lo que es llamado el naturalismo, mientras que la fenomenología, al menos en su versión husserliana, es declaradamente antinaturalista (Zahavi, 2013, 30). En la actualidad, el naturalismo es un enfoque ontológico o metodológico de la filosofía contemporánea, especialmente de habla inglesa (James, 2016, 1). Pese a que es un concepto multívoco, posee dos presupuestos fundamentales: a) adscribe al método científico (de aquí su componente metodológico); b) asume que las unidades del mundo se adecúan al llamado cierre físico causal y explicativo del mundo (Kim, 2003, 83). Kelly James ha señalado que, en términos generales, el naturalismo concede un puesto de honor a la naturaleza (entendida al modo fisicalista) y desdeña cualquier apelación a seres sobrenaturales, tales como dioses, espíritus o fantasmas, almas independientes del cerebro, etc. (2016, 2-3). En el ámbito de la biología, esto puede extenderse también a la consideración de la teleología, en el sentido de que, desde el punto de vista naturalista, no hay finalidad en la naturaleza. El compromiso con el naturalismo en la teoría autopoietica puede evidenciarse a partir de las asunciones teóricas mencionadas en la primera sección, cuando exploramos la versión clásica de la autopoiesis. En su formulación original, la teoría asumía compromisos naturalistas, tales como no incluir teleología en lo vivo, describir seres vivos en cuanto unidades metabólicas autoorganizadas y que la libertad no es un componente de lo vivo

¹⁰ Este tipo de razonamiento es fenomenológico. En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Husserl plantea que las categorías de la espaciotemporalidad y la causalidad son vividas, con ello se entiende que surgen desde la *subjetivo-relatividad* de la intersubjetividad trascendental. En una obra titulada *Grundlegende Untersuchungen zum Phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur* (traducida al español en Husserl, 2019 *Textos Breves*), el filósofo plantea que la constitución de la espacialidad depende de nuestra corporalidad vivida en cuanto origen de la perspectividad espacial.

(determinismo). Sin embargo, dado que Varela reformuló la teoría, conduciéndola hacia la complementación con tesis existencialistas jonasianas (el giro jonasiano), ¿cómo conciliar la autopoiesis vareliana con el naturalismo?

Ante esto, Villalobos & Ward (2015) han señalado que el problema del giro jonasiano al interior de la autopoiesis alude a “la justificación de una actitud existencial sobre la vida y la cognición” (227). El problema es expuesto por los autores a partir de dos puntos que son tratados en trabajos separados.¹¹ En primer lugar, el problema es que, siguiendo los pasos de Varela, Thompson (2007) interpretó la clausura organizacional de los seres vivos (Maturana & Varela, 1973) como el punto de acceso a la cuestión de la significatividad que se expresa en la correlación organismo-mundo (Villalobos & Ward, 2015, 230). En otras palabras, la crítica alude a que, al interpretar la clausura organizacional como aquello que permite la creación de sentido, se ignora que la correlación organismo-mundo es para Maturana una atribución del observador. No hay ni adentro ni afuera en el organismo, solo continuación de la autopoiesis (*Idem*, 235). Asumir que la conexión significativa entre el organismo y el mundo surge a partir de la clausura organizacional va en contra de la definición original del concepto, que Maturana utilizó para dar cuenta que no hay significatividad en la vida, sino solo continuación de la autopoiesis. En este sentido, el proceso de autoorganización del ser vivo es neutra. En segundo lugar, los autores piensan que la consideración de la teleología intrínseca, elaborada desde la fenomenología biológica existencial jonasiana, se obtiene a partir de una inadecuada inclusión del antropocentrismo en los seres vivos (Villalobos & Ward, 2016, 205-6). En otras palabras, dar cuenta de estructuras como la preocupación (*Sorge*) al interior de los seres vivos equivale a considerarlos como provistos de una teleología existencial. Esta teleología es familiar con el concepto heideggeriano de *Dasein*, el cual posee características existenciales que no pertenecen a seres vivos no humanos (*Idem*, 206). Estos dos problemas hacen que, a juicio de los autores, la teoría autopoietica vareliana abandone sus pretensiones naturalistas y se transforme en una biología existencialista que viola algunos principios fundamentales de la biología científica.

A fin de proporcionar una teoría adecuada para la reconsideración de la autopoiesis y su rol dentro de las ciencias cognitivas enactivas, Villalobos & Ward proponen renovar el interés en la fenomenología maturaniana, que toma seriamente en consideración el rol de la corporalidad y la experiencia como elementos fundamentales de la cognición de lo vivo (208-9). Sin descartar la propuesta de los autores, pensamos que existe otra posibilidad de reconsiderar el giro fenomenológico de la teoría autopoietica, a saber, mediante una comparación y

¹¹ Nos enfocaremos en la problematización del segundo punto.

posible complementación con la antropología filosófica plessneriana.¹² En esta última parte del artículo, señalaremos algunas ideas exploratorias que podrían mostrar cómo es esto posible.

a) La posicionalidad plessneriana como complemento filosófico no existencial de la teoría autopoietica de Varela

Debido a la postura antiteleológica de Maturana, pensamos que no es posible reconciliar la versión original de la autopoiesis con la fenomenología de Plessner. Recordemos que, para Maturana, la naturaleza no funciona en base a fines y esta asunción puede verse presente no solo en su elaboración inicial de la teoría autopoietica, sino que es algo en lo que no parece haber cambiado de opinión. Tal como señala en un artículo de 2002, “El sistema vivo en su conjunto es el resultado del funcionamiento local de las moléculas que lo componen, no la realización de un plan” (17). Por consiguiente, para los efectos de este trabajo, el enfoque autopoietico, que seguiremos a partir de ahora, es el de Varela, particularmente por su interés no solo en la fenomenología, sino también por la búsqueda de explicar los seres vivos a partir de una consideración teleológica.

No podemos reconstruir aquí el rol fundamental que tiene la teleología para la fenomenología de Plessner, así como el rol de lo orgánico dentro del ser humano. Sin embargo, es interesante indicar que, en el contexto académico alemán de la primera mitad del siglo XX, figuras como Husserl y Hartmann desarrollaron posturas relevantes en torno a estas temáticas. Por ejemplo, para Husserl, la teleología tiene un valor crucial. En un suplemento de *Husserliana XV*,¹³ llamado “Teleología universal” [*Universale Teleologie*], se sostiene que los seres vivos conformaban una comunidad monádica de impulsos [*Triebgemeinschaft*] que parte desde los niveles más básicos hasta los más complejos en una secuencia gradual:

Se trata de una comunidad de impulsos [*Triebgemeinschaft*] universalmente constituida, a la que corresponde a un mundo en flujo que ya existe de manera horizontal y según la cual siempre lleva y ha llevado ya a las mónadas a una formación acrecentada, a un ‘desarrollo’ [*Entwi-*

¹² Lo que presentaremos a continuación resuelve el problema del existencialismo de la autopoiesis. Sin embargo, no desarrollamos el problema de la relación entre el naturalismo y una teoría autopoietica de corte plessneriano, lo que excedería los límites de esta investigación. Pese a lo anterior, confesamos que es un problema interesante y puede explorarse a partir de la consideración más abierta que Plessner exhibe en *Los grados* hacia la ciencia y, por consiguiente, hacia el naturalismo. Como dijimos más arriba, él mismo fue un biólogo, por lo que las tesis de la ciencia y su rigurosidad no le fueron ajenas.

¹³ Referimos aquí a la notación usual dada a las obras inéditas del autor.

cklung]. En esta forma, la totalidad de las mónadas [*Totalität der Monaden*] llega a la autoconciencia [*Selbstbewusstsein*] por plazos,¹⁴ en su máxima expresión universal como comunidad humana. (Husserl, 1973, 596)

Tal como se desprende de esta cita, el modo en que se complejiza la vida llega a un punto en el cual surge la autoconciencia, es decir, el ser humano. Por consiguiente, teleología significa, para el fundador de la fenomenología, una especie de dirección de evolución de la comunidad de lo vivo desde lo menos hasta lo más complejo. Desde otra perspectiva, Hartmann realiza una afirmación similar, pero esta vez situando al ser humano en el ámbito general de la naturaleza orgánica:

Como ser vivo animal [*tierische Lebewesen*], el hombre pertenece a la naturaleza orgánica, aunque como la máxima realización [*Spitzenleistung*] de su inmensa productividad, pero también solo como el más reciente y relativamente pequeño fragmento de su diversidad. Y de nuevo, así como cada especie orgánica tiene su naturaleza interna particular, su forma de vida y su legalidad específica solo en relación con un entorno natural circundante exterior, en adaptación a condiciones de vida muy específicas, también el hombre tiene la suya solo en referencia a las condiciones de vida [*Lebensverhältnisse*] en las que su aparición en medio de la gran estructura de la naturaleza orgánica e inorgánica lo sitúan. (2014, 337)

Según esta cita, Hartmann plantea que el ser humano pertenece a la naturaleza orgánica en función de sus propias maneras de relacionarse con su entorno y, en específico, a partir de sus propias condiciones de vida. Tal como veremos, para Plessner también existe una teleología en lo vivo, que posee un valor fundamental para poder entenderlos como organismos, así como una vinculación particular de estos seres vivos con sus entornos, la cual se expresa a partir de su concepto de posicionalidad.¹⁵

Para el biólogo y filósofo alemán, lo que caracteriza a los seres vivos es ponerse en sus entornos a partir de una doble direccionalidad, aquello que caracterizamos anteriormente como posicionalidad. Sin embargo, el autor también

¹⁴ La expresión alemana es *in Abschlagszahlungen*, algo que puede traducirse como “pagos a plazo”. A nuestro juicio, esto debe entenderse en el sentido de que Husserl trata aquí de decir que la totalidad de la comunidad de lo vivo ya está siempre de antemano, pero que se complejiza de manera estratificada, por plazos, hasta llegar a la comunidad humana.

¹⁵ Sin restarles importancia, dejamos de lado aquí trabajos de la época que también vale la pena considerar, tales como *El puesto del hombre en el cosmos* de Max Scheler y *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, de Martín Heidegger. Sin embargo, cabe destacar que, en el caso del primero, se sigue una forma de argumentación similar a las de Hartmann y Plessner, en el sentido de que se piensa el papel del ser humano como parte de la comunidad universal de entes. En cambio, en el caso de Heidegger, se sigue la tesis de que el ser humano es formador de mundos, mientras que los animales son pobres de mundo y las piedras carecen de él.

plantea que existe una teleología propia de la vida, en cuanto que ella es medio y fin:

Solo la vida es su propio medio y fin: un ser mediado en él mismo; elevada por encima de ella misma y, por tanto, un fin; pero al mismo tiempo sometida a sus medios, que se oponen a ella, porque se eleva por encima de ella misma en cuanto organización: es la inmediatez mediada del todo. (2022, 219)

Tal como vemos, el carácter posicional del ser vivo en cuanto media al organismo en su estar posicionado en el entorno, es una característica de su organización: el organismo es su propio medio, en cuanto exhibe su carácter posicional y, al mismo tiempo, es su propio fin. La vida es medio y fin de sí misma, lo que equivale a decir que la teleología es un componente de la vitalidad de los seres vivos. Sin embargo, Plessner ya había asumido, un poco antes en esta misma obra, que las finalidades dependen exclusivamente de los modos posicionales de cada individuo, lo que el autor va a caracterizar con las formas abiertas y cerradas de la posicionalidad (*Idem*, 244-262).¹⁶ Así, cada individuo es considerado como su propio fin, sin tomar prestado su carácter teleológico de otro:

El organismo físico puede convertirse en un medio *para él mismo* sin sacrificar por ello la autosuficiencia de su *teleología interna*. Esto lo logra cuando el organismo, lo viviente, es un medio para la vida, es decir, cuando lleva a cabo *en él mismo* físicamente la distinción entre él, lo viviente, y la vida. (*Idem*, 219. Las cursivas son nuestras.)

El carácter posicional del organismo, que le permite poner su ser en el entorno de manera particularizada, permite comprender que, para Plessner, la teleología puede ser interpretada de manera pluralista. En otras palabras, cada forma posicional, en función de su forma de organización, posee una forma propia de ser teleológica, sin mezclarse unas con otras (por ejemplo, la forma posicional de la planta y la del ser humano poseen su propia finalidad). En ese sentido, Plessner aboga más bien por una consideración teleológica de la vida, en el sentido de orientarse a fines que son propios de cada organismo y de su especie, sin que por ello mezclemos modos teleológicos que pertenecen a especies diferentes, tal como Villalobos & Ward le critican al giro jonasiiano de Varela.

Para finalizar, una consideración más. Para Plessner, el cuerpo mismo es un modo de organización teleológica. Lo más interesante es que esa teleología

¹⁶ Como se sabe, Plessner divide a los organismos en posicionalidades de carácter abierto (plantas), y cerradas (animales y seres humanos). El ser humano, es una posicionalidad cerrada de carácter excéntrico. Ver Plessner, 2002, 311-363.

pertenece al organismo mismo, no a un plan elaborado por una entelequia superior, sea dios o un ente supremo, lo que está en consonancia con el espíritu de la inclusión de la teleología en la investigación sobre la vida en Varela:¹⁷

El modo de existencia del cuerpo viviente es la organización. El cuerpo debe diferenciarse y poner de manifiesto en y con la diferenciación esa teleología interna según la cual aparece al mismo tiempo conformado y funcional. Para explicar esta congruencia y armonía maravillosas que los organismos exhiben en sus planes funcionales y corporales, *esta concepción debería evitar recurrir a la eficacia de ideas que trascienden al cuerpo o de la fantasía de un Dios arquitecto. Al igual que la vida, la organización se debe comprender desde sí misma.* (Idem, 201. Las cursivas son nuestras.)

Tal como se ve, Plessner asume la teleología como un elemento importante para caracterizar a los seres vivos como corporales. Esta teleología se evidencia en el carácter de finalidad que poseen los organismos. En efecto, se trata de seres que, en tanto posicionales, toman un espacio en el entorno y allí se desarrollan en función de su especie. Sin embargo, esta visión no falsea el ser propio de los organismos en cuanto diferenciaciones de los modos posicionales: cada especie e individuo posee una teleología intrínseca que se exhibe con características propias, de acuerdo con su posicionalidad. De esta manera, la filosofía biológica de Plessner ofrece una manera interesante de reconsiderar el problema de la teleología de lo vivo desde un punto de vista fenomenológico, algo que, como vimos, interesó sobremanera a Varela en sus últimos años de vida.

CONCLUSIÓN

Hemos visto que la teoría autopoietica original, tal como fue propuesta por Maturana & Varela (1974) es modificada más tarde por Varela, especialmente mediante el llamado “giro jonasiario”. A partir de este giro se reevalúa el papel de la teleología como elemento constituyente de los seres vivos. Sin embargo, tal reformulación incluía elementos antropocentristas que, a juicio de Villalobos & Ward, aludían a componentes propios de la existencia humana (*Dasein*) a partir de una consideración errónea de la clausura organizacional autopoietica. Por consiguiente, el giro jonasiario falseaba la plausibilidad explicativa de la teoría autopoietica, al incluir elementos que violaban su esencia naturalista.

¹⁷ Tal como señalan los autores, el problema de la teleología de lo vivo es dar cuenta de una proposicionalidad en el plan propio, interno del organismo, y no de una teleología eterna entendida como un diseño que conduce la evolución de los organismos. Ver Weber & Varela, 2002, 100.

Argumentamos que en la fenomenología alemana existe otra posibilidad de interpretar el papel de la teleología en lo vivo que no adolece de las dificultades de la fenomenología jonasiana, a saber, la antropología filosófica de Plessner. Para el autor, los organismos son identificados como vivos a partir de una intuición de su naturaleza organizacional posicional, la que describe como la delimitación que los seres vivos ejecutan ante el entorno a través de la realización de un límite. Ciertamente, la familiaridad de la teoría autopoietica con la filosofía plessneriana es bastante evidente, aunque en este trabajo no tuvimos oportunidad de mostrar cuáles son sus diferencias fundamentales. Sin embargo, se cumple con el objetivo de mostrar que, en cuanto a una fenomenología preocupada por lo orgánico, hay mucho más de lo que estuvo a disposición de Varela quien, debido a su muerte prematura, no pudo seguir explorando el apasionante mundo de los seres vivos.

BIBLIOGRAFÍA

- Di Paolo, Ezequiel. 2005. "Autopoiesis, Adaptivity, Teleology, Agency". *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 4, 429–452
- Gaitsch, Peter & Vörös, Sebastjan. 2016. "Husserl's Somatology Reconsidered: Leib as a Methodological Guide for the Explication of (Plant) Life". *Phainomena*, XXV, 203-228.
- Grene, Marjorie. 1968. *Approaches to a Philosophical Biology*. Nueva York: Basic Books Publishers.
- Hartmann, Nicolai. 2014. *Studien zur Neuen Ontologie und Anthropologie*. De Gruyter.
- Husserl, Edmund. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Dritter Teil. 1929-35. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 2019. *Textos breves*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- James Clark, Kelly. 2016. "Naturalism and its Discontents." En *The Blackwell Companion to Naturalism*, editado por Kelly James Clark, 1–15. Oxford: Wiley Blackwell.
- Kim, Jaegwon. 2003. "The American Origins of Philosophical Naturalism." *Journal of Philosophical Research*, 28, 83-98.
- Maturana, Humberto & Varela, Francisco. 1994. *De máquinas y seres vivos*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Maturana, Humberto. 2002. "Autopoiesis, Structural Coupling and Cognition: A History of These and Other Notions in the Biology of Cognition". *Cybernetics & Human Knowing* 9 (3-5), 5-34.
- Plessner, Helmuth. 1980. *Anthropologie der Sinne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Plessner, Helmuth. 1985. *Schriften zur Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Plessner, Helmuth. 2022. *Los grados de lo orgánico y el hombre*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Razeto-Barry, Pablo. 2012. "Autopoiesis 40 years Later. A Review and a Reformulation." *Orig Life Evol Biosph* 42: 543–567.
- Thompson, Evan. 2007. *Mind in Life*. Cambridge: Harvard University Press.
- Varela, Francisco. 1979. *Principles of Biological Autonomy*. New York: North Holland.
- Varela, Francisco. 2000. *El fenómeno de la vida*. Santiago: Dolmen Ediciones.
- Varela, Francisco, Thompson, Evan & Rosch, Eleanor. 2017. *The Embodied Mind. Second Edition*. Cambridge: The MIT Press.
- Vendrell, Ingrid. 2015. „Die Funktion der realistischen Phänomenologie bei Scheler und Plessner.“ En *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, editado por Bruno Accarino, Jos de Mul y Hans-Peter Krüger, 69–84. Berlín: De Gruyter.

- Vidovič, Primož. 2021. "Between Boundaries: Defining Life in Autopoietic Theory and Plessner." <https://metanoia.si/2021/07/11/between-boundaries-defining-life-in-autopoietic-theory-and-plessner/>
- Villalobos, Mario & Ward, Dave. 2015. "Living Systems: Autonomy, Autopoiesis and Enaction." *Philos. Technol.* 28: 225–239
- Villalobos, Mario, & Ward, Dave. 2016. "Lived Experience and Cognitive Science." *Constructivist Foundations*, 11, 204 – 212.
- Weber, Andreas, & Varela, Francisco. 2002. "Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1: 97–125.
- Zahavi, Dan. 2013. "Naturalized Phenomenology: A Desideratum or a Category Mistake?" *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 72, 23-42.