
TRADUCCIONES - ÜBERSETZUNGEN - TRANSLATIONS

EL APRIORI CORPORAL DEL CONOCIMIENTO

Una consideración gnoseo-antropológica en conexión con
la doctrina de las mónadas de Leibniz*

Karl-Otto Apel

Presentación del problema de la mano de la filosofía de Leibniz

Es preciso señalar a continuación una laguna existente en el modo de concebir el problema propio de la teoría tradicional del conocimiento, que exige ser complementada con la ayuda de una *antropología del conocimiento*.

Lo que aquí entiendo como el modo de concebir el problema propio de la teoría tradicional del conocimiento se entenderá mejor a la luz del añadido de Leibniz al denominado principio del sensualismo, ya planteado por la Escolástica (en conexión con Aristóteles, *De anima*, I, III, c. 8) y resaltado por J. Locke. Leibniz lo formula así: "Nihil est in intellectu quod prior non fuerit in sensu" y

* Título original: „Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine erkenntnisanthropologische Betrachtung im Anschluss an Leibnizens Monadenlehre“, en: H.-G. Gadamer / P. Vogler (Hg.): *Neue Anthropologie*, 7. Stuttgart: G. Thieme, 1974 / München: dtv, 1975, 264-288. Se trata de una versión mejorada de: „Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine Betrachtung im Anschluss an Leibnizens Monadenlehre“, en *Archiv für Philosophie*, 12, 152-172.

añade: "nisi ipse intellectus"¹ (nada hay en el intelecto [Verstand]² que no estuviese previamente en los sentidos [Sinne] – salvo el intelecto mismo).

Al igual que la distinción leibniziana entre "vérités de fait" y "vérités de raison" (verdades de experiencia [Erfahrung] y verdades que son evidentes a la razón [Vernunft]), la fórmula anterior ha sido siempre concebida como la expresión clásica de una síntesis de los motivos empíricos y apriorísticos de la teoría tradicional del conocimiento. De hecho, a la luz de esta fórmula se pueden interpretar síntesis similares de teorías del conocimiento posteriores como, por ejemplo, el kantismo y el positivismo lógico. A la vista de la importancia que la fórmula leibniziana ha tenido históricamente, la considero un punto de ataque particularmente apropiado de cara a un cuestionamiento crítico de los presupuestos de la teoría moderna del conocimiento. Intentemos antes de nada comprender su sentido y su alcance sobre el horizonte de la interpretación tradicional.

"Nada hay en el intelecto que no estuviese previamente en los sentidos, salvo el intelecto mismo." – Con ello se enuncia claramente una absoluta disyunción entre lo empírico y lo apriorístico, respectivamente, en nuestro conocimiento: por un lado, tenemos todo aquello que en general puede ser experimentado; por otro lado, las propias condiciones de posibilidad de la experiencia, no experimentables. Así sería interpretada la fórmula desde la perspectiva kantiana. Sin embargo, en este punto dudamos y preguntamos: ¿qué pasa entonces con los propios sentidos? ¿Pertenece a lo dado empíricamente [empirisch Vorfindlichen] o a las condiciones de posibilidad de la experiencia?

Se dice: el ojo, que ve, no puede verse a sí mismo. Así, el ojo como sentido no puede ser experimentable sensorialmente, sino que debe pertenecer a las condiciones de posibilidad de la experiencia. Pero Leibniz no lo menciona en ese sentido. No se dice: "nihil in intellectu quod non fuerit in sensu nisi sensus ipse" (nada hay en el intelecto que no estuviese previamente en los sentidos, salvo los sentidos mismos). Dicha proposición sería, como mínimo, poco elegante desde

¹ Cfr. *Nouveaux Essais*, II, 1, 2.

² En aquellos casos en los que he considerado oportuno, se indica entre corchetes el término alemán utilizado por K.O. Apel. Aquellas expresiones o términos en español que aparecen entre corchetes son añadidos a fin de introducir mayor claridad en el texto [nota de la traductora, en adelante N. T.].

el punto de vista lingüístico, pues la idea de que el "ipse sensus" está "en el intelecto", o pertenece al intelecto, presenta las mismas dificultades que la idea de que el primero está en los sentidos, es decir, que es algo dado empíricamente.

Quizás aquí nos ayude Platón, que dijo una vez: no ve el ojo, sino que el alma ve a través del ojo o mediante el ojo³. De este modo, puede ser que la problemática que acabamos de plantear se disuelva quizás al tratarse de una mera dificultad aparente: el "ipse sensus" hallado en el ojo, no experimentable y condición de posibilidad trascendental de la visión, podría coincidir al fin y al cabo con el "ipse intellectus"; mientras que el ojo como órgano corporal pertenecería, en cambio, a lo dado empíricamente en el mundo. Por tanto, la fórmula leibniziana sería en efecto comprendida y justificada como una absoluta disyunción de lo apriorico y lo empírico, respectivamente, en el conocimiento.

En este punto es importante señalar que la solución que se acaba de barajar acerca del problema del "ipse sensus", es decir, la interpretación de la fórmula leibniziana como estableciendo una completa disyunción, se corresponde exactamente con la relación sujeto-objeto de la teoría moderna del conocimiento, entronizada por Descartes. Esta nace de la ficción consistente en creer que el espíritu que comprende puede en principio hacer comparecer frente a sí [vorfindlich sich gegenüberbringen] todo aquello que él mismo no es y, de este modo, también conocerlo en su contexto objetivo.

A partir de Descartes, la filosofía y la ciencia modernas asumen la separación platónica entre el cuerpo y el alma en los mismos términos (y, de este modo, el principio del problema psicofísico). Pretendiendo disponer objetivamente del mundo, perpetúan por medio de esta separación la visión griega que concibe la orientación en el mundo como distancia teórica.

Seguramente se podría poner en duda, junto con Leibniz, la validez comúnmente aceptada de esta condición previa de la filosofía moderna. ¿No encuentra él precisamente en la crítica al dualismo cartesiano de la "res cogitans" y la "res extensa" (cosa que piensa y cosa espacial) el principio monadológico de su metafísica? ¿Y no eran concebidas las mónadas por Leibniz asimismo como almas y como "puntos de vista" de una representación perspectivista del mundo?

³ Cfr. *Theaitetos*, 184 d, 1–5.

A la vista de estos nuevos presupuestos de la metafísica leibniziana, se podría sospechar que en la problemática psicofísica, especialmente hasta donde ella es epistemológicamente relevante, la división platónica entre cuerpo y alma, o la división cartesiana entre sujeto y objeto, es completamente superada y sustituida por un planteamiento heurístico diferente. Esta sospecha subestima sin embargo el colosal carácter basal del dualismo platónico-cartesiano y la fuerza ejercida por el esquema sujeto-objeto para el pensamiento científico de la modernidad. Aunque Leibniz busca pensar en el concepto de mónada la unidad entre el alma y el cuerpo (como también entre el sujeto y el mundo exterior), se ve obligado a sostener a su vez la diferencia de aspecto [Aspekt] entre el mundo exterior corporal y el mundo interior anímico, como cualquier pensador antes que él. Esto sucede en el teorema de la armonía preestablecida o de la correlación ideal entre el orden mecanicista del mundo corporal y el orden teleológico-moral del mundo interior anímico de las mónadas⁴. A partir del rechazo de toda interacción real entre cuerpo y alma o entre sujeto y mundo exterior se deriva la última consecuencia del dualismo cartesiano de la sustancia.

Para la problemática epistemológica aquí tratada, esto tiene como consecuencia que la mónada, para representar perspectivamente el mundo, debe también representar su propio cuerpo, el cual determina el centro de la perspectiva, el *point de vue*, porque, de acuerdo con la separación de las esferas, él, como todo el resto del universo, debe estar contenido en la representación interior de la mónada. Así, para explicar que la mónada representa el mundo "según el *point de vue* de su propio cuerpo", Leibniz llega a la siguiente formulación:

Aunque cada mónada representa el mundo entero, representa con especial distinción el cuerpo, el cual está especialmente instruido por ella y cuya entelequia ella constituye. Y porque ese cuerpo expresa la totalidad del mundo a causa de la conexión de toda la materia en su totalidad, así también el alma representa el mundo en su totalidad, en

⁴ Cfr. por ejemplo *Principes de la nature et de la grace*, § 3: "Hay una perfecta armonía entre las representaciones de la mónada y los movimientos del cuerpo, la cual se erige desde el principio entre los sistemas de las causas eficientes y el sistema de las causas finales (Endursachen). Aquí se funda la conformidad y la unión física del cuerpo y del alma, sin que uno sea capaz de cambiar las leyes del otro".

tanto que ella representa a ese cuerpo, el cual pertenece a ella de un modo especial.⁵

Si nos detenemos en esta traducción del original francés de la monadología, encontramos dos tipos de representación [Vorstellung o Repräsentation] completamente diferentes: en primer lugar, la representación perspectivista del universo a través de la mónada "de acuerdo con la relación que los otros cuerpos tienen con el cuerpo propio..." y, en segundo lugar, la representación de ese propio cuerpo, la cual debe ser pensada sin punto de vista, es decir, sin perspectiva corporalmente mediada. Desde luego, esa dificultad puede pasar inadvertida si se traduce *représenter*, no como "representar" [vorstellen], sino en el sentido de la armonía preestablecida con "expresar" [ausdrücken] o "corresponder" [entsprechen]: el contenido perceptivo de la mónada corresponde así directamente al propio cuerpo, especialmente a la función del órgano sensorial; indirectamente, es decir, según las relaciones de este cuerpo con todos los otros cuerpos, corresponde al universo. En ese caso, se pierde el sentido epistemológico-subjetivo o, dicho de otro modo, la significación fenomenológicamente comprensible del "point de vue" y de la representación perspectivista del mundo y queda únicamente la tesis lógico-ontológica de la correspondencia o de la dependencia ideal comúnmente admitida entre lo anímico y lo corpóreo.

Tal y como aquí se quiere interpretar, tampoco el Leibniz histórico, a través de su concepción de la doctrina de las mónadas, suprime en última instancia la separación platónico-cartesiana de las esferas del cuerpo y del alma, o sujeto y objeto, sino que más bien la confirma. En efecto, si se quiere comprender – con independencia de la interpretación correcta del Leibniz histórico – la significación epistemológica de la representación perspectivista del mundo a través de las mónadas conforme al significado de "point de vue" y de "perception" (Wahrnehmung), surge una dificultad sistemática digna de consideración. Como ya se ha indicado, surge la pregunta de si verdaderamente el propio cuerpo de la mónada, en tanto que él constituye el *point de vue* del *ipse sensus*, puede ser filosóficamente tratado como el mundo corporal objetivamente dado. La división

⁵ Cfr. *Monadologie*, § 62.

platónico-cartesiana de las esferas exige esta concepción de la relación sujeto-objeto, pero no permite el concepto de una representación perspectivista y, por tanto, ya siempre corporalmente mediada del mundo. Ello se debe a que este concepto no permite ser aplicado a la relación del sujeto de la representación y de su propio cuerpo sin *regressus ad infinitum* (unendlich weites Zurückgehen). Aquí parece que se exige más bien – como condición de posibilidad del concepto de "representación del mundo" – una identificación del sujeto de conocimiento con su cuerpo qua *Leib*⁶, dicho de otro modo: un "ser-el-cuerpo" [Den-Leib-sein] en vez de un "tener-frente-así-el-cuerpo" [Den-Körper-(sich-gegenüber-)haben] (Podlech 1956).

Sin embargo, esta fue precisamente nuestra preocupación cuando, frente a la fórmula de los "Nouveaux essais", orientada epistemológicamente de manera explícita, planteamos la pregunta de si aquí se había conseguido realmente una completa disyunción entre lo empíricamente presente y las condiciones aprióricas del conocimiento humano, o de si el *ipse sensus* ya se encontraba oculto en cierto modo en este enfoque.

Al parecer, resulta que Leibniz no ha dado, ni como metafísico ni como crítico del conocimiento en su discusión con Locke, un fundamento fenomenológicamente adecuado de la representación perspectivista del mundo de las mónadas. El apriori del "intellectus" no es suficiente cuando el conocimiento humano es *a priori* perspectivista, sino que al parecer se necesita más bien algo así como un "apriori corporal".

Contra esto se podría objetar a partir de Leibniz que la postulación de un apriori corporal epistemológico como condición de posibilidad de la representación perspectivista del mundo subestima la importancia de la reflexión del "intellectus" sobre la ubicación del cuerpo y, con ello, sobre el punto de vista apriorístico del [Welthabe] perceptivo (la representación del mundo [Weltvorstellung]). En efecto, Leibniz distingue entre "percepción" y "apercepción". La primera expresa en cierto modo la finitud de la representación

⁶ Apel, siguiendo la tradición fenomenológica, distingue aquí entre el cuerpo como *Leib* y el cuerpo como *Körper*. El primero hace referencia al cuerpo propio que, no pudiendo ser observado, hace posible la observación de otros cuerpos. Por su parte, el segundo engloba al resto de cuerpos, que sí pueden ser objeto de observación. Como el español no permite hacer esta diferenciación, he preferido dejar los términos alemanes [N. T.].

del mundo ligada al cuerpo de la mónada; la segunda, en cambio, la participación en las "verdades eternas", concedida solo al ser humano, es decir, su imitación de los pensamientos divinos creadores, que fundamentan la armonía preestablecida del mejor de los mundos posibles y atribuyen a cada mónada su esencia individual a partir de su relación con todas las demás⁷. Gracias a la apercepción, el ser humano puede pensar la esencia de la individualidad monádica, es decir, desde su representación perspectivista ligada al cuerpo, su intelecto sobrepasa – por así decirlo – todo apriori corporal posible y lo degrada a una posición intramundana dada.

En efecto, el propio Leibniz concibió su sistema de la monadología desde una posición *excéntrica* (en el sentido de Plessner), como si él mismo como filósofo no estuviera ligado a una determinada mónada ni a su perspectiva corporalmente centrada, de modo que pudiera deducir la totalidad de las perspectivas y sus centros corporales a partir de una estructura ideal de relaciones. Él ha indicado de manera vaga las condiciones de posibilidad epistemológicas de esta posición filosófica. Por un lado, el ser humano en tanto que *imago dei* (imagen de Dios) es, según Leibniz, capaz de imitar "en su pequeño mundo" los pensamientos de Dios que crean continuamente la estructura relacional del mundo de las mónadas, es decir, [los pensamientos] de la mónada espiritual⁸ que no está limitada por una posición del cuerpo. Leibniz sigue aquí como ya Nicolás de Cusa el antiguo topos neoplatónico-pitagórico, según el cual Dios es una "esfera infinita", "cuyo centro está por todas partes, cuya circunferencia no está en ninguna parte". Por otro lado, el ser humano permanece sin embargo unido al pequeño mundo a través de la perspectiva corporal. Vista desde esta diferencia fundamental, la concepción del mundo excéntrico de las mónadas, en el que la posición individual de cada una se establece a través de sus relaciones con todas las demás, adquiere el carácter de una parábola. Expresado en vocabulario moderno: una cifra metafísica, cuya verificación empírica no puede ser esperada.

⁷ Cfr. *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade...*, § 14: "El espíritu no es solamente un espejo del universo de las criaturas (es decir, de lo creado), sino también una imagen de la divinidad (es decir, del creador). El espíritu no es solamente capaz de percibir la obra de Dios, sino que él mismo es capaz de producir algo similar a él aunque en pequeño..."

⁸ Cfr. Mahnke y *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*, § 14.

Aquí podemos y debemos, a mi parecer, presentar el problema de manera radical: ¿en qué medida o hasta qué punto es capaz realmente el ser humano de establecer teorías de las relaciones empíricamente verificables a partir de una posición excéntrica, es decir, teorías en las que su propia visión de la representación del mundo se hace objetivamente disponible de manera que pueda convertirse en un posible dato empírico?

La teoría de la relatividad de Einstein como modelo empíricamente verificable de una monadología concebida desde una posición excéntrica

Considero que la teoría de la relatividad de Einstein constituye hoy día una buena referencia para una realización científica exacta de una monadología concebida desde una posición excéntrica. Las mónadas leibnizianas, caracterizadas por su punto de vista corporal, se corresponden aquí con los distintos "sistemas de referencia" posibles desde los que observar los acontecimientos espacio-temporales. Dependiendo del "sistema de referencia", cada observador percibe – así también lo concibió Leibniz – el "mundo" (es decir, el "continuo espacio-temporal" en el sentido de Minkowski) "según las relaciones de su cuerpo con todos los demás cuerpos". De este modo, la tesis leibniziana de que cada mónada es individualizada a través de sus relaciones con todas las demás mónadas o de que entre el contenido del mundo de las "mónadas sin ventanas" existe una dependencia ideal, una armonía preestablecida, encuentra su fundamento en la teoría matemática de la transformación (Transformación de Lorentz). Al igual que el Dios de Leibniz que, en tanto que "esfera infinita, cuyo centro está por todas partes", concilia equitativamente las perspectivas del mundo de todas las mónadas, a la vez que participa en cada una de ellas y asegura al mismo tiempo la armonía, así la luz en la teoría de la relatividad, en tanto que medio de medida universal, concilia los aspectos espacio-temporales de los distintos sistemas de referencia. Al aparecer [la velocidad de la luz] como un factor constante en cada sistema inercial, da la razón en principio a cada observador y legitima su perspectiva del continuo espacio-temporal.

Se podría ampliar esta analogía entre la monadología y la teoría de la relatividad: el hecho de que, según Leibniz, las mónadas son "fulgurations"

(fulguraciones) de la divinidad⁹, permite aquí pensar en la tradición de la metafísica neoplatónica de la luz. Volvamos a nuestro planteamiento del problema epistemológico y preguntemos por las condiciones de posibilidad de la teoría de la relatividad.

En primer lugar, cabe señalar que en la teoría de la relatividad el espíritu humano, a partir de una posición excéntrica, ha logrado concebir de manera efectiva un sistema de relaciones que incluye de manera objetiva el propio punto de vista, corporalmente centrado, de una posible representación del mundo y lo convierte en un dato empírico. Este hallazgo parece contradecir el postulado de un apriori corporal del conocimiento. A fin de cuentas, la fórmula "Nihil in intellectu quod non fuerit in sensu nisi ipse intellectus" parece expresar una completa disyunción entre lo empírico y lo apriori en nuestro conocimiento. La posición excéntrica del espíritu del ser humano parece ser capaz de poner frente a sí [gegenüberzubringen] el "ipse sensus", es decir, el punto de vista corporalmente centrado de su representación perspectivista del mundo, en el sentido de la división platónico-cartesiana entre ambas esferas, y de convertirlo en un objeto intramundano.

En cierto sentido, esta hipótesis es corroborada sin duda alguna por la teoría de la relatividad.

No obstante, desde más cerca se observa que la teoría de la relatividad en absoluto objetiva el punto de vista corporal del conocimiento al modo de la relación sujeto-objeto de la teoría tradicional del conocimiento.

Si la teoría de la relatividad logra una objetivación continua de los hechos de la naturaleza, incluyendo las condiciones corporales de la observación, ello lo consigue renunciando a la "representabilidad" [Vorstellbarkeit] directa del "mundo" teóricamente objetivado. Nadie puede representarse el "continuo espacio-temporal". La teoría de la relatividad hace depender previamente la *representabilidad* del mundo de la identificación del sujeto cognoscente con la mediación corporal del conocimiento. Considero que esto ocurre a través del presupuesto filosóficamente revolucionario de que el sentido de conceptos intuitivo-esquematisables [anschaulich-schematisierbare] como, por ejemplo, "aquí", "ahora", "pasado", "presente", "futuro" o "simultaneidad", esté mediado a

⁹ Cfr. *Monadologie*, § 47.

priori por una intervención del ser humano corporal [einen Eingriff des leibhaften Menschen] en el mundo, de manera que [el sentido de esos conceptos] no pueda ser pensado por una conciencia excéntrica pura a partir de su propio poder absoluto. Mientras que la teoría tradicional del conocimiento tiende a hacer pasar las "necesidades de la representación" [Vorstellungsnotwendigkeiten], por ejemplo los axiomas de la geometría euclidiana, por "necesidades del pensamiento" [Denknotwendigkeiten], Einstein¹⁰ asume de hecho que el sentido de los conceptos que corresponden a las necesidades de la representación debe ser definido de cara a posibles mediciones, por ejemplo el sentido del concepto "línea recta" de cara a su posible realización a través de un haz de luz, cuya medición espacio-temporal puede servir de escala. Como consecuencia, la lógica matemática moderna ha liberado de manera radical el concepto de *necesidad del pensamiento* respecto de todo contenido susceptible de ser atribuido al pensamiento simbólico y a sus "definiciones implícitas" arbitrarias.

Se habrá notado que acabo de interpretar de manera algo idiosincrática una peculiaridad de la metodología einsteiniana, reconciliada normalmente con el "principio de verificación neopositivista" o con el pragmatismo y su concepción de los "conceptos operativos": como la mediación corporal apriórica del conocimiento intuitivo-esquematzable (es decir, de la "representación del mundo"). En efecto, me parece adecuada esta conceptualización "gnoseo-antropológica"¹¹ de cara a extraer los presupuestos filosóficamente revolucionarios de la ciencia natural moderna – y posiblemente también los puntos de vista filosóficos del "principio de verificación" y de los "conceptos operativos" que ellos inspiran – en el contexto de un desenmascaramiento precipitado (y hasta ahora sin éxito) de toda la metafísica. Precisamente por esto hay que evitar aquella trivialización del problema expresada en la tesis de que la Física moderna ha reconocido claramente desde Einstein su "limitación a lo medible" y que, por ello, ha separado su problemática respecto de los fundamentos de una epistemología filosófica (como si medir fuera una cuestión filosóficamente insignificante). Podría ser que todo medir físico-técnico se

¹⁰ Cfr. Einstein (1917).

¹¹ La antropología del conocimiento de Apel es una teoría del conocimiento que, frente a la teoría tradicional, reconoce el estatuto epistemológico del cuerpo [N. T.].

fundara en un "medir-se" [Sichmessen] pre-cuantitativo del ser humano existente con el mundo y que todo conocer, al menos su constitución de sentido intuitivo-esquemizable (material), estuviera mediada a priori por un "medir-se" corporal del ser humano con el mundo.

En efecto, considero que una interpretación gnoseo-antropológica de los presupuestos revolucionarios de la teoría de la relatividad debe ir en esta dirección. Esto se ilustra mejor a la vista de los fundamentos del concepto de tiempo: conceptos como pasado, presente y futuro se considerarán con razón, en el sentido de la epistemología tradicional, presupuestos fundamentales de todas las experiencias. No obstante, esto significa también que se es proclive a querer determinar su sentido a través de la autorreflexión, esto es, a través de una reflexión pura independiente de toda experiencia. Tal reflexión conduce a definir, por ejemplo, el "presente", estrictamente hablando, como un "instante" [Augenblick] infinitamente pequeño del tránsito del futuro en el pasado. ¿Es legítima tal definición?

He escogido a propósito la palabra "instante" para designar el tránsito infinitamente pequeño. En esta palabra se manifiesta precisamente una cierta contradicción entre el contenido intuitivo de nuestro concepto de tiempo y el postulado del pensamiento puro de un continuo temporal compuesto de átomos de tiempo infinitamente pequeños. En su sentido, el "instante" es algo diferente a un momento [Zeitpunkt] meramente "pensado". Se podría pensar, por ejemplo, en las famosas ficciones temporales de K. E. v. Baer, en las que, sobre la base de criterios fisiológicos, se establecen los instantes de tiempo de la experiencia de diversas especies animales y, en virtud de esas diferencias, se diseña una especie de monadología o teoría de la relatividad de las posibles imágenes del mundo – un punto de vista que J. v. Uexküll ha generalizado más tarde en su doctrina epistémico-biológica del medio ambiente. ¿No se debe definir, tal y como hace K. E. v. Baer, el sentido de los conceptos "instante" y "presente" a partir del tiempo de la experiencia fisiológicamente condicionada del ser humano, como si ella fuese decisiva, por ejemplo, para la sucesión de fotogramas de una película? El inconveniente contra esto provendrá del hecho de que el ser humano es capaz de medir el tiempo objetivamente. Él puede construir dispositivos de ralentización y de aceleración del tiempo y, de este modo, relacionar los tiempos de experiencia de los diferentes seres vivos – y, bajo estos, también los suyos

propios – con "el" orden temporal. Por ello, él aspirará con razón a una definición de las determinaciones del tiempo que no es subjetiva, en el sentido de su casual organización fisiológica, sino que hace comprensibles las condiciones de posibilidad de la medición objetiva del tiempo. – Y, sin embargo, él es reconducido por este empeño, no solo a su facultad de pensar, sino a un análisis del "instante" en el sentido corporal de esta palabra.

Considero que la contrariedad filosófica de la teoría de la relatividad reside en la tesis implícita de que el ser humano no es capaz de fundamentar las condiciones epistemológicas de posibilidad de sus conceptos de espacio y de tiempo ni en algo pensable libre de contradicciones ni – con Kant – en una intuición pura de la "conciencia en general", sino que debe basarse primariamente en las condiciones naturales de un "conocimiento corporalmente mediado en general". Una condición como esta, en cierto modo un apriori empírico del conocimiento, es por ejemplo la luz. Aunque ella misma permite ser examinada y medida como fenómeno material natural, en la medida en que se sustrae a toda relativización por el sistema de referencia de la observación, es a su vez condición a priori de posibilidad de todas las medidas y, por lo tanto, del "conocimiento corporalmente mediado en general". Así, el concepto del "ahora" como una transición infinitamente breve entre el futuro y el pasado no se basa en una necesidad del pensamiento ni en la "pura intuición temporal" [Zeitanschauung], en la medida en que estas pueden separarse en nuestra representación, con motivo de la propagación infinitamente rápida de la luz en nuestro habitual entorno de medida [Meßumwelt], de la intuición espacial [Raumanschauung].

Se tiene en cuenta la siempre presente dimensión espacial de ese entorno de medida, de manera que el "instante", no relativizado empírico-psicológicamente, del presente también es un intervalo de tiempo finito, cuya duración está condicionada por la distancia de mi cuerpo respecto a los acontecimientos. Ya mi conocimiento de los acontecimientos debe estar literalmente mediado por la "mirada" [Blick] del ojo, es decir, en el mejor de los casos, por medio del haz de luz que se propaga en el vacío. Por eso para mí todo aquello que ocurre en el lugar de los acontecimientos tras la emisión del haz de luz mediador es "ya presente". En principio, no puedo alcanzar más conocimiento que ese. No obstante, la misma mediación también requiere una distinción

experimentalmente relevante entre presente y futuro, en la medida en que ella depende de la posibilidad en principio de una influencia práctica de los acontecimientos. Así se explica el hecho de que en el caso de una observación astronómica mi "instante" del presente pueda comprender un acontecer de un año de duración en el ámbito de las estrellas. Todo aquello que ahí pasa en ese tiempo es para mí en el momento de la observación "simultáneo a mi acto de observación"; no tiene ningún sentido querer determinar a través del pensamiento puro cuál de los acontecimientos lejanos en ese intervalo de tiempo tiene lugar simultáneamente con mi observación "en sí". Por supuesto, una comprobación más precisa, lo más precisa posible, de la simultaneidad de mi observación con dicho acontecimiento puede ser realizada por un observador, del cual decimos que en Sirius está a la misma distancia de mi ubicación y del lugar de los acontecimientos, y para el cual coinciden en su "instante" las señales de luz emitidas por mí y allí. La mediación de la constatación de simultaneidad por medio de la luz implica sin embargo que un tal observador, dependiendo de la dirección de su movimiento y de su velocidad, determinará acontecimientos-Sirius simultáneos a mi acto de observación muy diferentes. Al fin y al cabo, se debe encontrar para todos los acontecimientos-Sirius, los cuales son para mí, en el sentido de mi observación a distancia, "simultáneos a mi acto de observación", un sistema de referencia en el que ellos puedan ser determinados también como simultáneos a mi acto de observación, en el sentido de la coincidencia de las señales de luz recibidas.

De este modo, la divergencia, aparentemente paradójica, del hallazgo de simultaneidad en sistemas de referencia, que se mueven en relación a otros sistemas de referencia, descansa en la mediación del sentido del concepto de "presente", es decir, de "simultaneidad", a través del "ser-en-el-mundo" corporal del ser humano cognoscente. Dicho de otro modo: en su intencionar [Intendieren] los acontecimientos en la "mirada" mediada por la luz.

Kant se acerca mucho a los presupuestos gnoseo-antropológicos de la teoría de la relatividad en la "prueba" de su tercera "analogía de la experiencia" como "principio de la coexistencia [Zugleichsein] según la ley de acción recíproca o comunidad". Ello ocurre cuando escribe que "la luz que juega entre nuestro ojo y los cuerpos del universo produce una comunidad mediata entre ellos y nosotros, demostrando así la simultaneidad de esos cuerpos; que no podemos

cambiar empíricamente de lugar (percibir este cambio) si la materia no nos permite percibir por todas partes nuestra posición"¹². Aquello que Kant impide extraer, esto es, las consecuencias gnoseo-antropológicas respecto de la mediación apriórica de todo concepto de espacio y tiempo, no solo por la intuición pura sino también por el compromiso corporal del sujeto (en el sentido de un sistema de referencia perspectivista de la información posible a través de la acción recíproca), podría ser expresado en los siguientes tres puntos: 1. Kant parte del "espacio absoluto" de Newton, que a través de la intuición pura puede presentarse como un orden de lo simultáneo que existe independientemente del tiempo. 2. Kant no pudo presentar – debido también a su representación absoluta del espacio y del tiempo – una constante natural como apriori empírico de la información posible, por ejemplo, la limitación de la velocidad de la luz como el medio material de la constatación [Feststellung] de la simultaneidad. 3. Kant – al igual que Leibniz – estaba tan ligado al dualismo platónico-cartesiano entre el mundo espiritual (conciencia trascendental o *mundus intelligibilis*) y el mundo corporal (mundo fenoménico o *mundus sensibilis*), que no pudo pensar un *apriori corporal* encargado de mediar la condición de posibilidad de la intuición y la formación de conceptos a través de la situación individual de un observador en el universo material – como tampoco pudo pensar la unidad de una acción intencional, que podría descansar en la libertad (en el sentido de la razón práctica) y, al mismo tiempo, ser asignada, en lo que respecta a sus sucesos causales en el mundo fenoménico, al sujeto de la razón teórica. No obstante, Kant se vio obligado en el *Opus postumum* a sustituir en cierto modo el *apriori corporal*, imprescindible para una fundamentación [Grundlegung] de las ciencias naturales *empíricas* (que deben "abordar la naturaleza con los principios en una mano, con el *experimento*... en la otra") por la noción de "auto-afección del yo" [Selbstaffektion des Ich] – aún concebido en términos cartesianos.¹³

Hemos realizado esta reflexión para esclarecer la tesis de que en la teoría de la relatividad el espíritu humano ha elaborado una monadología en la que controla los posibles puntos de vista corporales y perspectivas de todas las mónadas en *una teoría objetiva* y en la que, en tanto que espíritu pensante

¹² Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, B 260.

¹³ Cfr. Hoppe (1969).

excéntrico, ha eliminado de antemano toda posibilidad de representación (es decir, toda esquematización intuitiva del concepto) de su idea de lo *teóricamente objetivo* y ha hecho depender su constitución a priori de la identificación de la conciencia con una perspectiva corporalmente centrada. En este sentido, la condición de un apriori corporal del conocimiento ha sido reconocida en la teoría de la relatividad. Por supuesto, esta condición se limita a su vez a una etapa provisional de una constitución del mundo pre-reflexiva y "subsumida" al modo eleático-pitagórico en la etapa reflexivamente mediada de la construcción excéntrica de la teoría¹⁴.

Surge la pregunta de si, con arreglo a una "autosuperación [Selbstaufstufung] del espíritu", como supone Th. Litt a raíz de Hegel¹⁵, es posible esperar una "subsunción" de la constitución del mundo pre-reflexiva y corporalmente condicionada en favor de una construcción de la teoría excéntrica y reflexivamente mediada en todos los ámbitos del conocimiento, de manera que todas las construcciones teóricas científicas sean finalmente "subsumidas" de nuevo en una [construcción teórica] filosófica última. En ese caso, la identificación de la conciencia humana con el apriori corporal, la cual es necesaria para la constitución de la imagen del mundo intuitivamente esquematizable, sería finalmente anulada a través de la autosuperación del espíritu cognoscente en la filosofía a favor de una clara disyunción entre lo empírico-contingente y el *intellectus* como el único apriori relevante; y la fórmula

¹⁴ La aproximación pitagórica, es decir, realizada con ayuda de sistemas de transformación matemáticos, en el sentido de un postulado de invariancia cada vez más radical, al ideal de pensamiento eleático de la "sencillez" [Ein-fachheit] de los entes pensables, se impulsa aún de manera esencial en la teoría de la relatividad general. Mientras que por medio de Einstein (1917) – después de la identificación de la masa y la energía en la teoría de la relatividad especial – también la masa gravitacional y la masa inercial y nuevamente la distribución de la materia o la energía en el universo fue originariamente identificada con la geométrica estructura espacio-temporal, el filósofo obtiene aquí posiblemente por primera vez una representación concreta de la facultad del espíritu excéntrico (mediado por la reflexión de manera potencialmente infinita), a través de la renuncia a un entendimiento inmediato del alumbramiento pre-reflexivo y corporalmente mediado del mundo en su diversidad intuitivo-significativa para satisfacer el postulado de Parménides, de manera que con ello el necesario desarrollo del mundo intuitivo-significativo de la "doxa" está en un principio conceptuado [mitbegriffen]. (Cfr. para esto Becker (1959, 34) sobre la "necesidad pitagórica").

¹⁵ Cfr., para esto Th. Litt (1948a, cap. 13, 14; 1948b).

leibniziana, de la cual partíamos, podría ser admitida como la última palabra de la teoría del conocimiento.

A favor de esa expectativa parece hablar el hecho de que nosotros, con la reflexión [Besinnung] filosófica en torno a este problema, hemos alcanzado ya siempre, en cierto modo sin nuestra intervención, una etapa reflexiva, que supera en principio incluso la construcción teórica excéntrica de la ciencia, por no hablar de la perspectiva corporalmente centrada de la constitución del mundo pre-científica.

No obstante, no debemos olvidar que la teoría de la relatividad podría ser meramente interpretada como superación [Aufhebung] del apriori corporal por parte del apriori del *ipse intellectus*, al ser una teoría empíricamente verificable. Como tal, ella es en efecto capaz de deducir en su marco el "punto de vista" de toda posible perspectiva monádica del mundo, es decir, de todo posible sistema de referencia de la medida del espacio y del tiempo, de acuerdo con una forma invariante de la ley de la naturaleza, como caso intramundano que acontece y, por consiguiente, es capaz de degradarlo a objeto del *ipse intellectus*. En conexión con la interpretación de Leibniz por parte de D. Mahnke se podría decir que en la teoría de la relatividad la "metafísica individual" de Leibniz es en efecto "superada" [aufgehoben] por su "matemática universal"¹⁶.

Frente a eso, la "autosuperación del espíritu", ya siempre consumada en la reflexión filosófica en torno al conocimiento científico y pre-científico, es en cierto modo solo una anticipación formal de la subsunción [Aufhebung] de lo concreto en lo general, y es muy discutible que la meditación filosófica del ser humano pueda concebir realmente la expectativa de poder algún día derivar las experiencias concretas del *Dasein* de una teoría.

Si una filosofía teóricamente universal se hubiera contentado en principio con la reflexión formal – y también Th. Litt parece ser de esta opinión¹⁷ – entonces ya se hubiese decidido también que ella, junto con la "conciencia en general", como condición de posibilidad de su reflexión formal, hubiera admitido el apriori pre-reflexivo del punto de vista corporal como condición de posibilidad no subsumible de todo contenido material (intuitivo-significativo) del mundo.

¹⁶ Cfr. Mahnke (1925).

¹⁷ Cfr. Th Litt (1948a, 336).

Evidentemente, el esclarecimiento de la pregunta aquí planteada depende en su mayor parte de conocer con la mayor precisión posible las diversas experiencias del mundo concretas en su constitución corporalmente mediada, cuya reflexión teórica concluye en la filosofía.

En relación con esto, considero que el análisis de la teoría filosófica del conocimiento debe ser mediado en la actualidad por la discusión en torno a los fundamentos de las ciencias particulares y sus aislamientos ejemplares del problema. Desde ahí queremos considerar, junto a la teoría de la relatividad, otros modelos instructivos del conocimiento en las ciencias particulares, antes de intentar responder a la pregunta del apriori corporal en el sentido de una antropología filosófica del conocimiento.

La imposibilidad de eliminar [Unaufhebbarkeit] el apriori corporal del conocimiento en la microfísica

Aún no ha sido adecuadamente contestada una pregunta esencial para nuestro tema, en la cual desemboca la reflexión en torno a la teoría de la relatividad. Ella reza así: ¿por qué es posible conseguir en el marco de una teoría de la relatividad fisicalista una objetivación racional del apriori corporal del conocimiento intuitivo-esquematzable en un sistema de relaciones pensado excéntricamente? ¿Acaso se debe simplemente a que aquí, de manera inversa y por primera vez, la dependencia de una representación del mundo intuitivo-esquematzable con respecto al punto de vista corporal es en un principio reconocida y tenida en cuenta como un problema matemático, es decir, [como un problema] de medida? ¿Conduce necesariamente la renuncia a la identificación de lo intuitivamente comprensible, o al menos representable, con lo teóricamente pensable a una anulación teórica y objetiva, por así decir eleático-pitagórica, de las perspectivas de observación posibles y de sus aspectos del mundo en un sistema de transformación matemático?

Contra ello habla la situación epistemológica de la microfísica. También la teoría de los quanta es una teoría pensada excéntricamente, es decir, mediada a través de una reflexión principal sobre el acto de observación. En este sentido, ella continúa la revolución epistemológica de la teoría de la relatividad y la

conduce en muchos aspectos a la toma de consciencia acerca de su propia metodología¹⁸.

Sin embargo, [la teoría de los quanta] no logra en su plenitud una anulación empíricamente verificable de la mediación corporal de los resultados de la observación en la teoría matemática de un continuo objetivo de la naturaleza. Al rechazar la representación intuitiva, tampoco puede llevar a cabo una separación completa entre el sujeto y el objeto de conocimiento. Más concretamente: la teoría de los quanta puede hacer valer la separación sujeto-objeto solo en el nivel de la explicación estadística del comportamiento de un conjunto de partículas, pero no en relación a la observación de una única partícula. Las estructuras de su formalismo matemático, invariantes frente a todas las transformaciones (lo que se denomina la cualidad de simetría), representan, al igual que en la teoría de la relatividad, la objetividad de la ley de la naturaleza; pero esta objetividad ya no comprende la realidad del hecho de la observación, sino que representa de cara a esta solo una "potencia" de la materia, tal y como Heisenberg dice en conexión con Aristóteles¹⁹. La teoría matemática representa según la función de probabilidad la forma cuantitativa de una posibilidad objetiva, pero esa posibilidad requiere la realización (actualización) a través del acto irreversible de la observación, el cual cambia la función de probabilidad de manera discontinua. Heisenberg formula esto del modo siguiente:

El carácter fáctico de un acontecimiento describible con el concepto de la vida cotidiana no está contenido fácilmente en el formalismo matemático de la teoría de los quanta y entra en la interpretación de Copenhague a través de la introducción del observador.²⁰

Por lo tanto, aquí hemos visto por primera vez, en conexión con nuestra problemática, el caso de una teoría reflexivamente mediada, es decir, pensada

¹⁸ Así que no es casualidad que, según tengo entendido, solo los representantes de la Escuela de Copenhague como Heisenberg y C. Fr. v. Weizsäcker hayan abordado la interpretación consecuente de la teoría de la relatividad teniendo en cuenta la intervención del observador por medio del aparato de medición, intervención mediada por la luz, es decir, en vista del intervalo finito del instante entre el pasado pasivo (por así decir el "mundo recordado" [Merkwelt] en el sentido de v. Uexküll) y el futuro activamente influenciado (por así decir el "mundo efectivo" [Wirkwelt] en el sentido de v. Uexküll). (Cfr. Heisenberg, 1945, 8 s.; 1959, 87 s.).

¹⁹ Cfr. Heisenberg (1959, 25).

²⁰ Cfr. Heisenberg (1959, 12).

excéntricamente, en la que junto al excéntrico apriori del *ipse intellectus* pensante también se debe tener en cuenta el céntrico apriori del acto de observación corporalmente mediado y su terminología intuitivo-esquematzable. La construcción teórica matemática no intuitiva del *ipse intellectus* no es capaz de anular objetivamente las condiciones de posibilidad de la constitución fáctica del fenómeno; esto se muestra entre otras cosas en el hecho de que el lenguaje conceptual del físico experimental subsiste de manera independiente junto al lenguaje matemático de precisión del teórico; entre ambos media la teoría de la correspondencia de Bohr. De tal modo que la microfísica debe en cierto modo mediar ambas condiciones apriori del conocimiento sin excepción, o dicho de otro modo: ya no es posible en principio separar el conocer de la intervención activa en el mundo, y en este punto descansa la eliminación de la separación cartesiana sujeto-objeto.

Para nosotros surge ahora la pregunta de cómo tenemos que valorar la significación filosófica general de esta situación epistemológica de la microfísica: ¿es ella [su significación] más especial o más válida que la de la teoría de la relatividad?

Desde el punto de vista de la ciencia natural, probablemente la construcción teórica microfísica es hoy en general más universal y más profunda; ella comprende en sí misma la teoría macrofísica de un continuo objetivo de la naturaleza como caso límite simplificado. Este caso límite adquiere carta de naturaleza cuando el ser humano cognoscente tiene que obrar, no con átomos aislados, sino con enormes agregados de átomos, es decir, justamente con las "cosas" de la vida cotidiana.

Sin embargo, a partir de aquí se podría extraer la conclusión de que la simplificación macrofísica del problema del conocimiento, es decir, la separación sujeto-objeto de la teoría clásica del conocimiento, constituye – mutatis mutandis – el modelo decisivo para la situación de base del conocimiento pre-científico y, por tanto, para las ciencias del espíritu, en la medida en que ellas se ocupan de la comprensión de la interpretación pre-científica del mundo. Al fin y al cabo, el conocimiento pre-científico – así se podría decir – tiene que ver con las "cosas" de la vida cotidiana y no con las partículas elementales en el sentido de la microfísica.

Frente a eso, aquí debe ser defendida expresamente la tesis de que la situación microfísica del conocimiento – si bien de manera extrema pero, justamente por ello, mucho más instructiva – hace visible la situación de base de la interpretación humana del mundo, una situación que ni las ciencias del espíritu ni la filosofía son capaces de eliminar en una construcción teórica objetiva. La separación sujeto-objeto que subyace a la macrofísica clásica, así como a la epistemología filosófica tradicional y a la correspondiente disyunción de lo apriórico y lo empírico, representan en mi opinión una idealización del estado de las cosas, la cual se adapta al caso especial del técnico hacer-disponibles las cosas del entorno. Esto hay que justificarlo de manera más precisa.

El apriori corporal de la constitución del mundo relevante para las ciencias del espíritu: la mediación del sentido del mundo por la praxis (existencial)

Para percibir la analogía entre la situación epistemológica de la microfísica y la situación de base de la interpretación humana del mundo en general, debemos dirigir nuestra atención a los conceptos intuitivo-esquemáticos, con cuya ayuda se deben describir las observaciones experimentales en la microfísica. Aunque [los conceptos intuitivo-esquemáticos] se extraen de la macrofísica clásica, se relacionan entre sí de un modo nuevo, que Nils Bohr ha explicado por medio de la categoría de la *complementariedad*. Para ello hay que decir que en la microfísica los conceptos macrofísicos deben ser emparentados de modo que constituyan aspectos mutuamente excluyentes pero también complementarios de la realidad. Para que los aspectos se excluyan mutuamente, debemos – en el sentido de nuestra construcción conceptual gnoseo-antropológica – hacer responsable al *céntrico apriori* de la intervención corporal, el cual está necesariamente ligado a toda observación y en la microfísica se convierte en intervención provocativa perturbadora. Por otro lado, para que los conceptos mutuamente excluyentes (también) se complementen mutuamente, debemos hacer responsable al apriori de la construcción teórica matemática, por la que el *excéntrico ipse intellectus* pensante penetra en cierto modo en la cosa sin considerar la compatibilidad de los aspectos complementarios en lo que se refiere a su representación.

En lo que concierne a la analogía que acabamos de realizar, se sitúa en primer plano la cara mencionada en primer lugar en relación al fenómeno de la complementariedad: la mutua supresión de los aspectos intuitivo-esquemáticos del mundo. En relación a esta cara de la complementariedad de los aspectos, debe sostenerse que ella hace referencia de manera absoluta al fenómeno originario de nuestra comprensión cotidiana y pre-científica del mundo, un momento que, por ejemplo, Heidegger busca reunir en la identificación dialéctica de los conceptos "descubrir" y "ocultar", "alumbrar" y "encubrir"; al fin y al cabo "verdad" como "manifestación" y "falsedad" como "oscuridad". Ahora bien, que los aspectos mutuamente excluyentes de la comprensión del mundo también se complementan mutuamente se aplica solo de forma más general para nuestro entendimiento pre-científico del mundo. En la dialéctica hegeliana, aunque este complemento general es sistematizado teóricamente, se muestra sin embargo que este complemento dialéctico tiene un carácter completamente diferente al complemento teórico del modelo de representación en la microfísica.

No obstante, en relación a nuestra tesis principal, es necesario demostrar en este punto que la constitución descubridora-encubridora del mundo de la vida cotidiana pre-científica y aún de la filosofía (en tanto que esta funda una "imagen del mundo") descansa en la misma primacía del apriori corporal del conocimiento, en la irrupción del ser humano corporal en el mundo, que se hace perceptible en la microfísica como intervención perturbadora, en principio no corregible, del observador en el suceso atómico. Esta idea encuentra desde el principio una amplia oposición porque nosotros, como ya se indicó anteriormente, somos más proclives a aceptar la objetivación macrofísica del mundo material como modelo de nuestro conocimiento cotidiano que la provocación extremadamente artificial de los aspectos de la observación en los sucesos del micromundo, que normalmente son invisibles.

A decir verdad, después de la intuición metodológica de la microfísica, no se podrá negar que toda percepción sensorial cotidiana del ser humano está ligada a una intervención corporal, en principio imperceptible, del ser humano en el mundo. Pero, ¿cómo se puede pensar que esta intervención corporal en el nivel microfísico podría jugar en el conocimiento cotidiano un rol de apriori constitutivo del mundo? Aquí tenemos más bien que tratar – así se dirá – con el entorno

investigable desde una perspectiva macrofísica, es decir, con aquellos ámbitos de medición en los que incluso la ciencia natural exacta puede en principio tratar su intervención en la observación como errores de medición corregibles a partir del resultado. ¿Cómo debería esta interferencia en la observación contribuir de modo irrevocable a la constitución del objeto en la simple percepción cotidiana?

Simplemente: ¿es realmente cierto que nosotros, en la simple y primigenia percepción pre-científica del mundo, tenemos que tratar con el mundo investigable desde una perspectiva macrofísica? ¿O aquí ha entrado en juego una premisa falsa, posiblemente a través de la esquematización tradicional del "objeto" [Gegenstand] de conocimiento como "cosa" [Ding] en el espacio matemáticamente medible?

Considero que aquí se oculta una profunda equivocidad en la construcción conceptual de la teoría tradicional del conocimiento, que se verá mejor de la mano de un ejemplo. Leibniz ilustra en el párrafo 57 de la *Monadología* su doctrina de la percepción o representación perspectivista del mundo con el ejemplo de una ciudad, la cual, "observada desde distintos puntos de vista parece completamente otra y se multiplica según las perspectivas". De manera simplista se tenderá a pensar hasta el final la significación epistemológica de esta ilustración y, con ella, todo el problema del perspectivismo en el sentido de las posibilidades de proyección geométricas de una cosa. Sin embargo, ahora debemos recalcar que, de este modo, el problema monadológico de los aspectos individuales del mundo será hasta tal punto trivializado que el modelo leibniziano se vuelve propiamente inadecuado para el tratamiento filosófico de las, así llamadas, interrogaciones de la imagen del mundo. Considerado como proyección geométrica, todo aspecto del mundo permite deducirse de antemano a partir de la teoría matemática; esto se aplica incluso cuando, junto al presupuesto de sistemas en movimiento relativos (es decir, la ciudad y sus observadores), la dimensión del tiempo entra en juego como cuarta coordenada. En este tratamiento matemático-fisicalista del problema del perspectivismo, el punto de vista corporal del sujeto de conocimiento y su correspondiente "imagen del mundo" permiten "anularse" eleático-pitagóricamente constantemente en una construcción teórica del excéntrico *ipse intellectus*. Precisamente, antes hemos aclarado brevemente esta anulación eleático-pitagórica de la problemática leibniziana en la teoría de la relatividad.

Frente a eso, ahora hay que considerar frente la constitución del aspecto de la mónada relevante para las ciencias del espíritu. Podemos mantener el ejemplo leibniziano de la ciudad y sus diversos aspectos, pero debemos tener en cuenta que estos aspectos son solo y primariamente accesibles a una construcción teórica en sentido estricto, si se considera la ciudad regularmente bajo el punto de vista de un ingeniero de la medición. Dicho de modo más general y radical: solo si previamente se abstrae la relevancia técnica, la imagen del mundo de la "cosa" cotidiana es sometida a aquella idealización epistemológica prestada de la física, la cual coloca cada aspecto en el continuo objetivo del único "mundo exterior". Sin embargo, cuando el discurso es, por ejemplo, acerca del aspecto de una ciudad, destapado por un determinado pintor, entonces ese aspecto adquiere el peso propio de una constitución del mundo única e individual, la cual en principio no puede ser "anulada" por ninguna construcción teórica en un sistema general de aspectos posibles. La percepción del pintor es representativa del problema de toda percepción pre-científica o representación intuitivo-significativa del mundo.

Hablar aquí de aspectos "del" mundo solo es posible si se deja completamente a un lado como irrelevante el modelo de una cosa macrofísicamente estructurada o de un continuo de aspectos.

Posiblemente, aquí se desee añadir que igual de irrelevante es el modelo microfísico de los aspectos complementarios, que precisamente se ocupa de algo completamente diferente. Considero que la diferencia entre una "percepción" relevante para las ciencias del espíritu y la constitución del mundo de la intervención microfísica en la observación se ve mejor si se acentúan los rasgos análogos existentes, frente a los opuestos, de la relación sujeto-objeto, orientada desde una perspectiva macrofísica, de la teoría tradicional del conocimiento.

En ambos casos, se debe renunciar a la representación de un continuo objetivo del mundo exterior, cuya multiplicación de las perspectivas cae en principio bajo el control de la conciencia distanciada teóricamente. En su lugar, comparecen aspectos del mundo objetivamente incompatibles (complementarios), cuya comprensión queda ligada a la identificación de la conciencia con la mediación corporal de su perspectiva perceptiva. En mi opinión, se puede ir incluso tan lejos como para hablar, tanto en el caso de la

percepción pre-científica como en el caso del experimento microfísico, de una intervención corporal en el mundo, en principio incorregible, ligada a toda constitución de aspectos.

Cuando, por ejemplo, intercepto la sonrisa significativa de otro ser humano, entonces la interferencia corporal relativa al cruce de miradas no se mueve en el ámbito de medición de la macrofísica. Nils Bohr ha señalado ocasionalmente que "la sensibilidad del ojo alcanza el límite absoluto, el cual es ponderado a través del carácter atómico del fenómeno de la luz", es decir, que "la absorción de unos pocos quanta de luz, posiblemente incluso de un único quanta de luz, por un elemento tal de la retina basta para generar una impresión visual".¹⁵

Por tanto, debemos contar con que nuestras percepciones cotidianas de ningún modo son consideradas únicamente como fenómenos colectivos de la materia, idealizables desde una perspectiva macrofísica; en cualquier caso, y no solo en aquellos relevantes desde un punto de vista técnico, se podría tratar más bien de fenómenos de expresión orgánicos e individuales, los cuales fuesen determinados en su corporalidad a través de centros microfísicos de control¹⁶, y esto no solo porque el "objeto" [Gegenstand] de la percepción a menudo es él mismo un organismo, sino solo porque la constitución subjetiva de la vista [Anblick] está ya de un modo orgánico mediatizada por el cuerpo – así, por ejemplo, en el caso de la perspectiva del pintor.

Solo en el caso de la abstracción, la condicionada singularidad e imprevisibilidad de la constitución del mundo correspondiente se hunde en la pura mensurabilidad [Meßbarkeit] en el continuo objetivo del mundo exterior y sus denominadas "cosas" [Dinge]. Sin lugar a dudas, en la teoría cuántica la misma física que mide es alcanzada en el punto donde también ya el puro acto de medir se muestra de manera imprevisible como constitutivo del mundo. La intervención corporal constitutiva del mundo, que en principio está ligada a toda percepción, llamará aquí repentinamente la atención de una forma sensorial, precisamente en el ámbito del medir en el modo (deficiente) de la percepción, en el cual pudo ser desatendida hasta ahora. Y para ello arroja sin duda una nueva luz sobre la problemática de la percepción cotidiana, cuya interpretación

¹⁵ Cfr. Bohr (1966, 13 y 76).

¹⁶ Cfr. para esto la "teoría amplificadora" del organismo de Jordan (1938, 537-545).

epistemológica dio lugar de modo apresurado a la idealización metodológica de la situación del conocimiento en la microfísica¹⁷.

En mi opinión, rozamos aquí los fundamentos de la posible analogía entre la problemática epistemológica relevante para la microfísica y la relevante para las ciencias del espíritu, y con ello a su vez el principio de la diferencia entre ambos modos de conocimiento.

En ambos casos es compartido el hallazgo gnoseo-antropológico de una constitución del mundo, en principio imprevisible, que está manifiestamente condicionada por el apriori corporal del conocimiento intuitivo-esquematzable. La microfísica habla de un acto de observación irreversible, cuyo resultado cambia de manera discontinua la función de probabilidad de la teoría matemática¹⁸. Las ciencias del espíritu deben contar con percepciones humanas, a través de las cuales nuestra imagen del mundo es modificada de un modo que hace época [in epochemachender Weise]. En esta comparación se indica sin embargo también ya la principal diferencia: si bien el acto de observación es ya irreversible también en la microfísica, en la medida en que está sujeto a la historicidad de la existencia humana, como especialmente ha señalado C. Fr. v. Weizsäcker¹⁹, él es sacado de su unicidad histórica a través de la misma función de probabilidad de la teoría cuántica que expresa el resultado de la observación, en principio imprevisible, y es sometido a una disponibilidad conforme a una ley en el marco de un conjunto de procesos posibles.

Los mismo ocurre con los aspectos intuitivo-esquematzables del mundo que se constituyen en el experimento microfísico. A decir verdad, ellos son objetivamente incompatibles y son por tanto comparables, en el marco del concepto de complementariedad, con las imágenes del mundo mutuamente excluyentes, con las cuales tienen que tratar las ciencias del espíritu. Pero esa incompatibilidad objetiva no impide su complementación sistemática en el marco

¹⁷ Esta idealización es el signo tanto de la Modernidad incipiente como de la época de la *imagen del mundo* [Weltvorstellung]. Así, por ejemplo, no es casualidad que la teoría de la perspectiva pictórica se elaborase en el siglo XV por los artistas técnicos, los cuales pueden ser concebidos a su vez como precursores de Galileo y de la microfísica moderna. Nicolás de Cusa, el amigo de estos artistas técnicos italianos, instauró con gran estilo el método del pensamiento perspectivista en la metafísica.

¹⁸ Cfr. Heisenberg (1959, 37 y 112).

¹⁹ Cfr. Weizsäcker (1948).

de una teoría, la cual como tal renuncia a conceptos intuitivo-esquematzables. Frente a eso, las constituciones complementarias del mundo, con las que tienen que tratar las ciencias del espíritu, al igual que los actos corporales del Dasein, a través de los cuales ellas son mediadas, es decir, las decisiones²⁰ polares fraguadas en la actitud y los estilos de vida, son interesantes en su significación intuitiva única como asunto de una reconstrucción hermenéutica, en principio no acabada. Sin embargo, ellas también permiten ser concebidas como sistemáticamente complementarias entre sí en el marco de una teoría dialéctica, tal y como Hegel ha señalado. Pero esta teoría tiene, como ya se ha indicado anteriormente, un carácter muy diferente a la teoría matemática de la microfísica. Hay que clarificar ahora esa diferencia en el horizonte de nuestro planteamiento gnoseo-antropológico.

La teoría cuántica es capaz de mantenerse en la posición excéntrica del *ipse intellectus* en vista de las constituciones complementarias del mundo de sus actos experimentales de observación y, de este modo, relacionar los aspectos intuitivo-esquematzables, tales como partículas y ondas, con las existencias no intuibles del mundo, las cuales controla matemáticamente. En este sentido, la teoría cuántica no se comporta de forma diferente a la teoría de la relatividad, incluso si tampoco consigue anular completamente las condiciones ni los resultados de las observaciones en un concepto teórico de lo objetivo. Frente a eso, la dialéctica hegeliana debe, de cara a conseguir una síntesis de la constitución del mundo intuitivo-significativa de la historia del espíritu, ser mediada de nuevo a través de un punto de vista corporal pre-reflexivo, de una actitud, de una praxis existencial o como se quiera llamar.

Este es un punto que el propio Hegel en principio no ha tomado suficientemente en cuenta. Para él el mundo no es sin embargo un continuo de aspectos como para Leibniz, sino una progresión discontinua de constituciones del mundo históricas. Pero esta progresión discontinua todavía debe ser concebida como un despliegue dialéctico del Espíritu solo y – lo que es más esencial desde un punto de vista fenomenológico –: la síntesis definitiva de las constituciones del mundo históricas habidas hasta ahora debe ser solo un asunto de la "teoría"; más exactamente, de una reflexión del *ipse intellectus* sobre su

²⁰ Cfr. Rothacker (1948).

contenido substancial. Aquí se muestra Hegel, al igual que Leibniz, atrapado por la última concepción platónica de la filosofía, la cual no reconoce un apriori del cuerpo del conocimiento o, dicho de otro modo, de la praxis existencial. Por eso, aquí se sitúa también el pequeño problema [Problemstachel] en que la filosofía creativa de los siglos XIX y XX enciende su respuesta antitética a Hegel: el marxismo primitivo, la filosofía existencial kierkegaardiana, la filosofía del vida y el pragmatismo convergen en la tesis de que el sentido del mundo nunca puede constituirse para una conciencia pura, la cual refleja el mundo desde una distancia teórica, sino que necesariamente está mediada a través de un compromiso corporal, una praxis material, un irreversible y, por ello, arriesgado proyecto de futuro.

(Si se quiere completar aquí la especulación de Hegel, entonces habría que decir: el ser humano no puede comprender el sentido del mundo sin tener que exponerse siempre de nuevo al riesgo de una continuación responsable del mundo. Dios no solo quiere volver a sí mismo, quiere también ponerse en sus manos [Gott will nicht nur zu sich kommen, er will sich auch überantworten].)

(Traducción de Laura Molina-Molina)

Bibliografía

- Aristoteles: *Über die Seele*, 3. Aufl. Schöningh. Paderborn, 1961.
- Becker, O.: *Größe und Grenze der mathematischen Denkweise*. Alber: Freiburg, 1959.
- Bohr, N.: *Atomtheorie und Naturbeschreibung*. Springer: Berlin, 1931.
- Bohr, N.: *Atomphysik und menschliche Erkenntnis*, 2 Bde. Vieweg: Braunschweig, 1964, 1966.
- Einstein, A.: *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*. Vieweg: Braunschweig, 1917 (21. Aufl. 1969).
- Hegel, G. W.: *Sämtliche Werke*, 4. Aufl. Frommann-Holzboog. Stuttgart, 1961.
- Heisenberg, W.: *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaften*, 6. Aufl. Hirzel, Leipzig, 1945 (9. Aufl. Hirzel. Stuttgart, 1959).
- Heisenberg, W.: *Physik und Philosophie*. Ullstein, Frankfurt, 1959 (2. Aufl. 1972).
- Hoppe, H.: *Kants Theorie der Physik. Eine Untersuchung über das Opus postumum*. Klostermann, Frankfurt, 1969.
- Jordan, P.: *Verstärkertheorie der Organismen in ihrem gegenwärtigen Stand*. Naturwissenschaften 26 (1938), 537-45.

- Kant, I.: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Meiner: Hamburg, 1969.
- Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. Meiner: Hamburg, 1971.
- Kant, I.: *Opus postumum*, 2 Bde. De Gruyter: Berlin, 1963, 1971.
- Leibniz, G. W.: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* (unveränd. Nachdruck der 3. Aufl. von 1915). Meiner: Hamburg, 1971.
- Litt, Th.: *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*. Federmann: Münschen, 1948a.
- Litt, Th.: *Denken und Sein*. Hirzel: Stuttgart, 1948b.
- Mahnke, D.: *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*. Niemeyer: Halle, 1925 (Faksimileneudruck: Frommann-Holzboog: Stuttgart, 1964).
- Mahnke, D.: *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*. Niemeyer: Halle, 1937 (Faksimileneudruck: Frommann-Holzboog: Stuttgart, 1966).
- Platon: *Theaitet*. Schwabe: Basel, 1946.
- Plessner, H.: *Die Stufen des organischen und der Mensch*. De Gruyter: Berlin (2. Aufl. 1965).
- Podlech, A.: *Der Leib als Weise des In-der-Welt-Seins. Eine systematische Arbeit innerhalb der phänomenologischen Existenzphilosophie*. Bouvier: Bonn, 1956.
- Rothacker, E.: *Probleme der Kulturanthropologie*. Bouvier: Bonn, 1948 (2. Aufl. 1965).
- Weizsäcker, C. Fr.: *Die Geschichte der Natur*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1948 (7. Aufl. 1970).