

<http://doi.org/10.21555/top.v0i58.1081>

The Anthropology of Knowledge of K-O Apel from the Perspective of the Relationship Between Force and Meaning

La antropología del conocimiento de K-O Apel
desde la perspectiva de la relación entre fuerza y
significado

Adrián Bertorello
Universidad de Buenos Aires-CONICET
Argentina
adrianbertorello@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4436-0617>

Recibido: 20 - 07 - 2018.
Aceptado: 26 - 11 - 2018.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper aims to show that the K-O Apel's Project of Anthropology of Knowledge belongs to the tradition of hermeneutics logic, developed by the Logic of Göttingen (Misch, Lipps, König). This statement can be proved by the fact that Apel conceives the relationship between *das Leibapriori* and *das Erkenntnisapriori*. In two text of the sixties Apel shapes the relationship between human body (*Leib*) and knowledge as a polarization of opposite strengths. The logic of exclusive disjunction rules this polarization. Forty years later he changes his perspective and presents them as tensive relation of rivalry. In this way Apel takes in his own argumentation a central topic of the hermeneutics logic, namely, the life conception as a mediation between strength and meaning.

Key Words: strength; meaning; anthropology of knowledge; hermeneutical logic.

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo mostrar que el proyecto de una antropología del conocimiento de K-O Apel se sitúa en la tradición de la lógica hermenéutica desarrollada por la lógica de Göttingen (Misch, Lipps, König). Esta afirmación se puede documentar a partir del modo en que Apel concibe las relaciones entre el *Leibapriori* y el *Erkenntnisapriori*. En dos textos de los años sesenta Apel formula la relación entre cuerpo y conocimiento como una polarización de fuerzas opuestas. Cuarenta años más tarde cambia de perspectiva y la presenta como una relación tensiva de rivalidad. De esta manera Apel recoge en su propia argumentación un tema central de la lógica hermenéutica, a saber, la concepción de la vida como una mediación entre fuerza y significado.

Palabras clave: fuerza; significado; antropología del conocimiento; lógica hermenéutica.

1. Introducción

El proyecto de una antropología del conocimiento de Apel tiene como finalidad ampliar la gnoseología clásica. Esta ampliación consiste en incorporar, al plano de la constitución del sentido, una instancia *a priori* que no es de naturaleza lógica. De esta manera, la antropología del conocimiento reconoce dos ejes de sentido complementarios: el significado y el cuerpo. En el presente trabajo intentaré interpretar este proyecto a partir de lo que en la tradición de la lógica hermenéutica se denomina como la articulación entre fuerza y significado.

La lógica hermenéutica es una corriente de filosofía del siglo XX. Corresponde a la denominada “lógica de Göttinger” (cfr. Bollnow, 1964, p. 23). Sus representantes más destacados fueron Georg Misch (1878-1965), Hans Lipps (1889-1941) y Joseph König (1893-1974). El programa general de su investigación consistió en desarrollar conceptualmente las relaciones entre la vida y las estructuras lógicas. La lógica hermenéutica es el intento de reconducir la significación a sus condiciones de producción en la praxis humana histórica. Por ello, su concepción del *lógos* humano no se reduce a las estructuras lógicas tradicionales (concepto, juicio, razonamiento) sino que tiene un sentido mucho más amplio: abarca lo que hoy se llama “discurso”, es decir, las secuencias significativas cuyo sentido depende del contexto.

Para expresar justamente esta referencia de la significación a la praxis O. Bollnow habla de una reducción antropológica (*anthropologische Reduktion*) (cfr. Bollnow, 1958, pp. 77 y ss). Su sentido radica en que el cuerpo humano (*Leib*) oficia de mediación entre las estructuras significativas y la vida. En efecto, la condición carnal de la vida se presenta como un medio (*Mitte*), como un mecanismo de frontera que une y separa espacios que se caracterizan por tener rasgos opuestos: la vida es el lugar donde se cruzan la fuerza (*Kraft*), y el significado (*Bedeutung*). De esta manera, la lógica hermenéutica actualiza un tema fundamental de una de las tradiciones a las que pertenece, a saber, la fenomenología de Husserl y Heidegger.

La caracterización de la lógica hermenéutica como una mediación entre el punto de vista de la fuerza y del significado es un rasgo específico de la lectura de O. Bollnow. Para otros intérpretes, como D. Ginev (2011) o M. Soboleva (2014), esta mediación no es el rasgo más

relevante. Para O. Bollnow, el conflicto entre fuerza y significado es un tema que está presente en W. Dilthey, G. Misch, e incluso, en P. Ricoeur. En su libro sobre Dilthey la presenta como una de las categorías de la vida. El significado es la categoría más amplia. Da cuenta de aquello que unifica la vida, le da unidad y articulación (cfr. Bollnow, 1955, pp. 124 y ss). Justamente porque tiene esta función articuladora es la categoría que posee una primacía sobre el resto (cfr. Bollnow, 1955, p. 128). La fuerza, por su parte, es “una determinación de la naturaleza no espiritual (*ungeistig*)” que se contrapone a las categorías de significado, valor y finalidad como rasgos específicos de la vida espiritual. Según Bollnow, la relación entre naturaleza y espíritu categorizada como fuerza y significado no tiene, en el pensamiento de Dilthey, un estatus muy definido. Es decir, no logra dar una respuesta clara sobre la unidad de ambas instancias. Fue su discípulo Georg Misch en su libro *Lebensphilosophie und Phänomenologie* quien pudo reformular el problema a partir de los fragmentos dispersos en la obra de Dilthey. La idea fundamental que introduce es la concepción de la vida como un espacio de mediación (*Mittelpunkt*) en el que lo externo y lo interno se cruzan y ponen en relación (cfr. Bollnow, 1955, p. 133 y ss). También puede expresarse este vínculo desde otro punto de vista como la unidad entre lo activo (significado) y lo pasivo (la fuerza) (cfr. Bollnow, 1983, p. 85). En la segunda mitad del siglo XX aparece esta temática en la interpretación que hace P. Ricoeur del psicoanálisis freudiano. En efecto, el estatus epistemológico del psicoanálisis no radica ni en una explicación causal naturalista ni en una comprensión por motivos. Para Ricoeur el discurso psicoanalítico tiene un estatus mixto: sus conceptos expresan el punto de vista energético (fuerza) y el punto de vista del sentido (significado) (cfr. Bollnow, 1976).

A partir de esta interpretación sobre el vínculo entre fuerza y significado como dos instancias que vinculan lo exterior y lo interior, lo pasivo y lo activo, escribí dos estudios que analizan esta problemática en la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Aquí, introduje una nueva perspectiva en el planteo. Incorporé a la mirada de la lógica hermenéutica ciertos aspectos de la semiótica de las pasiones de A. Greimas y J. Fontanille. Dicho muy brevemente: la instancia de la fuerza no da cuenta de un dato natural, de una exterioridad caracterizada por su poder causal, sino de un régimen semántico continuo que se caracteriza por una polaridad gradiente. La instancia del significado, por su parte, no alude en primer lugar, en el caso de la filosofía de *Sein*

und Zeit, a la idealidad de los significados lingüísticos, sino al mundo concebido como un sistema significativo pragmático que interrelaciona unidades discretas.¹ De esta manera la fuerza y el significado no son dos instancias totalmente heterogéneas, sino que son dos modalidades de un mismo espacio del sentido. La lógica de lo continuo y la lógica de lo discreto expresan dos maneras diferentes y complementarias de articular el sentido.

El presente trabajo se enmarca y continua los resultados de estos estudios recién mencionados. Querría situar aquí el proyecto de Apel de una antropología del conocimiento en el contexto más amplio de una teoría que intenta conciliar y diferenciar una lógica de fuerzas con una lógica cognoscitiva. La reducción antropológica de la lógica hermenéutica guarda una correspondencia estructural con una antropología del conocimiento que se presenta como el intento de complementar la doctrina de la ciencia. La referencia a una reducción antropológica en el pensamiento de Apel aparece en la apropiación que hace del vocabulario de la antropología filosófica de H. Plessner. La posición céntrica y excéntrica sólo tienen sentido cuando se toma al hombre como eje desde donde parten las distintas direcciones de sentido.

El trabajo tiene dos partes. En la primera, voy a centrarme en cómo Apel concibe la relación entre el *a priori* lógico de la conciencia y el *a priori* del cuerpo en dos textos de los años sesenta. Trataré de mostrar desde la inmanencia misma del texto de Apel, a) que el recorrido argumentativo sigue el esquema: disyunción, conjunción, disyunción, y b) que la lógica de fuerzas que articula el cuerpo y la conciencia se rige por una polarización de instancias que se repelen. En la segunda parte, trataré dos temas, a saber, a) las diferencias que hay entre el proyecto de la lógica hermenéutica y el de la antropología del conocimiento y, b) la reformulación que el propio Apel hizo de las relaciones entre el *a priori* corporal y el del conocimiento en un artículo del 2008 titulado: *Ort oder Ortlosigkeit der Vernunft? Leibapriori versus Reflexionsapriori der Erkenntnis*.² La intención fundamental por la que traigo a colación este texto tardío radica en que Apel matiza las diferencias entre la antropología del

¹ Para un desarrollo más exhaustivo de estas ideas, cfr. Bertorello, 2014 y 2016.

² Agradezco a Alberto Damiani la referencia fundamental a este trabajo clave de Apel.

conocimiento y la lógica hermenéutica. Esta reformulación está basada en una disminución de la tensión que se establecen entre los dos *a priori*.

2. El *a priori* corporal de la antropología del conocimiento

En este primer momento de la argumentación, voy a ceñir mi exposición a dos trabajos de los años sesenta de Apel. Al artículo publicado en 1963 *Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine Betrachtung im Anschluss an Leibnizens Monadenlehre*. Y al texto *Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Hinsicht* de 1968 recogido en *Transformation der Philosophie*. De esta manera mi interpretación queda circunscripta a un momento específico del proyecto de la antropología del conocimiento. No se extiende a los desarrollos posteriores donde Apel fue matizando y modificando sus afirmaciones iniciales.³

La idea que intentaré justificar es que Apel concibe la relación entre el *a priori* del cuerpo y el *a priori* lógico del conocimiento desde dos puntos de vista: primero como una conjunción, y luego como una disyunción exclusiva.

2.1 La conjunción de los dos *a priori* del conocimiento en la física contemporánea y en la filosofía

Se podría resumir toda la orientación argumentativa de *Das Leibapriori der Erkenntnis* diciendo que parte de una disyunción entre cuerpo y conciencia, y finaliza con una conjunción. En efecto, en el punto de partida, Apel interpreta la famosa frase de Leibniz “nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectu” como la expresión más acabada de la disyunción (*Disjunktion*) gnoseológica que opone las condiciones trascendentales del conocimiento a los contenidos empíricos (cfr. Apel, 1963, pp. 152-153). En el interior mismo de la filosofía de Leibniz se produce, con el concepto de monada, un intento de reconciliación de las dos instancias del conocimiento. Pero, a juicio de Apel, la monadología, cuya finalidad era precisamente reconciliar perspectivismo con universalismo, no logra superar el dualismo cartesiano que está en la base de la disyunción (cfr. Apel, 1963, pp. 155-156). Este fracaso de la monadología lo conduce a preguntarse

³ Para una exposición detallada sobre el concepto de antropología del conocimiento en toda la obra de Apel se puede cfr. Centeno, 2011.

si en el pensamiento contemporáneo existe alguna teoría que pueda efectivamente unir los dos *a priori* del conocimiento.

Quizás la respuesta a este interrogante sea una de las tesis más interesantes del artículo y, sobre todo la más provocativa. La razón de ello radica en que Apel encuentra en la teoría de la relatividad (cfr. Apel, 1963, pp. 158 y 160) y en la microfísica (cfr. Apel, 1963, p. 165) un modelo teórico concreto de superación del dualismo gnoseológico. Sin entrar en los detalles de la argumentación,⁴ querría hacer hincapié en el modo en que Apel presenta la relación entre los dos *a priori*.

Después de mostrar que la teoría de la relatividad, desde el interior de una teoría matemática, reconoce en el plano prerreflexivo de la constitución del mundo el *a priori* del cuerpo, se pregunta si una reflexión filosófica que toma como punto de partida el concepto de autogradación del espíritu (*Selbstaufstufung des Geistes*) de Th. Litt puede “superar” (*Aufhebung*) este plano prerreflexivo y elevar el *a priori* corporal a todos los dominios del conocimiento (cfr. Apel, 1963, p. 162). La respuesta a este interrogante aparece en el siguiente texto:

Si una filosofía teóricamente válida desde un punto de vista universal tuviera que conformarse principalmente con la reflexión formal –y Litt parece ser de esta opinión–, entonces sería decisivo también con ello, según mi parecer, que ella tenga que reconocer junto a (*neben*) «la conciencia general» como condición de posibilidad de su reflexión formal el *a priori* prerreflexivo del punto de vista del cuerpo humano como condición ineliminable de todos los contenidos materiales del mundo (intuitivos-significativos) (Apel, 1963, p. 163).

Este texto muestra claramente que el vínculo entre conciencia lógica y cuerpo se constituye por medio de una conjunción. El término “conjunción” quiere dar mayor precisión a la preposición espacial “junto a” (*neben*). Es una conjunción que tiene, por lo menos al principio, el sentido de la yuxtaposición entre cuerpo y conciencia. La misma formulación del problema se encuentra en el pasaje en el que Apel trata el caso de la microfísica contemporánea. Ella también reconoce los dos *a priori*:

⁴ Para una exposición detallada de estos problemas, cfr. Molina, 2016.

Hemos visto por lo tanto, en conexión con nuestra problemática, en primer lugar, el hecho de una teoría mediada por la reflexión, es decir, pensada excéntricamente, en la que junto [*neben*] al *a priori* del ipse intellectus que piensa excéntricamente, además debe ser tenido en cuenta el *a priori* céntrico de un acto de observación mediado corporalmente y su conceptuabilidad [*Begrifflichkeit*] esquematizable intuitivamente (...) De esta manera la microfísica debe mediar, en cierta manera, una a través de otra [*durcheinander*], ambas condiciones *a priori* del conocimiento, o expresado de otra manera: el conocimiento no puede ser separado más por principio de la intervención práctica [*handelnder Eingriff*] en el mundo, y en ello radica la superación de la separación cartesiana entre sujeto y objeto (Apel, 1963, p. 165).

En este texto también se habla del reconocimiento de la conjunción de ambas instancias. Asimismo, le añade un matiz que no estaba en el texto anterior, a saber, que el conocimiento debe mediar pasando recíprocamente de una instancia a otra (*durcheinander vermitteln*). La conjunción entre mirada céntrica (participativa) y mirada excéntrica (extópica) implica dos espacios contiguos. La preposición “junto a” (*neben*) da cuenta de la contigüidad semántica entre ambos. Pero la frontera que los separa es porosa (*durcheinander*). La microfísica es aquel conocimiento teórico que logra cruzar la frontera entre cuerpo y conciencia.

2.2 La conjunción y disyunción de los dos *a priori* en el lenguaje

En algunos artículos recogidos en *Transformation der Philosophie* Apel esboza el sentido general del proyecto de una antropología del conocimiento. Vuelve nuevamente sobre la relación entre los dos *a priori*. Pero a diferencia del texto de 1963, dónde la mediación entre ambas instancias se acredita en la física contemporánea y en la filosofía reflexiva, el punto de vista de *Transformation der Philosophie* sitúa la mediación en el interior mismo del lenguaje. Esta afirmación se puede ver fácilmente en el artículo titulado *Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Hinsicht* del año 1968.

El artículo tiene un carácter programático: desarrollar una doctrina de la ciencia (*Wissenschaftslehre*) que evite identificar la ciencia con el cientismo (*Szientistik*). La justificación de esta concepción lleva consigo no sólo incorporar la hermenéutica y la crítica de las ideologías, sino también la ampliación de la gnoseología por medio de una antropología del conocimiento. En el marco de este programa Apel afirma que cuerpo y conciencia lógica expresan las dos perspectivas implicadas en el lenguaje, a saber, la historicidad del “yo, aquí y ahora” de las lenguas históricas y la superación de la misma en la validez intersubjetiva.

Ahora bien, a diferencia del trabajo de 1963 donde el vínculo entre las dos instancias se da por una conjunción que media entre dos perspectivas diferentes, en 1968 Apel propone una relación de complementariedad, pero que en su realización actual implica una disyunción exclusiva. En un primer paso, Apel retoma la idea de la conjunción, ahora caracterizada como un vínculo de complementariedad:

El lenguaje en tanto es una mediación de signos [*Zeichenmedium*] tampoco puede ser reducido a las condiciones lógicas de la conciencia del conocimiento. El lenguaje, más bien, retrotrae, del mismo modo que la operación técnica material, que cuenta entre los supuestos del conocimiento natural experimental, a un *a priori* subjetivo comprometido (...) Querría llamarlo el *a priori* corporal del conocimiento. El *a priori* corporal del conocimiento, me parece, está totalmente en una relación complementaria [*komplementäres Verhältnis*] respecto del *a priori* de la conciencia (Apel, 1973, p. 99).

En un segundo momento cambia de punto de vista e introduce una disyunción exclusiva:

Esto significa: ambas condiciones de posibilidad del conocimiento se complementan [*ergänzen*] recíprocamente con necesidad en el todo del conocimiento, pero en la realización actual [*aktueller Vollzug*] del conocimiento tiene la dirección [*Führung*] o bien [*entweder*] el *a priori* corporal o bien [*oder*] el *a priori* de la conciencia: «conocimiento por reflexión» y «conocimiento por compromiso» se distancian de manera polar: por ejemplo, no puedo sacarle al mundo,

al mismo tiempo, un aspecto significativo [*bedeutsamer Aspekt*] y estar interesado [*reflektieren auf*] en este punto de vista que debo adoptar. Toda experiencia (...) es, primariamente, conocimiento por compromiso del cuerpo [*Leibengagement*]; toda teorización [*Theoriebildung*] es, primariamente, conocimiento por reflexión (Apel, 1973, p. 99). (Destacado en el original).

Los dos pasajes plantean el vínculo entre ambos *a priori* desde perspectivas distintas. La relación de complementariedad o conjunción de cuerpo y conciencia sólo se da si se adopta una perspectiva holística que considera al conocimiento como una totalidad. Es muy difícil interpretar cuál es el sentido y alcance de la expresión “en el todo del conocimiento” (*im ganzen der Erkenntnis*). Se podría inferir que Apel está diciendo que, si se quiere hacer una descripción total del fenómeno del conocimiento, necesariamente se debe incluir una mirada que tenga en cuenta la complementariedad del *a priori* del cuerpo y el de la conciencia lógica. Desde esta perspectiva descriptiva holística hay un vínculo necesario entre ambos.

Sin embargo, a continuación, introduce una segunda perspectiva que cambia la relación entre cuerpo y conciencia. A esta segunda perspectiva la describe con un concepto que procede de la fenomenología hermenéutica de Heidegger: la realización actual (*aktueller Vollzug*). En las lecciones tempranas de Freiburg hay una exposición detallada de esta noción. Especialmente en la lección del semestre de invierno de 1920-1921 *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Allí Heidegger se ocupa del concepto de fenómeno. Lo describe como una totalidad de sentido (*Sinn Ganzheit*) que se articula en tres direcciones (cfr. Heidegger, 1995, p. 63): el sentido de contenido (*Gehaltssinn*), el sentido de relación (*Bezugssinn*) y el sentido realizativo (*Vollzugssinn*).

Sin entrar en todos los detalles se puede decir, en general, que el sentido de contenido describe el qué de un fenómeno, es decir, los contenidos vividos en una determinada experiencia. Mientras que el sentido de relación y el realizativo dan cuenta de un vínculo modal respecto de los contenidos. Es decir, de dos niveles de implicación del *Dasein* humano en los significados experimentados. Mientras que el sentido relacional expresa o bien la actitud teórica o bien la actitud preteórica con las que el *Dasein* se vincula con los contenidos de la experiencia, el sentido realizativo da cuenta de un nivel de mayor profundidad en

la que el *Dasein* mismo está implicado en los contenidos fenoménicos. La realización del sentido no son otra cosa que “las figuras subjetivas” del *Dasein*: la propiedad y la impropiidad de la existencia. Por ello da cuenta de un nivel de mayor concreción, singularidad y facticidad. Y por ello, también, C. F Gethmann puede identificar el sentido realizativo con la fuerza ilocutiva de la teoría de los actos de habla:

El sentido realizativo es el cómo del relacionarse [*Sich-verhalten*]. Él determina el modo de la acción con la que el hablante se dirige por medio de la expresión al objeto referido, la modalidad del referirse [*Sich-beziehen*] (...) A él le corresponde lo que Frege llama la fuerza [*Kraft*]. En la moderna filosofía del lenguaje le corresponde al sentido realizativo aproximadamente la fuerza ilocutiva (*illocutionary force*) o sea el modo performativo de una acción lingüística (Gethmann, 2002, p. 119).

Este breve rodeo por la filosofía de Heidegger permite, a mi juicio, comprender mejor en qué consiste esta segunda perspectiva desde donde Apel interpreta las relaciones entre la conciencia lógica y el cuerpo. Querría hacer dos comentarios.

La realización actual del conocimiento describe, en primer lugar, una segunda instancia semántica que podríamos denominar como una lógica de fuerzas. Esta idea no sólo está implicada en el concepto de *Vollzug*, sino que también aparece reforzada en la descripción semántica de la polarización. Los dos *a priori* se articulan en el plano de la realización como dos polos de fuerza. Ahora bien, la semántica de la polarización puede adoptar dos formas: la gradiente en la que se pasa de un polo por medio de una intensidad gradual de las fuerzas, como por ejemplo, la noción de Th. Litt de la autogradación del espíritu. Y la polarización por exclusión en donde las fuerzas se repelen. La disyunción exclusiva como estructura lógica que organiza la relación entre las dos fuerzas parece dar lugar a este segundo tipo de polarización. Apel afirma que en el plano de realizativo, en el dominio de la fuerza, la dirección del sentido o bien la tiene el punto de vista corporal o bien el punto de vista reflexivo. No puede haber una tercera posibilidad. No puede existir ni un tránsito gradual de una fuerza a otra, ni una transformación de un punto de vista en el otro. El adverbio “primariamente” (*primär*) parece abrir la posibilidad de que la realización del conocimiento no implica la anulación completa de alguna de las fuerzas. Pareciera que, mientras se

lleva a cabo un tipo de conocimiento el otro permanece de algún modo en otro plano. El adverbio daría lugar a una relación entre primer plano y trasfondo. Cuando se lleva a cabo el conocimiento sólo es posible una determinada focalización (o bien compromiso o bien reflexión). La razón de esta exclusión está en la lógica de fuerzas polares que se repelen. No obstante, al adoptar una perspectiva determinada, la otra se mantiene tensivamente en el trasfondo de la focalización actualmente realizada.

El segundo comentario que querría hacer es sobre el ejemplo que justifica la polarización por opuestos: o bien estoy ocupado en el mundo o bien estoy ocupado reflexivamente. Dicho de otra manera: no se puede estar al mismo tiempo comprometido con el mundo y ocupado en la constitución de un punto de vista metalingüístico que justifique la perspectiva participativa en el mundo. Es decir, para Apel no existe la posibilidad de una reflexión inmanente al plano de la participación comprometida en el mundo⁵. Esto aparece también formulado con el vocabulario de la antropología filosófica de H. Plessner. La posición céntrica excluye la posición excéntrica. Me parece que esta tesis, que toma como punto de partida una concepción de reflexión demasiado rígida, es una consecuencia de la lógica de fuerzas que adopta. Al concebir el conocimiento como una disyunción entre polos que se repelen no hay lugar para algún tipo de reflexividad inmanente a todos los grados de la vida humana, a saber, tanto al plano preteórico como al teórico. En este sentido se aparta también de la perspectiva gradiente de Th. Litt.

3. Consideraciones finales

En el punto anterior quedó claro que el proyecto de una antropología del conocimiento entre los años 1963 y 1968 describe la relación entre los dos *a priori* desde dos perspectivas distintas. Cada una de ellas lleva una manera específica de concebir las relaciones lógicas entre ambos. Desde el punto de vista de la totalidad del fenómeno del conocimiento Apel habla de una conjunción entre cuerpo y conciencia lógica. Ambos se presentan como espacios de sentido complementarios que una antropología del conocimiento debe reconocer en su necesidad. Desde la perspectiva de una lógica de fuerzas, es decir, desde el punto de vista de la realización fáctica del conocimiento, el cuerpo y la conciencia se

⁵ Por lo menos esta afirmación es válida para el año 1968. Como veremos en las conclusiones, en el 2008 Apel matiza esta afirmación.

repelen como dos campos de fuerzas opuestas. Aquí el vínculo lógico entre ambas instancias es el de la disyunción exclusiva.

Si se tiene en cuenta la dinámica del recorrido argumentativo sobre el vínculo entre cuerpo y conciencia en los dos trabajos analizados de Apel se puede decir que parte de la disyunción inherente a la teoría del conocimiento clásica (Leibniz), arriba a una conjunción que se da en la física contemporánea (teoría de la relatividad y microfísica) y en la filosofía reflexiva, y vuelve nuevamente a una disyunción que se da en el plano de la realización fáctica del conocimiento.

Querría finalizar este trabajo con dos comentarios. El primero es sobre las diferencias fundamentales entre el proyecto de una antropología del conocimiento y la lógica hermenéutica. El segundo es sobre la reformulación que Apel hace de las relaciones entre los dos *a priori* en un trabajo del 2008.

3.1 Las diferencias entre la antropología del conocimiento y la lógica hermenéutica: el problema de la reflexión y de la mónada de sentido

Me parece que en los años sesenta hay dos puntos en los que la antropología del conocimiento se aparta de la consideración hermenéutica del logos.

El primero tiene que ver con la reflexividad. Apel identifica reflexión con teorización. Es decir, con el acto por medio del cual la conciencia hace presente el mundo de manera objetiva. Es llamativo que justifique esta forma específica de la reflexión a partir del lenguaje. La razón de ello radica en que la teorización corresponde sólo a un determinado aspecto del lenguaje. Sólo el discurso proposicional tiene la posibilidad de hacer presente objetivamente el mundo. Sólo la tercera persona o, como lo dice Apel con la terminología de Plessner, sólo la posición excéntrica del hombre puede constituir la actitud teórica ante el mundo. Desde esta posición no puede haber reflexividad en otros planos del discurso como, por ejemplo, en los géneros primarios que surgen de la interacción verbal cotidiana. O para decirlo con el vocabulario de Plessner, en aquellos géneros en donde la posición céntrica, es decir, la perspectiva de primera persona, organiza la red significativa del mundo. Para la lógica hermenéutica, por el contrario, la reflexividad no se identifica sin más con la teorización. Heredera de la fenomenología de Husserl y de la ontología hermenéutica de Heidegger, concibe la reflexividad como un

rasgo constitutivo de todas las formas de vida humana. El relacionarse consigo misma (*Verhalten zu sich*) es una determinación reflexiva de la vida que está presente tanto en las modalidades preteóricas como en la transformación que se produce cuando adopta la actitud teórica. El pasaje de la mirada de primera persona (participativa o céntrica) a una de tercera (extópica o excéntrica) no se lleva a cabo de acuerdo con una lógica de polarización por exclusión, sino más bien de acuerdo con una polarización gradiente.

El segundo punto donde lógica hermenéutica y antropología del conocimiento se distancian tiene que ver con el modo de concebir el vínculo entre el *a priori* del cuerpo y el de la conciencia lógica. Mientras que para Apel la relación es, desde un punto de vista holístico, una conjunción y, desde el punto de vista de la realización fáctica, una disyunción exclusiva, para la lógica hermenéutica no se puede hablar ni de conjunción ni de disyunción. La razón fundamental es que rechaza el dualismo de los *a priori*. El espacio del sentido es una mónada cuyo nombre es la vida humana (*Dasein*). La instancia irrebasable del sentido es la facticidad. Desde la inmanencia y autosuficiencia de ella se origina por elipsis de la enunciación la posición excéntrica del hombre. En la lección del semestre de verano de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger compara al *Dasein* con la monada de Leibniz, justamente para mostrar que sólo hay una esfera del sentido cuya característica fundamental es la reflexividad de la trascendencia.

El *Dasein* en tanto mónada no necesita de ninguna ventana para ver (*hinaussehen*) algo fuera de él mismo, no porque, como Leibniz piensa, todo ente sea accesible ya fuera de la caja y por ello pueda estar cerrado en sí y encapsulado, sino porque la mónada, el *Dasein*, según su propio ser (según la trascendencia) ya es afuera, esto significa, junto a los otros entes, y esto significa siempre junto a él mismo (Heidegger, 1989, p. 427).

La idea de una polarización gradiente y de un espacio del sentido unitario que encierra el punto de vista de la fuerza y el del significado puede verse claramente en la noción heideggeriana de desmundanización (*Entweltlichung*). Este es el mecanismo semántico que le permite a Heidegger mostrar qué transformaciones se producen en el interior del espacio de sentido para constituir la mirada objetivante o, lo que es lo mismo, la posición excéntrica. La mirada de tercera persona no implica

una suerte de huida a condiciones que están por fuera de un mundo situado. Por el contrario, lleva consigo una transformación de la mónada de sentido. Heidegger aborda esta problemática en *Sein und Zeit*.

Sin entrar en todos los detalles de su explicación⁶ se puede afirmar que la diferencia entre el modelo de la fenomenología hermenéutica de Heidegger y el de Apel radica en que Heidegger piensa los dos planos (el de la fuerza y el significado) ni como una conjunción que complementa la fuerza y el significado, ni como una disyunción que las repele, sino más bien como una transformación genética del sentido. Es decir, el sentido recorre una trayectoria que tiene dos estadios extremos y distintas fases sucesivas y graduales. La desmundanización es el proceso por medio del cual el sentido elimina las condiciones fácticas de la enunciación, es decir, se depotencia, neutraliza sin eliminar por completo la dimensión de la fuerza, y el significado adquiere la actitud objetivante o mirada de tercera persona. Fundamentalmente Heidegger se detiene en los dos extremos del recorrido, es decir, en el momento en el que el sentido tiene la máxima realización (*Vollzug*) y concreción en la figura del *Dasein* situado aquí y ahora, y en el momento de la máxima objetividad correspondiente a la figura del conocimiento (*Erkenntnis*) y de la existencia científica. Sin embargo, da por supuesto que hay estadios y fases intermedias. Lo metodológicamente decisivo del concepto de desmundanización radica en que, como la misma palabra lo anuncia, se trata de una transformación de las condiciones del sentido en el interior mismo del mundo. Es decir, se trata de un concepto que piensa sólo desde el *a priori* de la mundanidad.

3.2 De la polarización a la rivalidad de fuerzas: la reflexión estricta.

El segundo comentario con el que querría finalizar el trabajo está referido a la propia interpretación que Apel hace de lo que arriba llamé la primera diferencia entre la antropología del conocimiento y la lógica hermenéutica. De acuerdo con nuestra lectura inmanente de los dos textos de los años sesenta claramente surge que para Apel no existe la posibilidad de una reflexión inherente a la posición céntrica. Toda reflexión lleva consigo la mirada objetivante de la posición excéntrica.

⁶ Para una exposición detallada de esta problemática Cf. Bertorello, 2007 y 2011.

Sin embargo, cuando se confronta esos textos con un trabajo de Apel publicado treinta años después, en el 2008, *Ort oder Ortlosigkeit der Vernunft? Leibapriori versus Reflexionsapriori der Erkenntnis*, se puede percibir un cambio claro en, por lo menos, tres puntos decisivos de su argumentación.

El primero de ellos es el reconocimiento de un nivel de reflexión preteórica al que, siguiendo, la terminología de Johannes Lohmann, denomina como reflexión efectiva (*effektive Reflexion*).⁷ Lo que Lohmann en el plano del lenguaje llama reflexión efectiva, corresponde a lo que Heidegger llama, desde un punto de vista fenomenológico, como comprensión, y a lo que la antropología filosófica de Plessner designa como posición céntrica. Es decir, en este trabajo del 2008 Apel reconoce que la posición céntrica lleva consigo una dimensión ineludible de reflexividad y que se distingue claramente de la reflexividad teórica de la posición excéntrica. Estas correspondencias entre Lohmann, Heidegger y Plessner se debe extender al plano de los actos de habla. Apel sitúa la reflexión efectiva, fáctica y preteórica, en el plano de la fuerza ilocutiva, y la posición excéntrica en el contenido proposicional del acto. A la fuerza ilocutiva con su reflexividad contextual le corresponde el *a priori* corporal. Y al contenido proposicional le pertenece un punto de vista que trasciende las condiciones fácticas de la enunciación y alcanza la perspectiva de la pretensión universal de validez. Es decir, el contenido proposicional da cuenta de la actitud teórica (*teoretische Einstellung*) (cfr. Apel, 2008, pp. 108-109).

El segundo punto de divergencia radica en cómo entiende Apel el vínculo entre los dos *a priori*. Ciertamente que todavía mantiene su tesis inicial de los años sesenta, a saber, que entre la dimensión de la lógica de fuerzas propia de la dimensión performativa del acto de habla y la dimensión del contenido proposicional hay una disyunción. Esta continuidad entre los textos de los sesenta y el del 2008 se puede ver claramente en el título de este último texto: El *a priori* corporal versus el *a priori* del conocimiento (*Leibapriori versus Reflexionsapriori der Erkenntnis*). El conector lógico adversativo retoma claramente el tema de la polarización entre los dos *a priori*. Sin embargo, me parece que este texto del año 2008 matiza el grado de polarización. Ello se puede

⁷ En la reflexión lingüística de Johannes Lohmann la reflexión efectiva del lenguaje se distingue de la reflexión teórica de la ciencia lingüística (cfr. Apel, 2008, p. 108).

observar no sólo en que no está especificado el carácter exclusivo de la disyunción tal como aparecía en el texto de 1968, sino en que usa un vocabulario que, por un lado, expresa fuerzas en oposición pero, por otro, destaca más bien la tensión que la polarización. Apel habla de “una tensión (*Spannung*), o sea, rivalidad (*Rivalität*) del *a priori* corporal céntrico y del *a priori* de la reflexión excéntrico” (cfr. Apel, 2008, p. 122). En otro pasaje habla de “relaciones tensivas (*Spannungsverhältnisse*) del *a priori* corporal y del *a priori* de la reflexión” (cfr. Apel, 2008, p. 124). Los conceptos de tensión y rivalidad expresan que las fuerzas se oponen, pero no se excluyen mutuamente. Con esta nueva perspectiva se sale del rígido esquema lógico de una disyunción exclusiva y le permite pensar los dos tipos de reflexión de manera conjunta, sin afirmar su mutua exclusión.

La nueva caracterización de las relaciones de fuerza como una tensión que surge de la rivalidad nos conduce al tercer punto de la nueva argumentación. Para evitar justamente que las pretensiones de validez universal, inherente a la posición excéntrica del contenido proposicional del acto de habla, se divorcie de la reflexividad céntrica de la fuerza ilocutiva, Apel asume el concepto de reflexión estricta (*strikte Reflexion*) de Wolfgang Kuhlmann. Con este concepto Apel quiere mostrar cuál es lugar en el que se inscribe los problemas de la ética del discurso, a saber, en la situación de diálogo argumentativo concreta (*Dialog-Situation*) (cfr. Apel, 2008, p. 127). Es en el interior mismo de esta situación discursiva fáctica donde se da “el salto (*Sprung*) de la reflexión todavía céntrica a la excéntrica” (cfr. Apel, 2008, p. 127). Pero este salto no significa, por decirlo así, una salida de la situación de diálogo y la adopción de una actitud objetivante y teórica que mira desde ningún lugar. Si bien, Apel no lo dice de esta manera, se podría describir este salto a la reflexividad excéntrica como una transformación paradójica de la trascendencia en la inmanencia. Es decir, desde la inmanencia de la situación discursiva se trasciende sus rasgos esencialmente fácticos. Por ello se puede hablar de una tensión o rivalidad, y no de una disyunción exclusiva. De esta manera Apel se acerca al modo cómo la fenomenología hermenéutica heideggeriana piensa las relaciones entre facticidad y trascendencia. Una prueba de ello es la manera cómo Apel piensa el tema central que reúne todos los trabajos del libro en el que fue publicado su artículo: ¿ocupa la razón un lugar en el mundo natural? La posición de Apel es claramente rechazar, por un lado, la tesis historicista y naturalista que identifica la razón con las condiciones espaciales y temporales reales del

a priori corporal y, por otro, rechazar la ausencia de lugar de la razón tal como aparece en la fórmula de Thomas Nagel “una visión desde ningún lugar”. La singularidad de la localización espacial de la razón radica en que está unida al lenguaje. Es el discurso el lugar de la razón:

El *a priori* de la reflexión está unido, en tanto *a priori* discursivo (*Diskursapriori*) al lenguaje, y éste implica también por medio de aquel el *a priori* de cuerpo humano (*Leibapriori*) (Apel, 2008, p. 128). (Destacado en el original).

Son muy interesantes estas palabras de Apel porque, a mi juicio, se puede ver en ellas algo así como la instauración de una mónada del sentido. En los textos de los años sesenta vimos que nuestro autor se valía de dos esquemas lógicos bien precisos para dar cuenta de la relación entre los dos *a priori*: la conjunción y la disyunción exclusiva. En este texto tardío Apel resuelve los problemas inherentes a los esquemas mediante una perspectiva que le permite pensarlos de manera unificada. Esa perspectiva es la de la concepción pragmática del lenguaje cuyas unidades significativas son los actos de habla. El *a priori* de la reflexión y el del cuerpo pueden ser vistos como dos aspectos distintos del *a priori* del lenguaje. En efecto, si la unidad de significación mínima del lenguaje son los actos de habla, entonces, se puede identificar el *a priori* del cuerpo, es decir, la instancia de la fuerza, con la dimensión ilocutiva del acto, y el *a priori* de la reflexión con el contenido proposicional.

Cuando Apel se vale del concepto de reflexión estricta reconduce sus consideraciones a un único *a priori*: al del lenguaje situado en el contexto de diálogo. Esta situación es la que se podría denominar, comparándola con el pensamiento de Heidegger, como una mónada de sentido que encierra al mismo tiempo el plano de la fuerza ilocutiva y el del contenido proposicional. La reflexión estricta no sólo le permite dejar de lado los esquemas de la conjunción y la disyunción, sino también darle un estatus discursivo más preciso al concepto antropológico de posición excéntrica. De esta manera la concepción de una antropología del conocimiento, que en los años sesenta partía de ciertos conceptos de la lógica hermenéutica, pero se apartaba de ella en lo que se refiere al problema del *a priori*, adopta una postura que la acerca a la reflexión hermenéutica sobre el lenguaje.

Bibliografía

- Centeno, A. (2011). *La antropología del conocimiento en el pensamiento de Karl-Otto Apel*. Tesis doctoral presentada en la Universidad de Granada.
- Apel, K. O. (1963). Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine Betrachtung im Anschluss an Leibnizens Monadenlehre. En *Archiv für Philosophie*, Bd. 12, 152-72.
- (1973). Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Hinsicht. En *Transformation der Philosophie. Band 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2008). Ort oder Ortlosigkeit der Vernunft? Leibapriori versus Reflexionsapriori der Erkenntnis. En W. J. Cramm y G. Keil (Hrsg.) *Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt*. (pp. 105-128). Göttingen: Velbrück Wissenschaft Verlag.
- Bertorello, A. (2007). Discurso objetivante y subjetividad en las Frühe Freiburger Vorlesungen (1919-1923) de M. Heidegger. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 63(235), 7-33.
- (2011). La virtualidad del sentido y su actualización en el discurso descriptivo. Una interpretación del lugar de la descripción en el método fenomenológico de Heidegger. *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica de la Universidad de Comillas*, 67(251), 89-102.
- (2014). El principio de inmanencia y la diferencia ontológica. *Tópicos del seminario. Revista de Semiótica*, La inmanencia en cuestión, 31(1), 175-193.
- (2016). El régimen semántico de la afectividad en *Sein und Zeit*. Una interpretación semiótica de M. Heidegger. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 32, 1-12.
- Bollnow, O. (1955). *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- (1958). *Die Lebensphilosophie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer.
- (1964). Zum Begriff der hermeneutischen Logik. En H. Delius y G. Patzig (eds.), *Argumentationen: Festschrift für Josef König*. (pp. 21-41). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- ___ (1976). Paul Ricoeur und die Hermeneutik. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 30, 167-189.
- ___ (1983). *Studien zur Hermeneutik II: Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps*. Freiburg/München: Alber.
- Gethmann, C. F. (1986-1987). Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester. 1921/22 und ihr Verhältnis zu «Sein und Zeit» En F. Rodi (Hrsg.) *Dilthey-Jahrbuch*. Band 4 (1986-1987). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- ___ (2002). Hermeneutische Phänomenologie und Logischer Intuitionismus. Zu O. Beckers Mathematische Existenz. En A. Gethmann-Siefert y J. Mittelstrass (Hrsg.), *Die Philosophie und die Wissenschaften. Zum Werk Oskar Beckers*. Wilhlem Fink.
- Ginev, D. (2011). *Das hermeneutische Projekt Georg Mischs*. Wien: Passagen Verlag.
- Heidegger, M. (1995). *Phänomenologie des religiösen Leben*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ___ (1989). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vitorio Klostermann.
- Molina Molina, L. (2016). El cuerpo como *a priori* del conocimiento científico y el “giro hacia la facticidad” de la Física contemporánea. Un diálogo de K.O. Apel con y contra M. Heidegger. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5, 457-466.
- Soboleva, M. (2014). *Leben und Sein: hermeneutische Bedeutungstheorien von Georg Misch und Josef König*. Wien: Passagen Verlag.