

VERDAD Y APERTURA DE MUNDO. EL PROBLEMA DE LOS JUICIOS SINTÉTICOS *A PRIORI* TRAS EL GIRO LINGÜÍSTICO¹

Truth and World-Disclosure. The Problem of Synthetic a priori Judgments after the Linguistic Turn

Cristina LAFONT
Northwestern University

BIBLID [(0213-3563) 5, 2003, 53-74]

RESUMEN

Este artículo analiza el impacto del giro lingüístico en la transformación de la concepción kantiana de los juicios sintéticos *a priori*. Se centra para ello en dos concepciones contemporáneas de los mismos, a saber, el *a priori* hermenéutico de Heidegger y el *a priori* contextual de Putnam, y saca a relucir expresamente tanto sus rasgos similares como sus importantes diferencias: mientras que la concepción heideggeriana mantiene el idealismo transcendental de Kant a través de la suposición hermenéutica de que el significado determina la referencia, la concepción de Putnam rompe por completo con la teoría kantiana de los juicios sintéticos *a priori*, según la cual éstos no pueden ser modificados por la sola experiencia, al tiempo que rechaza la suposición kantiana de que los juicios sintéticos *a priori* y *a posteriori* son dos clases permanentes de juicios.

1. Este artículo se basa en una conferencia que pronuncié en julio de 2002 en el congreso *Phänomenologie und Sprachanalyse*, con motivo del paso a emérito del profesor Herbert Schnädelbach en la Humboldt Universität de Berlín. [En adelante se atiende entre otras a la recomendación de la autora de traducir *Welterschliessung* por apertura de mundo; véase *La razón como lenguaje. Una revisión del «giro lingüístico» en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor, 1993; «Apertura de mundo» y referencia», en: LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T. (ed.), *Figuras del Logos*, México/Madrid, FCE, 1994, pp. 271-288; y *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza, 1997. Nota del traductor: Francisco Javier Gil Martín].

En contraste con Heidegger, Putnam es por eso capaz de mostrar que los juicios sintéticos *a priori* son modificables bajo condiciones especiales.

Palabras clave: *a priori* contextual, diferencia ontológica, Heidegger, idealismo hermenéutico, juicios sintéticos *a priori*, hermenéutica *a priori*, Putnam, referencia, significado, verdad.

ABSTRACT

This paper analyzes the impact of the linguistic turn in the transformation of the Kantian conception of the synthetic *a priori*. It focuses on two contemporary conceptions of the synthetic *a priori*, namely, Heidegger's hermeneutic *a priori* and Putnam's contextual *a priori* and shows their strikingly similar features as well as their important differences: whereas Heidegger's conception retains Kant's transcendental idealism via the hermeneutic assumption that meaning determines reference, Putnam's conception breaks entirely of Kant's conception of synthetic *a priori* judgments, namely, that they cannot be revised by experience alone, while rejecting the Kantian assumption that synthetic *a priori* and *a posteriori* are permanent statuses of judgments. In contradistinction to Heidegger, Putnam is thus able to show that synthetic *a priori* judgments are revisable under special conditions.

Key words: contextual *a priori*, Heidegger, hermeneutic *a priori*, hermeneutic idealism, meaning, ontological difference, Putnam, reference, synthetic *a priori* judgments, truth.

Al final de su artículo «Fenomenología y Análisis del Lenguaje», Herbert Schnädelbach llega a la siguiente conclusión: «El mundo se nos abre lingüísticamente; ahí no hay vuelta de hoja»². Sin embargo, también se apresura a indicar acto seguido que esto no significa que nuestra apertura lingüística del mundo agote todos los ámbitos de nuestra experiencia, sino simplemente que dichos ámbitos, en tanto que son accesibles en general, sólo lo son desde este lado de la gramática. Dado que no podemos retroceder a un estado previo a nuestra experiencia lingüísticamente abierta, cualquier explicación de la experiencia, incluso la de ámbitos supuestamente prelingüísticos, tiene que llevarse a cabo inevitablemente mediante algún tipo de análisis lingüístico.

Estoy totalmente de acuerdo con este diagnóstico de nuestra situación de partida. Pero a continuación quisiera ocuparme de la cuestión más particular de en qué medida y en qué sentido es intrascendible (*unhintergebar*) nuestra apertura lingüística de mundo según ese diagnóstico. En un sentido muy general, la intrascendibilidad de la apertura lingüística de mundo representa, sin duda, un denominador

2. «Phänomenologie und Sprachanalyse», en: SCHNÄDELBACH, H., *Philosophie in der modernen Kultur, Vorträge und Abhandlungen 3*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2000, pp. 230-255.

común de muchos filósofos analíticos y hermenéuticos (la cual les separa por igual de aquellos interesados en ámbitos de experiencia prelingüísticos, por ejemplo). Pero de ningún modo está tan claro que con ello también se haya alcanzado unanimidad respecto a qué se entiende en cada caso por intrascendibilidad. Para defensores de la tradición hermenéutica como, por ejemplo, Heidegger, dicha intrascendibilidad significa que la apertura lingüística de mundo determina cualquier posible experiencia, con lo cual se le concede a aquélla un estatuto fuertemente *a priori* frente a esta última. En cambio, para autores de la tradición analítica como, por ejemplo, Quine, el presunto estatuto especial de algunas de nuestras convicciones no es otra cosa que una «centralidad malentendida» (por expresarlo en términos de Putnam). Visto de este modo, lo que divide a los filósofos de ambas tradiciones parece ser menos el *alcance* de nuestra apertura lingüística de mundo cuanto, más bien, la adecuada concepción de su *estatuto*. En las reflexiones que siguen quiero ocuparme de esta segunda cuestión.

Desde el punto de vista del desarrollo histórico de ambas tradiciones en el siglo xx, para analizar el estatuto específico que se concede en ellas a nuestra apertura lingüística de mundo se podrían tomar como hilo conductor los respectivos intentos de reconceptualizar el problema de los juicios sintéticos *a priori* tras el giro lingüístico. Tal investigación histórica contribuiría sin duda a sacar a la luz las profundas coincidencias entre ambas tradiciones, coincidencias que actualmente están en el centro de mira de numerosos e interesantísimos trabajos³. Obviamente, en este contexto no puedo llevar a cabo una reconstrucción semejante. En vez de eso me voy a limitar a considerar un autor de cada una de esas tradiciones, Heidegger y Putnam respectivamente, con el objetivo de analizar las concordancias y diferencias entre sus respectivas concepciones de los juicios sintéticos *a priori*. Para este mismo fin se podrían elegir, sin duda, otras muchas combinaciones de autores. Pero la comparación de estos autores en particular me parece especialmente interesante por tres razones. Primero, la reelaboración de la problemática del *a priori* sintético representa un componente nuclear de la obra de ambos autores. Segundo, ambos reconocen el estatuto del *a priori* sintético como genuino y no intentan, como ocurre con frecuencia, ni asimilarlo a otro estatuto ni simplemente ignorarlo (*wegzuerklären*)⁴. Y, por último, ambos consideran insostenible la concepción

3. Véase COFFA, J., *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; FOLLESDAL, D., *Husserl und Frege. Ein Beitrag zur Beleuchtung zur Entstehung der phänomenologischen Philosophie*, Oslo, 1958; FRIEDMAN, M., *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago, Open Court, 2000; también, del mismo autor, *Reconsidering Logical Positivism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999; SOLDATI, Gianfranco, «Frühe Phänomenologie und die Ursprünge der analytischen Philosophie», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 54 (2000), pp. 313-340.

4. Esto es especialmente importante en el caso de Putnam, en vista de la fuerte tendencia empirista de la tradición analítica del lenguaje. El planteamiento de Putnam surge y se desarrolla en confrontación con los intentos del positivismo lógico de eliminar el estatuto sintético *a priori* de determinados enunciados, al ser éstos reinterpretados como analíticos, es decir, como verdaderos en virtud de los significados de las expresiones contenidas en ellos.

tradicional kantiana de dicho estatuto y, por ello, se ven forzados a elaborar una versión alternativa.

Aunque ninguno de estos autores emplea en su obra el término «intrascendible», lo he utilizado hasta ahora como denominación más o menos neutral de lo que Heidegger llama el «perfecto apriórico» y Putnam el «*a priori* contextual». Ambas expresiones indican la intención explícita por parte de ambos autores tanto de conectar como de distanciarse, al mismo tiempo, de la concepción tradicional del *a priori*. Sin embargo, las concepciones que ambos autores desarrollan en sus respectivos intentos de reconceptualizar el *a priori* sintético son mucho más divergentes de lo que la similitud de dichas expresiones puede hacer suponer.

I. EL PERFECTO APRIÓRICO DE HEIDEGGER

La manera en que el concepto del perfecto apriórico (del «siempre ya») debe heredar y al mismo tiempo transformar el concepto tradicional de a prioricidad en la concepción de Heidegger es la siguiente. Por un lado, tal como Heidegger subraya una y otra vez, la prioridad indicada en esta expresión no tiene meramente el sentido *temporal* de algo ópticamente pasado, sino que, como la propia elección de la expresión indica, tiene también el sentido *normativo* de dotar a aquello que es «en cada caso anterior» con el estatuto de una *autoridad absoluta sobre nosotros* que supuestamente caracteriza al saber apriórico⁵. Por otro lado, sin embargo, la inclusión del sentido temporal expresado en el «en cada caso» es lo específico de la noción heideggeriana, así como lo que la hace incompatible con la noción tradicional kantiana del *a priori*, ya que elimina de la autoridad absoluta del *a priori* la implicación de validez universal. En vista de su variabilidad histórica, el hecho de que algo sea *a priori* ya no significa sin más que sea también universalmente válido. Sobre este trasfondo el desafío de Heidegger a la filosofía trascendental puede verse expresado en la afirmación de *Ser y Tiempo* de que nuestro «estado de abierto (*Erschlossenheit*) es esencialmente fáctico» (*SuZ*, p. 264).

Ahora bien, a la luz de esta afirmación podría surgir la duda de si la intención de Heidegger es realmente transformar y no más bien rechazar el concepto de a prioricidad. Después de todo, la afirmación de que nuestro estado de abierto es esencialmente fáctico parece sugerir precisamente que no hay nada en dicho estado que posea el tipo de estatuto normativo que supuestamente caracteriza al saber apriórico. Que ésta no es en absoluto su intención queda completamente

5. En *Ser y Tiempo*, Heidegger define la estructura del «siempre ya» como «perfecto apriórico que caracteriza al modo de ser del propio *Dasein*» (*SuZ*, p. 117), y lo equipara con el *a priori* transcendental. En su propio ejemplar de mano, Heidegger explica del siguiente modo el carácter «previo» del proyecto: «Lo “previo” en este sentido ontológico se dice en latín *a priori*, en griego *πρῶτερον τη φύσει*, Aristóteles, *Física*, A 1; [...] No algo ópticamente pasado, sino *lo anterior en cada caso [das jeweils Frühere]*, aquello a lo que nos vemos *retrotraídos* ante la pregunta por el ente en cuanto tal; en vez de perfecto apriórico también se podría llamar perfecto ontológico o transcendental (véase la doctrina de Kant sobre el esquematismo)» (*SuZ*, pp. 441/442 <85b>; cursivas mías).

claro, sin embargo, cuando Heidegger poco después en el mismo contexto afirma que nuestro estado de abierto es la «*verdad* en el sentido más originario» (SuZ, p. 265). Indudablemente, una de las tareas principales al analizar la transformación heideggeriana del concepto tradicional de a prioricidad consiste precisamente en evaluar hasta qué punto estas dos determinaciones de nuestro estado de abierto (como «esencialmente fáctico, pero verdadero») son compatibles o no. Pero para ello es preciso aclarar primero qué es lo que motiva ambas determinaciones. Por una parte, para poder entender nuestro estado de abierto como el resultado de un proceso (contingente) de interpretación histórico, cultural, en vez de tener que retrotraerlo a la dotación inmutable de un sujeto transcendental, se ha de negar un estatuto transcendental en sentido estricto a lo *a priori*, con lo que la nueva concepción del *a priori* se vuelve compatible con una dimensión histórica. Pero, por otro lado, tampoco se puede negar a dicho *a priori* toda autoridad normativa, si es que se quiere conservar un concepto de a prioricidad reconocible en cuanto tal. Esta tensión entre la dimensión histórica y la normativa es el núcleo a tener en cuenta en cualquier intento de interpretar adecuadamente las peculiaridades de la transformación heideggeriana del concepto tradicional de a prioricidad, así como en el intento de responder a nuestra pregunta inicial sobre el preciso estatuto que la tradición hermenéutica atribuye a nuestra apertura lingüística de mundo.

Aunque Heidegger sólo afirma explícitamente que el mundo nos es abierto lingüísticamente en sus escritos tras la *Kehe*, la opinión de que a la apertura lingüística del mundo resultante en cada caso le corresponde un papel determinante de la experiencia no es de ningún modo peculiar de los escritos tardíos. Esa intuición se retrotrae más bien a uno de los supuestos fundamentales de la filosofía heideggeriana en su conjunto, a saber, su singular interpretación de la *diferencia ontológica*. Ya en *Ser y Tiempo* Heidegger establece la diferencia ontológica (esto es, la distinción entre ser y ente) de tal modo que de ella se sigue que no puede haber *acceso* alguno a los entes sin una previa comprensión de su ser. Por eso, nuestra experiencia con los entes está determinada siempre ya por nuestra comprensión previa de su ser, el cual sustenta así un estatuto apriórico frente a la experiencia.

Sin duda son muchos los influjos que subyacen a la concepción heideggeriana de la diferencia ontológica, pero el más importante con mucho en nuestro contexto es la distinción de Kant entre componentes transcendentales y empíricos de la experiencia. En las lecciones que llevan por título *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la Razón Pura de Kant*, Heidegger subraya el significado de la filosofía de Kant para la empresa de *Ser y Tiempo* de una manera muy esclarecedora: «Si radicalizamos el problema kantiano del conocimiento ontológico en el sentido de que no lo *limitamos* a la fundamentación ontológica de las *ciencias* positivas y si además no lo concebimos como problema del *juicio*, sino como la pregunta radical y fundamental por la posibilidad de la comprensión del ser en cuanto tal,

6. Véase *De camino al habla*, «El origen de la obra de arte» y «Hölderlin y la esencia de la poesía».

entonces llegamos a la problemática filosófica fundamental de *Ser y Tiempo* (GA 25, p. 426). De esta afirmación se desprende que lo que la transformación de la filosofía trascendental efectuada en *Ser y Tiempo* pretende superar es el limitado *alcance* del conocimiento ontológico en la filosofía de Kant más que el *modelo kantiano* para su comprensión.

Como intentaré mostrar a continuación, el planteamiento de Heidegger parte en efecto, del modelo trascendental de Kant, si bien pretende llevar a cabo una destranscendentalización del mismo. Dicho con más exactitud, Heidegger aspira a una defensa del idealismo trascendental de Kant pero por razones exclusivamente hermenéuticas. En consecuencia, dicho planteamiento mostraría, entre otras cosas, que lo que Kant consideró equivocadamente como la dotación inmutable de un sujeto trascendental (a saber, las formas de la intuición y las categorías) en realidad no es sino un caso particular de un fenómeno esencialmente más amplio, a saber, la estructura necesariamente circular (es decir, temporal) de toda comprensión humana. En este sentido, Heidegger celebra enteramente el descubrimiento kantiano de la problemática de cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, pero a diferencia de Kant, Heidegger cree que la función peculiar y el estatuto especial del *a priori* sintético no son una prerrogativa de determinados juicios, los que sirven de base a las ciencias positivas, sino algo que afecta a toda comprensión humana en general.

En las lecciones ya mencionadas, Heidegger recurre a la terminología de *Ser y Tiempo* para explicar que el descubrimiento kantiano del *a priori* sintético es la pieza clave del giro copernicano. Esta explicación es de suma ayuda en nuestro contexto, puesto que en ella se puede ver con toda exactitud cómo el idealismo trascendental de Kant es transformado mediante la diferencia ontológica en el idealismo hermenéutico de Heidegger. Con la mirada puesta en el problema del *a priori* sintético, Heidegger observa: «Así pues, el problema es brevemente el siguiente: [...] ¿Cómo puede el entendimiento proyectar principios reales sobre la posibilidad de las cosas, esto es, cómo puede tener de antemano el sujeto una comprensión de la constitución del ser de un ente? Kant ve el nexo que nosotros formulamos más fundamental y radicalmente de este modo: *el ente no es de ningún modo accesible sin una comprensión previa del ser*, esto es, el ente que nos encontramos tiene que ser comprendido ya antes en su constitución de ser. Este entendimiento del ser del ente, este conocimiento sintético *a priori*, es decisivo para toda experiencia del ente. Éste es el único sentido posible de la tesis de Kant, tantas veces malentendida, a la que se denomina su giro copernicano» (GA 25, p. 55).

Parece, pues, que la afirmación de Heidegger de que no puede haber acceso alguno al ente sin una comprensión previa de su ser constituye el núcleo de su transformación hermenéutica del idealismo trascendental de Kant. Parafraseando el «principio supremo de los juicios sintéticos» de Kant⁷, la afirmación de Heidegger

7. En *La pregunta por la cosa* Heidegger se refiere a este principio kantiano con la siguiente afirmación: «Quien comprende este principio comprende la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. Quien

podría formularse del siguiente modo: las condiciones de posibilidad de la comprensión del ser de los entes son a la vez las condiciones de posibilidad del ser de dichos entes. Heidegger deja claro este punto de vista idealista desde el comienzo de *Ser y Tiempo*, cuando equipara lo que podríamos denominar el sentido «hermenéutico» y el «realista» de «ser». Según su aclaración del significado del concepto «ser», «lo que determina al ente en cuanto ente» es aquello «en base a lo cual el ente [...] es comprendido siempre ya (*je schon*)» (*SuZ*, pp. 25-26). Mientras que desde una perspectiva realista se asume que lo que determina a los entes en cuanto entes es algo que pertenece a dichos entes —esto es, alguna propiedad o estructura óntica que estos entes tienen y otros no—, la posición idealista preferida por Heidegger presupone que «sólo hay ser dentro de una comprensión del ser» y que, por tanto, «el ser nunca puede ser explicado por el ente, sino que es en cada caso ya lo “transcendental” para todo ente» (*SuZ*, p. 208). Según Heidegger, esta posición idealista se sigue del mero reconocimiento de la diferencia ontológica en cuanto tal, esto es, resulta del hecho de que «el ser del ente no es nunca él mismo un ente».

Como explica Heidegger en su discusión sobre realismo e idealismo en el § 43 de *Ser y Tiempo*, aceptar la diferencia ontológica acarrea al menos dos afirmaciones diferentes. Por un lado, comprender que el *ser es irreductible al ente* significa reconocer (frente a un realismo ingenuo) que lo que determina al ente en cuanto ente es nuestra comprensión del ser, y no algo ónticamente presente en dichas entidades y, en este sentido, independiente de nuestra comprensión de las mismas. Esta tesis es el núcleo idealista de la interpretación heideggeriana de la diferencia ontológica, que Heidegger resume con la afirmación de que *el ser del ente tiene que ser proyectado de antemano* para que dichos entes nos sean accesibles. Por otro lado, comprender que *el ente es irreductible al ser* significa reconocer (contra un idealismo absoluto) que las entidades no pueden reducirse a nuestra comprensión de las mismas. En estricto paralelismo con el intento kantiano de reconciliar el idealismo transcendental con el realismo empirista, se podría decir que Heidegger emprende con ello el intento de ser un realista óntico y un idealista ontológico al mismo tiempo. Tal intención se opone, por una parte, a lo que Kant denominara «realismo transcendental» y hoy en día denominaríamos «realismo metafísico»: el mundo no consiste en objetos que se autoidentifican (por usar una expresión de Putnam), sino que somos nosotros los que subdividimos el mundo en diferentes objetos de acuerdo con nuestra comprensión de su ser. Pero, por otra parte, tal punto de vista no debe colapsar en lo que Kant llamara «idealismo empirista» (*à la Berkeley*), esto es, no pone en duda la existencia de objetos independientemente de nosotros (y de nuestra comprensión del ser). Como diría Heidegger, *el que haya objetos no tiene nada que ver con nosotros, pero lo que ellos sean depende enteramente de nuestra proyección previa (vorgängigen Entwurf) de su ser* (véase *SuZ*,

comprende ésta [...] domina una posición fundamental de nuestro *Dasein* histórico, que no podemos ni eludir, ni pasar por alto, ni negar en modo alguno» (*FnD*, p. 143).

p. 366). Independientemente de si tal intento de compaginar realismo e idealismo es en último término sostenible o no, lo que importa en nuestro contexto son las implicaciones de la interpretación heideggeriana de la diferencia ontológica para la comprensión de nuestra experiencia (es decir, de las condiciones de posibilidad de nuestro acceso a entidades).

Según este punto de vista, nuestra comprensión del ser es sintética *a priori* en el sentido específico kantiano, pues, tal como Heidegger lo expresa, dicha comprensión es «*previa* a toda experiencia óptica, pero precisamente *para* ella» (*KPM*, pp. 8-9). Es decir, nuestra comprensión del ser de los entes 1) no está tomada de la experiencia, pero 2) determina a la vez toda experiencia (con dichos entes). Sin embargo, esto ya no puede ser así por razones estrictamente kantianas. Pues, según Kant, este saber especial debe su a prioricidad exclusivamente a su validez universal, esto es, a la circunstancia de que (presuntamente) ninguna experiencia humana es posible sin dicho saber. Frente a esto, la comprensión del ser del *Dasein* es, según Heidegger, «esencialmente fáctica» pues cambia históricamente en función de nuestros proyectos contingentes. Por eso Heidegger necesita razones distintas de las kantianas para justificar el supuesto estatuto apriórico de nuestra comprensión del ser de los entes. Veamos qué razones son éstas.

La primera parte de la afirmación, a saber, que nuestra comprensión del ser de los entes no está tomada de la experiencia, no es nada más que una expresión del idealismo heideggeriano que ya hemos mencionado. El ser tiene que ser proyectado de antemano para que los entes puedan ser experienciados como tales (*SuZ*, pp. 362, 315). Este supuesto es tan fundamental en la filosofía de Heidegger que éste no parece haber considerado nunca necesario suministrar una justificación pormenorizada del mismo. Es cierto que Heidegger aduce repetidas veces una razón hermenéutica en favor de dicho supuesto, pero no la esclarece en detalle en ninguna parte⁸. Quizá la mejor forma de expresar dicha razón hermenéutica sería recurriendo al lema de Quine «ninguna entidad sin identidad»⁹. Dado que los objetos no se identifican a sí mismos, es preciso identificar aquellos objetos sobre

8. En *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger ofrece la siguiente justificación hermenéutica para la afirmación de que el ente sólo puede ser descubierto mediante la proyección previa de su ser: «Distinguimos por ello no sólo terminológicamente, sino también por razones de contenido, entre el *estado de descubierto de un ente* y el *estado de abierto de su ser*. El ente sólo puede descubrirse, sea por vía de la percepción o por cualquier otro tipo de acceso, cuando el ser del ente ya está abierto —cuando lo entiendo—. Sólo entonces puedo preguntar si es real o no y puedo constatar, por alguna vía, la realidad del ente» (*GA* 24, p. 102).

9. Por descontado, la coincidencia entre Quine y Heidegger que sugerimos aquí sólo alcanza hasta la aprobación del lema, esto es, la mutua convicción de que uno no puede referirse con sentido a entidades cuyas condiciones de identidad no puede indicar. Dicha aprobación no implica, sin embargo, acuerdo ulterior alguno respecto a lo que cada uno de ellos considera como criterios de identidad (o principios de individuación) aceptables, pues esto depende de las especificidades de sus planteamientos filosóficos respectivos (que, en este caso, no pueden ser más divergentes). Agradezco a Geert Keil el hacerme ver la necesidad de aclarar esta diferencia.

los que hablamos para distinguirlos de todos los otros. Pero esto sólo es posible, a su vez, si se tiene una comprensión suficiente de qué es lo que diferencia dichos objetos de otros, es decir, si se tiene una comprensión que haga posible identificar dichos objetos como lo que son, es decir, en su ser. Así, por ejemplo, Heidegger comienza su lección titulada *De la esencia de la verdad* con la siguiente aclaración:

Queremos tratar de la esencia de la verdad. «Verdad»: ¿qué es eso? La respuesta a la pregunta «¿qué es eso?» nos lleva a la «esencia» de una cosa. «Mesa»: ¿qué es eso?, «Montaña», «Mar», «Planta»: al preguntar en cada uno de esos casos «¿qué es eso?», preguntamos por la «esencia» de las cosas. Preguntamos; ¡y, sin embargo, ya lo sabemos! ¿Acaso no tenemos que conocerlas previamente para poder preguntar después e incluso responder a que es lo que son? [...] Evidentemente tenemos necesariamente que conocer la esencia de antemano; *pues, de lo contrario, ¿cómo podríamos saber lo que deberíamos responder si se nos requiere que nombremos verdades?* (GA 34, p. 1; cursivas mías)¹⁰.

Así pues, la exigencia de que cualquier experiencia con los entes esté precedida por una comprensión de su ser se sigue como consecuencia de una condición hermenéutica del comprender, a saber, que el modo en que comprendemos los entes determina de antemano a qué entes nos referimos o, dicho en general, que *el significado determina la referencia*. Este supuesto, a su vez, proporciona una explicación hermenéutica casi trivial de la segunda parte de la afirmación nuclear de Heidegger sobre el *a priori*, a saber, que la comprensión del ser de los entes *determina toda experiencia* con dichos entes. Dado que la comprensión previa del ser de los entes es lo que hace que nuestra experiencia sea una experiencia con determinados entes (en vez de con otros), dicha comprensión determina lo que estos entes son (para nosotros), esto es, determina *como qué* nos son accesibles. Por lo tanto, el hecho de que nuestra experiencia esté determinada por estructuras aprióricas, no se debe, como creyera Kant, a la dotación inmutable de un sujeto transcendental, sino que se sigue meramente del círculo del comprender, esto es, del hecho de que «toda interpretación [...] tiene que haber entendido siempre *ya* lo que hay que interpretar» (SuZ, p. 194).

Aunque la prioridad de la comprensión del ser frente a toda posible experiencia es, según Heidegger, un rasgo universal de toda comprensión humana,

10. De manera parecida afirma Heidegger en *La pregunta por la cosa*: «Cuando vemos por primera vez este fusil o un determinado modelo de fusil, no aprendemos primero lo que es un arma, sino que esto ya lo sabemos antes y tenemos que saberlo o de lo contrario no podríamos de ninguna manera *percibir el fusil en cuanto tal*. En tanto que sabemos previamente lo que es un arma, y sólo por eso, lo que vemos ante nosotros se torna *visible* en lo que es» (FnD, p. 56). También en *Ser y Tiempo* explica Heidegger que «el ente sólo puede experienciarse “realmente” si el ser ya es comprendido» (SuZ, p. 315). Por concentrarme en la versión más fuerte posible, es decir, la más caritativa, del idealismo hermenéutico de Heidegger, prescindo aquí de ilustrar el extremo al que éste llega en su afirmación de que nuestra comprensión del ser determina toda posible experiencia. En la obra completa de Heidegger se encuentran numerosos ejemplos al respecto (véase, entre otros pasajes, GA 45, p. 65, y GA 25, p. 22).

éste se sirve una y otra vez del paradigma del conocimiento científico para hacer plausible su idealismo hermenéutico. Pues, en contraste con nuestra comprensión cotidiana en general, las teorías de las ciencias experimentales son interpretaciones explícitas que permiten, por ello, una investigación más exacta de su construcción, su relación con la experiencia, etc. No obstante, en tanto que interpretaciones, dichas teorías están sometidas igualmente a la estructura circular de toda comprensión. Heidegger lo explica en su *Introducción a la Filosofía*: «Una determinada investigación científica se mueve dentro de un determinado problema, dentro de una determinada pregunta acerca de lo que es su tema. La tematización presupone que esté dado un objeto. Pero un objeto sólo me viene dado como objeto en el acto de la objetivación. Y sólo puedo objetivar algo si ya tengo previamente a la vista ese algo como manifiesto; pero el ente que está ya ahí manifiesto sólo puede estar ahí de manifiesto en tanto que ente si de antemano ya es comprendido en su ser, es decir, si su ser ya ha sido proyectado. Vemos así una secuencia de etapas completamente determinada dentro de la estructura de la ciencia. El fenómeno central es este proyecto de la constitución del ser» (GA 27, pp. 222-223).

En *La pregunta por la cosa*, Heidegger analiza en detalle los rasgos fundamentales de una proyección científica del ser de los entes. Este análisis es llevado a cabo en el contexto de examinar el tránsito del concepto antiguo de naturaleza al concepto de las modernas ciencias experimentales, que Heidegger interpreta como un cambio de «proyecto metafísico» o, según diríamos hoy, como un cambio de paradigma. Heidegger no deja ninguna duda de que el rasgo decisivo en ese cambio de paradigma no está en el énfasis moderno en la observación y el experimento, sino en el proyecto de una nueva comprensión del ser, esto es, en una nueva apertura de mundo que habrían llevado a cabo científicos como Galileo o Newton mediante la introducción y definición de nuevos conceptos fundamentales. En la medida en que esta nueva conceptualización organiza de antemano toda posible experiencia, a los axiomas o principios que la definen les corresponde el estatuto de saber sintético *a priori* en opinión de Heidegger. Pues sólo sobre su base es posible algo así como un saber empírico. En *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger presenta esta opinión como la correcta intuición básica del giro copernicano de Kant. Comentando la famosa afirmación de Kant de que «la razón sólo entiende lo que ella misma produce según sus proyectos», Heidegger añade:

El «plan previamente proyectado» de una naturaleza en general prescribe ante todo la constitución del ser de los entes [...]. Este plan previo del ser de los entes está inscrito en los conceptos fundamentales y en los principios de la correspondiente ciencia de la naturaleza. Lo que, según esto, posibilita el relacionarse con los entes (el conocimiento óntico) es la previa comprensión de la constitución del ser, el conocimiento ontológico [...]. Este conocido ser qué (*Wassein*) de los entes es aportado *a priori* en el conocimiento ontológico, antes de toda experiencia óntica, aunque precisamente para ella. Kant llama «sintético» a un conocimiento que aporta el contenido esencial (*Wasgehalt*) de los entes o, vale decir, que revela los propios entes. De este modo, la pregunta por la posibilidad del conocimiento ontológico

se convierte en el problema de la esencia de los juicios sintéticos a priori (*KPM*, pp. 11-14).

Pese a la forma brillante en que Heidegger hace hablar a Kant aquí en el lenguaje de *Ser y Tiempo*, la destranscendentalización del saber sintético *a priori* que la interpretación heideggeriana del giro copernicano lleva a cabo queda completamente clara si se tiene en cuenta la diferente utilización del término «proyecto» por parte de ambos autores. Cuando Kant habla de «proyectos» en el marco de su análisis de la estructura de las ciencias experimentales, este término se refiere expresamente a aquellos llevados a cabo por la *razón pura* misma, mientras que para Heidegger dichos proyectos no son más que la «elaboración de los conceptos fundamentales de la comprensión del ser predominante» (*SuZ*, p. 414), es decir, son meramente *productos culturales*, contingentes e históricamente cambiantes. Con ello, sin embargo, las propiedades atribuibles a tales proyectos en cada una de las dos concepciones varían de forma radical. Para Kant, apelar al estatuto apriórico de estos proyectos (en tanto que productos de la razón pura) significa atribuirles un *rango estrictamente transcendental*, al que deben su necesidad y validez universal, mientras que el carácter *previo* de los proyectos heideggerianos resulta meramente de la pre-estructura del comprender y, por tanto, no connota validez universal alguna.

Ahora bien, una vez cuestionado el estatuto transcendental del *a priori* ya no resulta claro sin más que las propiedades tradicionalmente atribuidas a dicho estatuto pueden preservarse en la nueva concepción. En particular, la afirmación de que el saber sintético *a priori* determina toda posible experiencia implica que dicho saber *no es revisable por la experiencia, puesto que ninguna experiencia puede contradecirlo*. Sin embargo, parece sumamente cuestionable que las razones hermenéuticas aportadas hasta este momento sean suficientes para mantener esta implicación. Después de todo, el hecho indiscutible de que la investigación experimental siempre se basa en suposiciones teóricas previas no conlleva de por sí que dichas suposiciones sean inmunes a toda revisión. De hecho, como la propia explicación de la evolución de la ciencia moderna ofrecida por Heidegger muestra, dichos supuestos han sido en efecto revisados. Por ello, parece obvio que se requieren razones adicionales para justificar el intento heideggeriano de mantener este importante rasgo del concepto tradicional de *a prioricidad* como parte integrante del perfecto apriórico.

Pues bien, en *La pregunta por la cosa* Heidegger efectivamente emprende el intento de articular tal argumento ulterior. Apelando al fenómeno que hoy conocemos como subdeterminación de la elección de teorías por la experiencia, Heidegger intenta defender la inmunidad frente a revisiones basadas en la experiencia que, en su opinión, caracteriza a los axiomas y principios básicos de las teorías científicas. En el contexto de su consideración comparativa de los paradigmas aristotélico y galileano, Heidegger menciona como ejemplo de ello la confrontación de dos explicaciones distintas y opuestas de «el mismo hecho», a saber, el hecho

de que los cuerpos más pesados recorren una determinada distancia más rápidamente que otros más ligeros en el movimiento de caída, bajo condiciones normales, en el campo de gravitación de la tierra. Heidegger interpreta la situación hermenéutica que así se origina del siguiente modo: «Galileo y sus adversarios han visto el mismo “hecho”; pero ambos han visualizado, han interpretado de distinta forma el mismo hecho, el mismo acontecimiento. Lo que para cada uno se manifestó como el auténtico *hecho* y la auténtica *verdad*, era algo diferente» (*FnD*, p. 70). El argumento adicional buscado se basa, pues, en la inconmensurabilidad entre distintos proyectos, ya que ésta hace imposible concebir la transición histórica de un proyecto a otro como una revisión racional basada en la experiencia. Consecuentemente, Heidegger afirma en *Cuestiones fundamentales de la filosofía* que «no tiene absolutamente ningún sentido *medir* simplemente la doctrina aristotélica del movimiento por los resultados de la de Galileo, *juzgar* a la primera como atrasada y a la última como avanzada; pues en cada caso “naturaleza” significa algo totalmente distinto» (*GA* 45, pp. 52-53). Dado que, para Heidegger, los entes sólo pueden ser accesibles mediante el previo proyecto de su ser, está claro que entes hechos accesibles mediante diferentes proyectos de su ser no son, por definición, los mismos entes. Pero sólo si lo fueran tendría sentido suponer que un proyecto corrige al otro. De ahí que un proyecto anterior no pueda ser refutado en sentido estricto por uno nuevo; a lo sumo puede ser «derogado» por una nueva proyección de lo que son las cosas y de cómo son. Del mismo modo, a la inversa, el nuevo proyecto no puede considerarse desde la perspectiva del anterior como mejor o peor, sino simplemente como «sin sentido». Heidegger comenta en *La pregunta por la cosa*: «Hasta bien entrado el siglo XVII, esta ley [la primera ley del movimiento de Newton] no era en absoluto evidente. Durante los mil quinientos años anteriores no sólo era desconocida, sino que la naturaleza y el ente en general se experimentaron de una manera para la cual esta ley *no hubiera tenido ningún sentido*» (*FnD*, p. 61; cursivas mías). Es por esto por lo que Heidegger afirma en *Ser y Tiempo* que «las leyes de Newton (no eran) ni verdaderas ni falsas antes de él» (*SuZ*, p. 227).

Esta afirmación apunta a la distinción heideggeriana entre dos significados de la noción de verdad, la cual se corresponde con la distinción entre tipos de conocimiento utilizada en este contexto (a saber, el sintético *a priori* y el sintético *a posteriori*). Mientras que el conocimiento óptico es revisable mediante experiencia y, por tanto, puede resultar verdadero o falso en el sentido habitual de la expresión—esto es, en el sentido de la verdad como corrección—, el conocimiento ontológico no es revisable de este modo y, por ello, tampoco puede resultar (empíricamente) falso. Por tanto, tiene que ser verdadero, aunque sea en otro sentido, a saber, en el de la verdad como desocultamiento (véase *SuZ*, § 44). En este sentido del término, Heidegger califica la institución de un nuevo proyecto del ser de los entes (o una nueva apertura de mundo) de «acontecer de la verdad». Por un lado, se trata de un *acontecer* en el sentido literal de un proceso histórico contingente. Pero, por otro lado, es un *acontecer* de la *verdad* en tanto que no puede ser puesto en cuestión ni de ningún modo revisado mediante la experiencia que sólo él hace

posible. Por ello, dicho acontecer ejerce una autoridad absoluta sobre aquellos que lo comparten. Sin embargo, no puede haber verdad absoluta alguna más allá de los límites de las diferentes comprensiones del ser o aperturas de mundo¹¹. Éstas son irrevisables desde dentro e inaccesibles (es decir, sin sentido) desde fuera. La relativización heideggeriana del *a priori* lleva, pues, inevitablemente a la relativización de la verdad misma.

Ahora bien, a la luz de estas consecuencias, el intento heideggeriano de conservar los rasgos básicos de la concepción kantiana de la a prioricidad en el marco de una transformación hermenéutica de la misma resulta altamente problemático. Pues precisamente en la medida en que la transformación hermenéutica de Heidegger nos hace reconocer que nuestro respectivo estado de abierto es esencialmente fáctico y, con ello, que ninguna apertura de mundo es absoluta o universalmente válida, también hemos de reconocer que dicho proceso, desgraciadamente, no es un acontecer de la *verdad*. Tal acontecer no puede heredar el rasgo normativo de validez absoluta del concepto de verdad, pues nada «esencialmente fáctico» debe tener autoridad absoluta sobre nosotros. Aquí nos encontramos de nuevo con nuestra sospecha inicial de que la descripción de Heidegger de nuestro estado de abierto como «esencialmente fáctico, pero verdadero» es, cuando menos, paradójica. Sin embargo, el camino de la mera sospecha hasta un buen argumento puede ser más difícil de lo que parecía en un principio. Pues, la única alternativa que los argumentos de Heidegger parecen dejar abierta no resulta en modo alguno más atractiva que su propia propuesta. A la luz de dichos argumentos parece claro que para cuestionar la autoridad absoluta de las diferentes aperturas de mundo sobre quienes participan en ellas, habría que mostrar que los proyectos del ser del ente que éstas contienen pueden resultar empíricamente falsos. Esto, sin embargo, no significaría sólo rechazar el *a priori* sintético como estatuto epistémico, sino que acarrearía además la afirmación, sumamente implausible, de que todo saber es sintético *a posteriori*, es decir, directamente revisable mediante experiencia.

II. EL A PRIORI CONTEXTUAL DE PUTNAM

En este contexto, la concepción putnamiana del «*a priori* contextual» puede verse como un interesante intento de resolver el rompecabezas heideggeriano. Pues la concepción de Putnam comparte con la de Heidegger la intención de relativizar o contextualizar el concepto de a prioricidad, en clara oposición a las interpretaciones tanto kantianas como racionalistas del mismo; sin embargo, muestra al mismo tiempo que esto no exige ni una relativización del concepto de verdad,

11. Como afirma Heidegger en sus lecciones del semestre de verano de 1934: «No existe ninguna verdad absoluta para nosotros» (pp. 36-37).

como en la interpretación heideggeriana, ni una renuncia completa del concepto de *a priori*, como en la interpretación empirista¹².

Empezando por las similitudes entre ambas concepciones, Putnam coincide con Heidegger en conceder una gran importancia a la distinción entre enunciados sintéticos *a priori* y sintéticos *a posteriori*. En su opinión, la distinción «es válida y tiene importancia metodológica». Putnam también coincide con Heidegger en considerar que el rasgo que es digno de preservar y, por tanto, digno de reinterpretar del concepto tradicional de a prioricidad es la intuición de que en la totalidad de nuestro saber hay enunciados empíricamente válidos que no son revisables directamente mediante experiencia u observación. En «Two Dogmas» revisited», Putnam comenta: «Hay enunciados en la ciencia que sólo pueden ser derribados por una nueva teoría... y no tan sólo por observación. Tales enunciados *tienen* una cierta «a prioricidad» previa a la invención de la nueva teoría que los cuestiona o que los reemplaza: esos enunciados son *contextualmente a priori*» (PP 1, p. 95). Finalmente, Putnam convendría también con Heidegger en considerar que lo que hay detrás de esta distinción no es la dotación inamovible de un sujeto trascendental —o, tal como lo formula Putnam, «la constitución de la razón humana»—, sino una condición hermenéutica de la comprensión y la interpretación, por expresarlo en términos de Heidegger. En este sentido, ambas concepciones temporalizan (o, si se quiere, destrascendentalizan) el estatuto del *a priori* sintético, considerándolo como una determinación interna a un edificio teórico dado o sistema conceptual y, de este modo, como algo históricamente variable. En su artículo «It Ain't Necessarily So», Putnam explica que «la distinción entre enunciados necesarios relativos a un cuerpo de conocimiento y enunciados contingentes relativos a ese cuerpo de conocimiento es una distinción metodológicamente importante y no debería desecharse. Pero la distinción filosófica tradicional entre enunciados necesarios en algún sentido eterno y enunciados contingentes en algún sentido eterno no es viable» (PP 1, p. 248).

En este artículo Putnam comenzó a elaborar su concepción del *a priori* contextual, aunque en él todavía no acuñara esa expresión. Más de treinta años después, en su artículo «Rethinking Mathematical Necessity», Putnam ofrece un conciso y claro resumen de su concepción del *a priori* contextual en los siguientes términos:

El modo en que propuse trazar esta distinción es como sigue: llamo a un enunciado empírico relativo a un cuerpo de conocimiento B si pudieran conocerse observaciones posibles que desacreditaran (*disconfirm*) el enunciado (sin recurrir a nada que esté fuera de ese cuerpo de conocimiento). Me pareció que esto captura bastante bien la noción tradicional de un enunciado empírico. Los enunciados que pertenecen a un cuerpo de conocimiento, pero que no son empíricos relativos a ese cuerpo de conocimiento, los llamé «necesarios relativos al cuerpo de conocimiento».

12. Para un tratamiento muy iluminador de la concepción de Putnam del *a priori* contextual, véase MUELLER, A., *Referenz und Fallibilismus*, pp. 106-136.

Antes de su derrocamiento, las verdades putativas de la geometría euclidiana eran simultáneamente sintéticas y necesarias (en este sentido relativizado). El sentido de esta nueva distinción era, como expliqué, enfatizar que en todo momento hay algunos enunciados aceptados que no pueden ser derribados meramente por observaciones, sino que sólo pueden ser derribados mediante el establecimiento de un cuerpo completo de teoría alternativa. E insistí (y aún insisto) en que ésta es una distinción que tiene significación metodológica (*RMN*, p. 251).

Hasta aquí parece que la transformación de Putnam del concepto tradicional de a prioricidad coincide por completo con la de Heidegger, al menos en la medida en que ambos relativizan el *a priori* a sistemas conceptuales o proyectos específicos. Sin embargo, las diferencias se hacen evidentes tan pronto como se contempla más de cerca la aclaración que Putnam ofrece de la locución «necesarios relativos a un cuerpo de conocimiento». Putnam lo explica en «It Ain't Necessarily So» como sigue:

Esta noción de necesidad relativa a un cuerpo de conocimiento es una noción técnica que hemos introducido aquí por razones específicas y a la que le otorgamos propiedades especiales. En particular, cuando decimos que un enunciado es necesario relativo a un cuerpo de conocimiento, suponemos... que disfruta de un papel especial en ese cuerpo de conocimiento. Por ejemplo, no se espera que uno dé razones en favor de esa clase de enunciado. Pero no estamos suponiendo que el enunciado sea necesariamente *verdadero*, aunque, por supuesto, alguien cuyo conocimiento sea ese cuerpo de conocimiento piensa que es verdadero (*PP* 1, p. 240).

En esta afirmación radica, sin duda, la diferencia fundamental con el planteamiento de Heidegger. La duda que puede surgir de inmediato, sin embargo, es si en ella no radica más bien la diferencia fundamental con *cualquier* concepto de a prioricidad. Si partimos de la concepción tradicional del *a priori*, según la cual el estatuto especial (a saber, la necesidad) de los enunciados aprióricos consiste en su ser verdaderos en todos los mundos posibles, parece claro que la expresión de Putnam «*a priori* contextual» no pretende designar *un tipo de saber apriórico*¹³. Pero entonces ¿qué autoriza o justifica el uso de la expresión «*a priori*» en este contexto? Según el uso que Putnam le da a esa expresión, los enunciados contextualmente aprióricos pueden, en efecto, ser desechados por teorías posteriores, lo cual significa precisamente que dichos enunciados han resultado ser (empíricamente) falsos.

13. Sobre esto, véase EBBS, Gary, «Putnam and the Contextually *A priori*». En «Rethinking Mathematical Necessity», Putnam señala algunas correcciones de su anterior terminología que él propondría si tuviera que volver a escribir hoy «It Ain't Necessarily So», y que deberían evitar los correspondientes malentendidos: «Si yo escribiera hoy «It Ain't Necessarily So», modificaría un tanto la terminología. Dado que parece raro llamar «necesarios» a enunciados que son falsos (incluso cuando uno añade «relativos al cuerpo de conocimiento B»), diría «*cuasi*-necesarios relativos al cuerpo de conocimiento B». Dado que un «cuerpo de conocimiento», en el sentido en el que usé el término, puede contener (lo que puede resultar después ser) enunciados falsos, sustituiría «cuerpo de conocimiento» por «esquema conceptual» (*RMN*, p. 251).

Pero en opinión de Putnam sería un error concluir por ello que dichos enunciados eran desde siempre sintéticos *a posteriori*. Pues relativos al edificio teórico anterior dichos enunciados eran efectivamente *a priori* en el sentido preciso de que *no habrían podido ser revisados mediante la experiencia* disponible a esos efectos. Este sentido del concepto tradicional de a prioricidad es el que Putnam quisiera conservar con su expresión «*a priori* contextual». Frente a ello, lo que en su opinión habría que poner definitivamente en cuestión es el otro supuesto tradicional asociado a dicho concepto, a saber, que el estatuto de los enunciados *a priori* o *a posteriori* esté fijado de una vez por todas en virtud del tipo de enunciado de que se trata.

Putnam argumenta en favor de su propuesta *ex negativo*, es decir, contraponiéndola a las otras dos posibles alternativas. Si se quiere mantener el supuesto de que las expresiones «*a priori*» y «*a posteriori*» designan un estatuto inamovible, el hecho de que un enunciado que es considerado como *a priori* verdadero dentro de una teoría resulte ser falso en el marco de otra teoría sólo puede interpretarse de dos maneras. Una opción es negar, precisamente en vista de nuestro juicio posterior, que tal enunciado fuera en realidad un enunciado apriórico. Dado que esto puede ocurrirle en principio a cualquier enunciado (puesto que la evidencia presente es irrelevante de acuerdo con este punto de vista), esta opción parece justificar el punto de vista empirista de que todos los enunciados son enunciados empíricos¹⁴. La otra posibilidad consiste en negar que dicho enunciado haya resultado ser (empíricamente) falso en realidad¹⁵. Putnam resume la argumentación en que se apoyaría esta opción del siguiente modo: «Si un enunciado que parece ser

14. El argumento principal de Putnam contra tal concepción empirista es que «identificar “empírico” y “sintético” es perder una distinción útil» (*RMN*, p. 251) En “Two Dogmas” Revisited», Putnam lo expone así: «Renunciar a la idea de que hay algunos enunciados absolutamente *a priori* requiere que también renunciemos a la idea correlativa (al menos era correlativa para los empiristas) de que los enunciados *a posteriori* son siempre y en todo momento “empíricos”, en el sentido de que tienen experiencias especificables que los confirman y experiencias especificables que los desacreditan. La geometría euclidiana fue siempre revisable, en el sentido de que ningún canon justificable de investigación científica *prohibió* la construcción de una geometría alternativa; pero no siempre fue “empírica”, en el sentido de que hubiera una alternativa que los buenos científicos pudieran realmente concebir» (*PP* 3, p. 95).

15. Putnam tan sólo discute aquí una de las posibles líneas de argumentación en favor de la tesis de que *a priori* y *a posteriori* son estatutos permanentes de los enunciados, a saber, la proveniente del intento positivista de asimilar «sintético *a priori*» a «analítico en virtud de los significados contenidos en el enunciado». Sin embargo, también se puede argumentar, a la inversa, que lo que ha resultado empíricamente falso precisamente por eso (*per definitionem*, por así decir) no puede haber sido *a priori*. En el ejemplo utilizado por Putnam, esto requeriría, primero, diferenciar entre una geometría pura *a priori* y una geometría aplicada *a posteriori* y, después, establecer que la última pertenece a las ciencias naturales (*a posteriori*), pero no a la matemática (*a priori*). Basándose en esta distinción se podría argumentar entonces que lo que la aceptación de la teoría de Einstein ha mostrado como falso no es la geometría euclidiana, en cuanto tal, sino sólo la teoría del espacio perteneciente a las ciencias naturales, según la cual la estructura geométrica del espacio físico es euclidiana. (Así argumenta por ejemplo J. KATZ en *Realistic Rationalism*, Cambridge, Mit Press, 1998, pp. 49 y ss.). Naturalmente, la consecuencia chocante de esta propuesta es, tal como Quine lo expresó en su día, que «ello sitúa [...] a la geometría,

necesario relativo a un cuerpo de conocimiento en un momento dado no es necesario relativo al cuerpo de conocimiento posterior, entonces no se trata realmente del mismo enunciado en ambos casos [...] las palabras han cambiado su significado, y [...] el viejo enunciado aún sería una verdad necesaria si los significados de las palabras se hubieran mantenido sin modificar» (PP 1, p. 248). Los argumentos de Putnam en contra de esta posible interpretación son de especial interés en nuestro contexto, porque van dirigidos precisamente al núcleo de una concepción como la heideggeriana.

Como hemos visto, la razón principal que Heidegger aduce contra la posibilidad de que la doctrina newtoniana del movimiento hubiera probado que la teoría aristotélica era falsa es que «en cada caso “naturaleza” significa algo totalmente distinto». Por supuesto, esto no es más que la insinuación de un argumento. Pues el hecho de un desplazamiento del significado sólo se convierte en un argumento contra la posible comparación entre teorías si se supone además, como hace Heidegger, que el significado determina la referencia (de tal modo que un cambio de significado acarrea *eo ipso* un cambio de referencia). Dado el supuesto heideggeriano adicional de que lo que «naturaleza» significa en cada caso determina aquello a que se refieren las teorías respectivas, se sigue sin duda que teorías con una comprensión enteramente diferente de los fenómenos naturales no pueden referirse a los mismos fenómenos. Por eso en *La pregunta por la cosa* Heidegger ofrece un estudio detallado de la primera ley del movimiento de Newton para mostrar cómo esa ley modificó la comprensión aristotélica del ser de los entes hasta tal punto que proyectó una ontología completamente nueva (véase *FnD*, pp. 66-68). Si ése fuera el caso, es decir, si en sentido estricto los paradigmas newtoniano y aristotélico no se refieren a los mismos objetos, Heidegger tendría sin duda razón en afirmar que la primera ley del movimiento de Newton «no hubiera tenido ningún sentido» desde el punto de vista del paradigma aristotélico (*FnD*, p. 61). Justo por eso mismo, tras la revolución newtoniana, la doctrina del movimiento de Aristóteles se habría mostrado a lo sumo como «sin sentido» pero no como empíricamente falsa¹⁶.

en tanto que teoría interpretada del espacio, completamente fuera de las matemáticas» (*CLT*, p. 117). Putnam se refiere sólo muy brevemente a esta alternativa con el siguiente comentario: «A no ser que uno acepte la ridícula afirmación de que lo que parecía *a priori* sólo fue el enunciado condicional de que si [se aceptan] los axiomas de Euclides, entonces [se siguen] los teoremas de Euclides (pienso que esto es lo que Quine llama “desinterpretar la geometría” en “Carnap and Logical Truth”), uno tiene que admitir que las proposiciones claves de la geometría euclidiana fueron proposiciones *interpretadas* [...] y estas proposiciones interpretadas eran metodológicamente inmunes a la revisión antes de la invención de la teoría rival» (PP 3, p. 93).

16. Heidegger va incluso más allá al afirmar que la concepción de Aristóteles no resultó empíricamente falsa, sino que, por el contrario, ésta es incluso «más verdadera» que la concepción de Newton. En este sentido en *GA 45* Heidegger afirma que la ciencia moderna «(no es) *ni un ápice más*

Putnam despliega su argumentación contra un punto de vista semejante con un ejemplo diferente de la historia de la ciencia, a saber, las transformaciones provocadas por el desarrollo de geometrías no euclidianas¹⁷. Al respecto explica:

Si la geometría euclidiana sólo es aparentemente falsa debido a un cambio en el significado de las palabras, entonces, si mantenemos *sin alterar* los significados de las palabras, si usamos las palabras en su sentido anterior, la geometría euclidiana tendría que ser verdadera *todavía*... El enunciado de que *sólo hay un número finito de «lugares» inconexos a los que se puede llegar, se viaje como se viaje*, expresa una patente «imposibilidad conceptual» dentro del marco de la geometría euclidiana. Y no se puede decir que todo lo que ha ocurrido es que hemos cambiado el significado de la palabra «lugar» o «trayectoria», porque en ese caso uno tendría que comprometerse con la hipótesis metafísica de que, además de las «trayectorias» que todavía son llamadas así, existen otras que son de alguna manera físicamente inaccesibles... y que, junto con lo que los físicos reconocen actualmente como lugares y trayectorias, llenan un espacio euclidiano (PP 1, p. 240).

Ahora bien, como replica Putnam con razón,

¿Dónde están esos lugares? ¿Dónde están esas otras trayectorias? De hecho no existen. Si alguien cree que existen, tendría que inventar leyes físicas especiales para explicar por qué, esforzándonos tanto como podemos, nunca logramos ver uno de esos otros lugares o mantenernos en una de esas otras trayectorias... En la medida en que los términos «lugar», «trayectoria» y «línea recta» tienen alguna aplicación en el espacio físico, todavía tienen la aplicación que siempre tuvieron; algo que era literalmente inconcebible ha resultado ser verdadero (PP 1, p. 241).

Putnam defiende aquí su concepción del *a priori* contextual por la vía indirecta de mostrar las insostenibles consecuencias de una concepción del significado y la referencia como la heideggeriana¹⁸. Como vimos, Heidegger pudo integrar en

verdadera que la griega, *al contrario, sumamente menos verdadera*, porque permanece por entero enredada en su método y de tantos descubrimientos deja que se le escape lo que es propiamente el objeto de estos descubrimientos: la naturaleza y la relación del hombre con ella y su posición en ella» (GA 45, p. 53; cursivas mías).

17. En sus *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffes*, Heidegger se refiere a la geometría, al igual que Kant, como paradigma del saber sintético *a priori* cuando señala que «toda la geometría es la prueba de la existencia de un *a priori* material» (GA 20, p. 101). Como es sabido, la expresión «*a priori* material» es el término técnico que Husserl acuñó para denominar el saber sintético *a priori* (véase *Ideas*, § 16). Curiosamente Heidegger nunca discute la aceptación de las geometrías no euclidianas en los escritos publicados hasta el momento y, al parecer, nunca dudó de que la geometría fuera sintética *a priori*.

18. Por supuesto, el punto de mira de la argumentación de Putnam se dirige fundamentalmente al intento de eliminar el estatuto sintético *a priori* por parte de los positivistas lógicos. Como ya mencionamos antes, la estrategia seguida consistía básicamente en calificar dichos enunciados de postulados de significado para después equiparar su estatuto al de enunciados analíticos, ya que estos últimos era entendidos, a su vez, como enunciados verdaderos en virtud de los significados de las expresiones contenidas en ellos (esto es, como verdaderos por convención lingüística). Para un análisis más detallado de la diferencia entre esta tentativa y la de Heidegger, véase el capítulo 5 de mi libro *Heidegger, Language, and World-Disclosure*.

su propia concepción hermenéutica la mayoría de los rasgos característicos de la concepción kantiana de la a prioricidad sólo en la medida en que mantuvo el idealismo trascendental de Kant, aunque transformado en un idealismo hermenéutico. La clave para esta transformación era el supuesto heideggeriano de que el significado determina la referencia (o, expresado en sus propios términos, el supuesto de que la comprensión del ser de los entes es lo que determina a los entes en tanto que entes). Consecuentemente, a los proyectos metafísicos les corresponde un estatuto *a priori* en sentido fuerte. Pues, en tanto que proyecciones de sentido, son al mismo tiempo responsables de la constitución de los objetos. Por eso una proyección alternativa es, por definición, la proyección de *otros objetos* y, por tanto, inconmensurable con la anterior. Este punto de vista parecía confirmado por el hecho de que las experiencias abiertas mediante el desarrollo de la nueva teoría eran efectivamente inaccesibles (parcial o totalmente) en el marco de la vieja teoría. Porque lo que esta circunstancia indica es que desde la perspectiva de la teoría anterior los objetos tal y como son descritos por la nueva teoría eran de hecho inaccesibles, es decir, literalmente inconcebibles. Ahora bien, como argumenta Putnam, lo mismo no puede decirse de los objetos de la vieja teoría. Dado que tales objetos ya eran accesibles anteriormente, a no ser que la mera aparición de la nueva teoría los hiciera desaparecer literalmente, una reconstrucción como la heideggeriana nos debe una explicación de por qué esos «otros objetos» ya no están aquí. En vista de esta dificultad parece más recomendable cuestionar el supuesto de que el significado determina la referencia o, lo que es lo mismo, reconocer que una proyección de sentido es simplemente la mejor concepción disponible de objetos que, bajo condiciones apropiadas, pueden resultar haber sido descritos incorrectamente. Por supuesto, este reconocimiento no es otra cosa sino un rechazo del idealismo trascendental¹⁹ en su versión hermenéutica. Consecuentemente, en este contexto un proyecto sólo puede ser considerado *a priori* en un sentido mucho más débil. Pues, de acuerdo con este punto de vista, la carencia de un modo alternativo de acceder a los objetos es la única razón por la que una determinada comprensión del ser de los mismos es contextualmente *a priori* en el marco de una determinada teoría. Los enunciados que expresan una tal comprensión (definiciones, axiomas, etc.) gozan, en efecto, del estatuto especial que les atribuye Heidegger, a saber, caracterizan efectivamente la ontología de la teoría en cuestión. Pero, en contra de la convicción de Heidegger, esto sólo significa que dichos enunciados no pueden ser revisados *hasta que se disponga de una mejor concepción de los mismos objetos*. No obstante, tan pronto como éste es el caso, el estatuto de dichos

19. Aunque Putnam ha insistido siempre en mantener el término «realismo» para caracterizar su planteamiento, dadas las drásticas modificaciones que dicho planteamiento ha sufrido a través de los años, no está claro sin más cuál es el sentido exacto del «realismo» putnamiano. No obstante, algo que Putnam sí ha aclarado explícitamente es que «idealismo trascendental» *no* es uno de los sentidos admisibles para interpretar su «realismo». En «Replies» explica: «Al igual que Strawson, creo que hay muchas intuiciones correctas (*insight*) en la filosofía crítica de Kant, intuiciones que podemos heredar y replantear; pero el «idealismo trascendental» de Kant no es parte de ellas» (p. 366).

enunciados cambia de una manera decisiva. Pues, precisamente a consecuencia de la disponibilidad de una forma alternativa de acceso a los mismos objetos, esos enunciados pierden su rol especial de *definir* cuáles son los objetos a que hace referencia la teoría, convirtiéndose simplemente en una forma entre otras de describir tales objetos y, por tanto, una forma que puede resultar (empíricamente) falsa. Una vez que existen descripciones alternativas de los mismos objetos, la cuestión de cuáles de ellas son verdaderas y cuáles falsas ya no puede desestimarse. Y una vez que dicha cuestión se ha planteado, como argumenta Putnam, afirmar que las viejas descripciones de los objetos dados no han resultado ser falsas equivale a afirmar que dichas descripciones aún son verdaderas pero, desgraciadamente, de objetos que no están aquí. En «Rethinking Mathematical Necessity» Putnam aclara este punto con ayuda de otro ejemplo:

que «*momentum* no es el producto de la masa y la velocidad» es algo que en otra época no tuvo sentido; pero es parte del logro de Einstein el que el sentido que él le dio a estas palabras ahora nos parece inevitable. Nosotros «traducimos» los viejos textos físicos homofónicamente, en la mayoría de los casos; ciertamente que «traducimos» *momentum* homofónicamente. No decimos que la palabra *momentum* no se refería a nada o que se refería a una magnitud que no se conserva; antes bien, decimos que la vieja teoría estaba equivocada al pensar que *momentum* es exactamente *mv*. Y creemos que los lúcidos proponentes de la vieja teoría habrían aceptado nuestra corrección si hubieran sabido lo que nosotros sabemos (*RMN*, p. 257).

Por consiguiente, un enunciado es contextualmente *a priori* en el marco de un sistema conceptual cuando no es posible describir y especificar dentro de dicho marco una manera determinada en que tal enunciado podría resultar efectivamente falso²⁰. Tal enunciado no es empírico relativo a dicho sistema conceptual precisamente en la medida en que a éste le faltan los medios para describir las circunstancias bajo las cuales tal enunciado podría mostrarse como falso. En ese caso, efectivamente, tal enunciado puede calificarse de «irrevisable» en el sentido altamente restringido de que en dicho contexto no puede ser puesto en cuestión con fundamento. Sin embargo, esto no excluye en absoluto la posibilidad de que en el futuro nos encontremos con una construcción teórica que rivalice con la actual, en cuyo marco sea posible describir una circunstancia específica bajo la cual tal enunciado fuese objetivamente falso y, por tanto, precisara de revisión.

20. En «Rethinking Mathematical Necessity» subraya Putnam que este criterio de diferenciación de los enunciados en contextualmente *a priori* y *a posteriori* no debe entenderse en ningún caso en sentido psicológico: «Yo enfatizaría además el carácter no psicológico de la distinción señalando que la cuestión no es simplemente qué pueden imaginarse o no determinadas personas; la cuestión es, dado un esquema conceptual determinado, qué sabe uno de cómo falsar o al menos de cómo desacreditar. Antes de Lobachevski, Riemann y otros, nadie sabía cómo desacreditar la geometría euclidiana o ni siquiera si algo podría desacreditarla... Creo que esta distinción, la distinción entre lo que es necesario y lo que es empírico relativo a un esquema conceptual, es digna de estudio incluso si (o especialmente si) no es una especie de la distinción analítico-sintético» (*RMN*, pp. 251-252).

El planteamiento de Putnam coincide, pues, con el de Heidegger en la medida en que destranscendentaliza el concepto tradicional de a prioricidad al retrotraerlo a un origen meramente hermenéutico, es decir, a la mera ausencia de alternativas interpretativas en una determinada situación histórica. Sin embargo, a consecuencia del idealismo de Heidegger, esta carencia se convierte en una condición intrínseca de toda apertura de mundo en cuanto tal. Por ello, la intrascendibilidad de nuestra apertura de mundo implica para Heidegger que toda alternativa a la misma carece inevitablemente de sentido, mientras que para Putnam «intrascendibilidad» no expresa sino la contingente falta de alternativas a una apertura de mundo determinada en una situación histórica dada. En la medida en que tal situación no puede superarse a voluntad, es justificado interpretar nuestra apertura de mundo o esquema conceptual como intrascendible (es decir, contextualmente *a priori*). Ahora bien, en la medida en que tal situación puede ser trascendida en principio en cualquier momento, esa intrascendibilidad fáctica ya no puede interpretarse en el sentido *normativo* de una autoridad absoluta sobre nosotros como la que se atribuyó al saber apriórico antes del giro lingüístico.

BIBLIOGRAFÍA

- EBBS, G., «Putnam and the Contextuality *a priori*», en: HAHN, L. E. (ed.), *The Philosophy of Hilary Putnam*, Chicago, Illinois, Open Court (de próxima publicación).
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, 16.^a ed., Tübingen, Max Niemeyer, 1986 (trad. castellana: *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1989). (Citado como *SuZ*).
- *Kant und das Problem der Metaphysik*, 5.^a ed., Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1991 (trad. castellana: *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1993). (Citado como *KPM*).
- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Marburger Vorlesung Sommersemester 1925, Gesamtausgabe Bd. 20, 2.^a ed., Frankfurt, V. Klostermann, 1975. (Citado como *GA 20*).
- *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Marburger Vorlesung Sommersemester 1927, Gesamtausgabe Bd. 24, Frankfurt, V. Klostermann, 1975 (trad. castellana: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000). (Citado como *GA 24*).
- *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Marburger Vorlesung Wintersemester 1927/28, Gesamtausgabe Bd. 25, 3.^a ed., Frankfurt, V. Klostermann, 1995. (Citado como *GA 25*).
- *Einleitung in die Philosophie*, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1928/29, Gesamtausgabe Bd. 27, Frankfurt, V. Klostermann, 1996 (trad. castellana: *Introducción a la Filosofía*, Madrid, Cátedra/Universitat de València, 1999) (citado como *GA 27*).
- *Vom Wesen der Wahrheit. Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1931/1932, Gesamtausgabe Bd. 34, Frankfurt, V. Klostermann, 1988. (Citado como *GA 45*).
- *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*, edición bilingüe, Madrid/Barcelona, Anthropos/MEC, 1991.

- *Die Frage nach dem Ding*, 3.^a ed., Tübingen, Max Niemeyer, 1987 (trad. castellana: *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, Barcelona, Orbis, 1985). (Citado como *FnD*).
- *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1937/38, Gesamtausgabe Bd. 45, Frankfurt, V. Klostermann, 1984. (Citado como *GA 45*).
- «Hölderlin und das Wesen der Dichtung», en: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, 1944, pp. 33-48 (trad. castellana: *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, Anthropos, 1989).
- «Der Ursprung des Kunstwerkes», en: *Holzwege*, 6.^a ed., Frankfurt, 1980, pp. 1-72 (trad. castellana: «El origen de la obra de arte (1935-1936)», en: *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 11-74).
- *Unterwegs zur Sprache*, 8.^a ed., Pfullingen, 1986 (trad. castellana: *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987).
- HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Halle, Max Niemeyer, 1913 (trad. castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura*, México, FCE, 1985).
- KATZ, J., *Realistic Rationalism*, Cambridge, Mit Press, 1998.
- LAFONT, C., *Heidegger, Language, and World-Disclosure*, Cambridge MA., Cambridge University Press, 2000 (trad. castellana: *Lenguaje y Apertura del mundo*, Madrid, Alianza, 1997).
- MUELLER, A., *Referenz und Fallibilismus*, Berlin, De Gruyter, 2001.
- PUTNAM, H., *Mathematics, Matter and Method, Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1975. (Citado como *PP 1*).
- «It Ain't Necessarily So» (1962), en: *PP 1*, pp. 237-249.
- *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1975. (Citado como *PP 2*).
- «The Analytic and the Synthetic» (1962), en: *PP 2*, pp. 33-69.
- *Realism and Reason. Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1983. (Citado como *PP 3*).
- «"Two Dogmas" Revisited» (1976), en: *PP 3*, pp. 87-97.
- «Rethinking Mathematical Necessity», en: *Words and Life*, Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1994, pp. 245-263. (Citado como *RMN*).
- «Replies», en: *Philosophical Topics*, 20/1, 1992, pp. 347-408.
- QUINE, W. V. O., «Carnap and Logical Truth», en: *The Ways of Paradox and Other Essays*, Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1975, pp. 107-132. (Citado como *CLT*).
- SCHNÄDELBACH, H., «Phänomenologie und Sprachanalyse», en: SCHNÄDELBACH, H., *Philosophie in der modernen Kultur. Vorträge und Abhandlungen*, 3, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2000, pp. 230-255.