



# **Maestría en Ciencias Humanas, opción Filosofía Contemporánea**

Tesis para obtener el título de Magíster en Filosofía  
Contemporánea

*Rasgos epistemológicos de la concepción de  
“hecho” en la obra de Michele Taruffo*

Autor: Horacio Rau

Director de tesis: Dr. Ricardo Marquisio

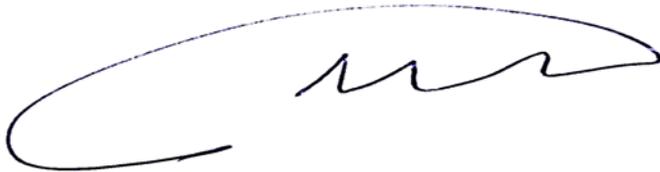
Montevideo, 22 febrero 2025

Montevideo, 23 de febrero de 2025.

A la Comisión Académica de Posgrados de la Facultad de Humanidades de la Universidad de la República.

Por la presente, hago constar que avalo, para ser presentada en su defensa, la tesis de Horacio Rau titulada *Rasgos epistemológicos de la concepción de "hecho" en la obra de Michele Taruffo*.

Atte.



Dr. Ricardo Marquisio

## Tabla de contenido

Resumen.....	IV
Abstract .....	IV
Introducción .....	V
1. El concepto de “hecho” de Michele Taruffo.....	1
1.1. Hecho: un concepto problemático.....	1
1.2. Tipología de hechos .....	5
1.3. Realismo crítico como actitud epistémica.....	7
1.4. Crítica a las posturas ontológica y epistemológicas antirrealistas.....	11
1.5. El ingreso de los hechos en el derecho: enunciados y narraciones .....	13
1.6. Conclusión del presente capítulo.....	16
2. Taruffo y el idealismo trascendental de Kant .....	19
2.1. Kant y la filosofía crítica.....	19
2.2. La Crítica de la razón pura .....	21
2.5. Discusiones interpretativas sobre el idealismo trascendental.....	32
2.6. Conclusiones del presente capítulo .....	37
3. El concepto de Taruffo y la filosofía analítica: los hechos atómicos de Bertrand Russell.....	40
3.1. Filosofía analítica vs. el estilo analítico de filosofía .....	40
3.2. La filosofía del atomismo lógico.....	41
3.2.1. El atomismo lógico de Russell.....	42
3.3. Los hechos para Russell .....	43
3.3.1. Los hechos no son nombres ni cosas.....	44
3.3.2. Hechos y proposiciones atómicos .....	45
3.3.3. Propositiones atómicas y moleculares.....	46
3.4. Comparación con el concepto de hechos de Michele Taruffo .....	46
3.5. La clasificación de hechos de Bertrand Russell .....	48
3.5.1. Los hechos negativos .....	48
3.6. Comparación con la clasificación de hechos de Michele Taruffo .....	49
3.7. Conclusiones del presente capítulo .....	50
4. Taruffo y la hermenéutica gadameriana.....	51
4.1. Concepto de hermenéutica .....	51

4.2. La hermenéutica como filosofía de la interpretación .....	52
4.3. La hermenéutica como movimiento histórico .....	55
4.4. La Hermenéutica contemporánea.....	56
4.5. Taruffo y la filosofía hermenéutica.....	57
4.6. La filosofía de Hans-Georg Gadamer .....	60
4.7. Conclusiones del presente capítulo .....	79
5. Taruffo y la filosofía pragmatista de Susan Haack .....	82
5.1. Orígenes y caracterización general de la filosofía pragmatista.....	82
5.2. El pragmatismo para Susan Haack.....	89
5.3. Taruffo y la filosofía de Susan Haack.....	92
5.4. La metafísica y la epistemología de Haack: el realismo inocente.....	93
5.5. Conclusiones del presente capítulo .....	97
6. Consideraciones finales.....	102
6.1. Recapitulación.....	102
6.2. Caracterización filosófica del concepto de "hechos" .....	108
6.3. Caracterización general del pensamiento filosófico de Michele Taruffo.....	111
6.4. Aporte de Taruffo a la epistemología jurídica.....	116
7. Bibliografía .....	118

## **Resumen**

La presente tesis busca exponer el concepto de “hechos” en el derecho que el procesalista y filósofo del derecho italiano Michele Taruffo sostuvo a lo largo de toda su prolífica obra, para luego contrastarlo con las siguientes corrientes filosóficas: el idealismo trascendental de Immanuel Kant, el atomismo lógico de Bertrand Russell, la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y el neopragmatismo de Susan Haack, buscando explicitar los rasgos epistemológicos del concepto inicialmente mencionado.

**Palabras clave:** Michele Taruffo – hechos – epistemología – Kant – Russell – Gadamer – Haack.

## **Abstract**

This thesis seeks to present the concept of "facts" in law that the Italian proceduralist and philosopher of law Michele Taruffo maintained throughout his prolific work, and then contrast it with the following philosophical currents: the transcendental idealism of Immanuel Kant, the logical atomism of Bertrand Russell, the hermeneutic philosophy of Hans-Georg Gadamer and the neopragmatism of Susan Haack, seeking to explain the epistemological features of the concept initially mentioned.

**Keywords:** Michele Taruffo – facts – epistemology – Kant – Russell – Gadamer – Haack.

## **Introducción**

La presente tesis tiene como objetivo principal el análisis del concepto de “hechos” del procesalista y iusfilósofo italiano Michele Taruffo (1943-2020). Para llevarlo adelante fue necesario construir un marco teórico amplio, integrándolo con otras corrientes filosóficas a efectos de contrastar perspectivas y profundizar su estudio. Como resultado de tal tarea, la investigación evolucionó hacia una reflexión general sobre el pensamiento de Taruffo, abordado desde múltiples tradiciones filosóficas.

Por razones de factibilidad del proyecto, necesariamente debía realizarse una selección de las corrientes filosóficas que iban a conformar el marco teórico. Dado que las corrientes no son homogéneas, se optó por trabajar con pensadores paradigmáticos que representaran a cada una de las tradiciones seleccionadas. Las corrientes escogidas fueron: el idealismo trascendental de Immanuel Kant, el atomismo lógico de Bertrand Russell, la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y el neopragmatismo de Susan Haack. Estas perspectivas ofrecen un contraste rico y diverso que permite evaluar el pensamiento de Taruffo en sus dimensiones ontológica y epistemológica.

Esta tesis se organiza en cinco capítulos, además de la presente *Introducción* y de las *Consideraciones finales*. Cada capítulo cuenta con una sección de conclusiones, en la que se formulan los aspectos relevantes del contraste entre los conceptos de Taruffo y la corriente de pensamiento que se expuso.

El capítulo 1 está dedicado al propio Michele Taruffo. Aquí se examina su concepto de “hechos”, acompañado de su marco epistemológico y ontológico, incluyendo la influencia del irrealismo de Nelson Goodman, el realismo crítico y sus críticas al antirrealismo. También se expone su taxonomía de hechos y cómo éstos ingresan en el proceso judicial.

El capítulo 2 aborda el idealismo trascendental de Immanuel Kant. Se inicia la exposición realizando una breve introducción sobre la obra de Kant y la filosofía

crítica, para luego centrarse en el idealismo trascendental como fuera expuesto en la *Crítica de la Razón Pura*. Se expone el giro copernicano y el idealismo trascendental propiamente dicho, para luego mencionar alguna de las discusiones a las que ha dado lugar éste último. El capítulo concluye comparando las concepciones kantianas con el enfoque de Taruffo, identificando similitudes y diferencias clave en sus posturas ontológicas y epistemológicas.

El capítulo 3 está dedicado al atomismo lógico de Bertrand Russell. Comienza diferenciando entre la filosofía analítica y el estilo analítico de hacer filosofía, para luego explorar la filosofía del atomismo lógico del mencionado pensador, en especial lo relativo a los hechos atómicos, y concluyendo con su comparación con el concepto de hechos de Taruffo.

El capítulo 4 se ocupa de la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. Comienza realizando una conceptualización de la filosofía hermenéutica en general, y en especial, de la contemporánea, para luego profundizar en la obra *Verdad y Método*. Se concluye el capítulo realizando una contrastación entre los aspectos ontológicos y epistemológicos del pensamiento de ambos autores.

El capítulo 5 se dedica al pragmatismo, con énfasis en el trabajo de Susan Haack. Se presenta una breve introducción al pragmatismo clásico y contemporáneo, seguido de la visión de Haack sobre dicha corriente, así como la exposición de su *realismo inocente* y su posible influencia sobre Taruffo, cerrando con una comparación detallada de sus respectivas visiones.

Por último, en el capítulo 6, y a modo de conclusión, en base a lo analizado en los capítulos anteriores, se realiza una caracterización del concepto de hechos del autor en estudio, para luego efectuar una caracterización general de su pensamiento filosófico.

Resta expresar la relevancia del tema investigado. En el ámbito del derecho suele llamarse *doctrina* a la tarea de los profesores de derecho que realizan comentarios exegéticos sobre los textos normativos, siendo éstos fundamentales

para la tarea de los aplicadores del derecho. Los juristas *doctrinarios* (es decir, los que hacen *doctrina*), centran su interés exclusivamente en las normas, desarrollando una actitud *dogmática*, consistente en asumir que los problemas jurídicos pueden resolverse mediante deducciones lógicas a partir de principios normativos, e ignorando en gran medida el contexto empírico del que surgen y en el que operan las normas. Esta aproximación, profundamente arraigada en la práctica jurídica, refleja una tendencia al formalismo y al ritualismo, donde los procedimientos adquieren un valor autónomo, independientemente de su ajuste con la realidad.

Michele Taruffo se apartó de manera decisiva de esta tradición. Aunque ejerció como docente de derecho procesal en la Università degli Studi di Pavia, desde 1965 a 2020, no adoptó la visión reduccionista y aislacionista de la dogmática jurídica. En lugar de limitarse a la exégesis de normas, su enfoque trascendió lo normativo, integrando perspectivas interdisciplinarias provenientes de la estadística, la sociología, la historia, y por supuesto, la filosofía (la lógica, la filosofía del lenguaje, la epistemología y la metafísica). Eso lo alejó del dogmatismo, proporcionándole una visión más amplia y reflexiva: lo llevó a ser un filósofo del derecho. Fue especialmente crítico con el concepto de *verdad procesal*, una construcción que refleja la desconexión entre el proceso judicial y la realidad empírica. Taruffo abogó por una visión del derecho que recuperase el vínculo entre los textos normativos y los hechos del mundo.

No es raro que brindara una especial atención a los aspectos probatorios, ya que las pruebas representan la entrada de lo empírico al proceso judicial que, con frecuencia, privilegia al formalismo en detrimento de la búsqueda de la verdad. Este compromiso crítico con la realidad y su rechazo a los dogmas normativistas convierten a Taruffo en una figura única dentro de la teoría del derecho, cuya obra desafía y renueva sus bases epistemológicas.

En este contexto, la obra de Taruffo no solo representa una innovación teórica, sino que, además, ofrece un modelo ideal de jurista. Su enfoque interdisciplinario y crítico constituye una referencia valiosa para académicos y

operadores jurídicos, adoptando una visión del derecho que combina el rigor analítico con la apertura e integración de otras disciplinas.

En el ámbito iberoamericano existía poco interés por los aspectos fácticos del derecho, siendo víctimas de lo que Daniel González Lagier dio a llamar la *falacia normativista*, consistente en considerar que la verdadera tarea del jurista es conocer las normas y dictar derecho, no existiendo mayor problema con los hechos, que son los que aportan las partes y no suscitan problemas especiales (González Lagier, 2013:11). Todo eso cambió luego de que el reconocido profesor de derecho Jordi Ferrer Beltrán, de la Universidad de Girona, tradujera al español en el año 2002 *La prueba de los Hechos* de Michele Taruffo. Esa obra marcó en hispanoamérica el inicio del interés por estudiar el aspecto empírico del derecho.

Considero que Michele Taruffo encarna un ideal regulativo de jurista, una figura modélica que debería guiar la labor de todos los juristas, tanto académicos como prácticos. En un ámbito frecuentemente dominado por el dogmatismo y el formalismo, Taruffo representa una excepción que ojalá se convirtiera en la regla.

## 1. El concepto de “hecho” de Michele Taruffo

El objetivo del presente capítulo es exponer el concepto de hechos que Michele Taruffo sostuvo a lo largo de toda su obra. Se inicia con el reconocimiento de la problematicidad de tal concepto, que hace imposible brindar una definición aceptable *a priori*, señalándose la referencia expresa que Taruffo hace al irrealismo del filósofo americano Nelson Goodman (§ 1.1). Seguidamente, se expone brevemente la taxonomía de hechos que realiza Taruffo (§ 1.2), explicándose posteriormente la actitud epistémica explícitamente sostenida por Taruffo (el realismo crítico), y que, en su opinión, es la única adecuada al ejercicio del derecho (§ 1.3), exponiéndose luego las críticas que realiza a las posturas antirrealistas (§ 1.4). A continuación, se explica la forma en que los hechos ingresan al proceso judicial: a través de las narraciones (§ 1.5) y, finalmente, en la conclusión del capítulo, se realiza una caracterización filosófica general del autor en estudio, en base a los elementos expuestos a lo largo del presente capítulo (§ 1.6).

### 1.1. Hecho: un concepto problemático

El concepto de *hecho* es desarrollado en *La prueba de los hechos* (2002)<sup>1</sup>, afirmando que “no existe una noción de ‘hecho’ elemental y aceptable que pueda asumirse sin discusión como punto de partida” (Taruffo, 2002, p. 92). Quien se

---

<sup>1</sup> La obra original fue editada en 1992, y su traducción al español es de 2002. El concepto de “hechos” que allí construye es básicamente usado en el resto de su extensa bibliografía; dentro de ella y considerando las que analiza el concepto de hecho, se pueden mencionar *Prueba y verdad en el proceso* (Taruffo, 2008c), *Narrativas judiciales* (Taruffo, 2008b), *¿Verdad negociada?* (Taruffo, 2008d), *Fatto, prova e verità (allá luce del principio dell’oltre ogni ragionevole dubio)* (Canzio et al., 2009), *Simplemente la verdad. El juez y la reconstrucción de los hechos* (Taruffo, 2010) y *Ermeneutica, prova e decisione* (Taruffo, 2018).

planteara la tarea de definir analíticamente lo que constituye un *hecho* se encontraría frente a un problema muy complejo, ya que ninguna proposición descriptiva es *a priori* apta para captar y agotar el hecho o los hechos, es decir, la porción de experiencia en la que centramos nuestra atención, y ni siquiera puede sostenerse que puedan ser descritos completamente por una serie de proposiciones (Taruffo, 2002, p. 93).

Esta complejidad se ve reflejada en la forma en que puede ser descompuesta cualquier situación fáctica. Citando al físico y filósofo italiano Toraldo di Francia, dice que tales situaciones pueden ser sometidas a dos tipos distintos de procesos de descomposición:

- *cualitativo*, en la que se individualizan distintos aspectos (“pedazos”) de la situación y esta multiplicación de aspectos aumenta por *rototraslación*, es decir, observando el mismo objeto desde distintos puntos de vista, mediante las descripciones de distintos sujetos o desde perspectivas diversas.
- *cuantitativo*, cuando dada una determinada circunstancia esta es analizada cada vez en detalles más precisos.

Debe destacarse la complejidad con que Taruffo concibe la experiencia empírica, al decir que “También fuera del contexto científico se reconoce habitualmente la posibilidad de que se puedan dar distintas versiones, en número teóricamente ilimitado, de los mismos hechos y que las mismas, o algunas de ellas, tengan pretensiones de verdad” (Taruffo, 2002, pp. 93–94). Esta afirmación (nota al pie número 17), viene seguida de una cita a la obra *Maneras de hacer mundos* del filósofo americano Nelson Goodman. En la nota al pie siguiente (número 18), hace otra acotación a los conceptos de descomposición *cualitativa* y *cuantitativa* de la realidad ya mencionados, diciendo al respecto que “Se trata de una de las ‘maneras de fabricar mundos’ de las que habla Goodman” (Taruffo, 2002, p.94).

Henry Nelson Goodman (1906-1998) fue uno de los más influyentes filósofos americanos de la post guerra, interesado en la lógica formal, la filosofía de la ciencia y la filosofía del arte, haciendo significativos aportes en tales áreas. Sintetizó el empirismo lógico austriaco-alemán (como fuera desarrollado por filósofos de la talla de Rudolf Carnap y Carl Hempel), con el pragmatismo americano desarrollado por C. I. Lewis, aunque apartándose considerablemente de cada una de tales tradiciones. Goodman califica su propia filosofía como *irrealismo* (Cohnitz & Rosseberg, 2022, p. 36), que básicamente, es la afirmación que el mundo se disuelve en versiones. Como él mismo dice:

El irrealismo no sostiene que todo sea irreal, o incluso que algo lo sea, pero considera que el mundo se disuelve en las versiones y que las versiones hacen mundos, proporciona una ontología evanescente y se ocupa de investigar aquello que convierte en correcta una versión y hace que un mundo esté bien construido. (N. Goodman, 1995, p. 57)

La propuesta de Goodman no es que existen varias versiones de un único mundo real, sino múltiples mundos reales. Dos enunciados descriptivos, pero con valores de verdad opuestos pueden ser ambos verdaderos al mismo tiempo, pero en mundos distintos. Para ello juega con dos enunciados que describirían de forma opuesta el movimiento del sol (“el sol se mueve siempre” y “el sol nunca se mueve”) y que son una manera elíptica de referirse al movimiento o quietud del sol según distintos marcos de referencia: un marco de referencia geocéntrico o heliocéntrico (Cohnitz & Rosseberg, 2022, p. 36; N. Goodman, 1990, p. 19).

Relativizando la idea misma de “marco de referencia”, en el entendido de que refiere más a los sistemas de descripción que a aquello que describe, dice que nos hallamos confinados por las formas en que describimos, y que nuestro universo consiste en esas formas de descripción más que en uno o varios mundos. En cuanto estemos predispuestos a la idea de que existe una pluralidad de versiones correctas del mundo, irreductibles a una sola y que entran en mutuo contraste, no buscaremos la unidad en un *algo* ambivalente o neutral que subyace a todas las versiones, sino una organización global que las abarque. Para Goodman, esa tarea se realiza

mediante un estudio analítico de los tipos y funciones de los símbolos y los sistemas simbólicos (N. Goodman, 1990, pp. 22–23).

Como ya sugiere con el nombre del capítulo seis de *Maneras de hacer mundos*, “La fabricación de los hechos”, Goodman afirma que la expresión “hechos”, al igual que “significado”, es un término sincategoremático, pues es artificial<sup>2</sup>. Al igual que los significados se desvanecen y dejan lugar a relaciones entre términos, los hechos se desvanecen y dejan lugar a relaciones entre las versiones (de los mundos). Las versiones física y perceptiva son solo dos entre una gran variedad de versiones del mundo que construyen las distintas ciencias, las artes o la percepción y el discurso cotidiano. Los mundos se construyen elaborando esas versiones mediante palabras, números, imágenes, sonidos u otros símbolos o medios. La crítica de las maneras de hacer mundos es el estudio comparativo de tales versiones y el análisis de su forma de construcción (N. Goodman, 1990, p. 131).

Volviendo a las formas de descomposición de la realidad (cuantitativa y cualitativamente), dice Taruffo que basta tener en cuenta que tales procedimientos no tienen límite teórico alguno, para darse cuenta de que no solamente ni existe ni es conjeturable que exista alguna descripción adecuada en abstracto de una situación de hecho, aunque si es conjeturable que exista un número infinito de proposiciones descriptivas, todas ellas susceptibles de ser referidas a esa situación. Esto invalida la idea de sentido común que para todo hecho existe una descripción “objetiva” y adecuada, debido a que los niveles de análisis de una misma situación, en teoría, pueden ser ilimitadamente distintos (Taruffo, 2002, p. 94).

Esta idea es reafirmada en *Simplemente la verdad* (Taruffo, 2010), obra que, básicamente, trata sobre las intrincadas relaciones entre la verdad, la prueba y el proceso (es decir, los juicios). Problematisa la posibilidad de la determinación de la verdad mediante el complejo proceso que implica la toma de las decisiones

---

<sup>2</sup> Usa la expresión “facticios”, según la edición en español usada en la presente tesis. En la edición en inglés, el autor usa el término “factitious” (N. Goodman, 1978, p. 93, 1990, pp. 127 y 129).

judiciales. Un hecho nunca es una entidad simple y homogénea, definible de forma exhaustiva a través de un enunciado elemental del tipo “X existe”. Cada hecho se identifica a través de una variedad de circunstancias que lo componen (de tiempo, de lugar, de temperatura, de color, de sonido, de conducta, de conexión con otras circunstancias). Por ello, y citando a Susan Haack, afirma que no existe una narración apropiada de un hecho, sino que existen muchas descripciones verdaderas, sin contar un número aún mayor de descripciones falsas. Por tal motivo, cada hecho puede ser narrado de una infinita variedad de formas, según las circunstancias que se tomen en cuenta y los distintos puntos de vista desde los que se haga la descripción (p. 224).

La situación es más complicada aún si se toma en cuenta que el hecho puede ser *complejo*, tanto en sentido objetivo (por la cantidad de eventos que se concatenan en el tiempo y el espacio), como subjetivo (por la cantidad de sujetos implicados en situaciones jurídicas diferentes). El hecho en cuestión puede ser analizado entre un nivel micro (por ejemplo, a nivel de los genes o partículas subatómicas), y un nivel macro (por ejemplo, un desastre aéreo), siendo ambos los extremos de una escala que comprende una variedad ilimitada de grados intermedios. Los grados o niveles intermedios no resultan objetivamente distinguibles, ya que pueden estar estrechamente ligados entre sí.

## **1.2. Tipología de hechos**

Taruffo ofrece una clasificación de hechos (Taruffo, 2002, pp. 143–165) a efectos de intentar abandonar el carácter genérico que caracteriza a la noción de “hecho” usada para individualizar el objeto de la prueba, mostrando así que es erróneo concebir el objeto de la prueba jurídica como un hecho material simple y bien definido.

Denomina *hecho complejo* a aquella situación en la que complejidad reside en la cantidad de partes que lo componen o por su duración en el tiempo, encontrándose presentes ambos factores en muchos casos. Lo que opera es una

simplificación en algunos aspectos que son relevantes jurídicamente. El hecho complejo empíricamente sigue existiendo con toda su complejidad, pero la norma jurídica evoca solamente determinados aspectos a los que atribuye relevancia jurídica. Opera una selección en dos grados: por un lado, se individualiza una situación compleja, por ejemplo, la convivencia para un caso de divorcio, o la gestión empresarial de una empresa que entra en concurso de acreedores, y por otro, se identifican dentro de ese contexto algunos aspectos (reconducibles al modelo del hecho relativamente simple), que son los únicos que deben ser probados. Por ejemplo, las desavenencias en la pareja o la cesación del pago de una deuda. En otras oportunidades esa reconducción de la complejidad no funciona, porque lo que importa es el hecho complejo como tal, por ejemplo, la posesión continuada que da lugar a la usucapión, o la ejecución de buena fe de la totalidad del contrato.

Por otro lado, se habla de *hecho colectivo* cuando a lo que se presta atención es a la cantidad de sujetos implicados en la situación. Los sistemas procesales habitualmente presuponen hechos subjetivamente simples, con la obvia consecuencia de que el proceso (juicio) es apto para seleccionar y determinar hechos de ese tipo. Para Taruffo, los sistemas procesales son diseñados para canalizar las contiendas dentro de un esquema de “hecho simple” y “controversia bipolar” (refiriéndose a las “partes” que conforman el litigio, clásicamente, llamados “actor” y “demandado”). Ante las situaciones de complejidad subjetiva, los sistemas actúan fragmentando las controversias en una serie de litigios separados, que puedan ser incluidos en el esquema subjetivo habitual.

Finalmente, *hecho psíquico* refiere a cuando existen numerosos hechos jurídicamente relevantes que no pueden ser calificados como “materiales” y que pertenecen a la esfera psicológica, sentimental o volitiva de las personas, consistentes en sentimientos, valoraciones, actitudes, preferencias, intuiciones o voluntades. Para ejemplificar estos casos puede pensarse en la voluntad de contratar, en la buena o mala fe, en la culpa, o en los casos en los que importa el “conocimiento” de algo, como ser, el estado de insolvencia del deudor.

### 1.3. Realismo crítico como actitud epistémica

En su trabajo *¿Verdad negociada?* (Taruffo, 2008d), que trata sobre los acuerdos procesales entre las partes relativos a la verdad o falsedad de los hechos alegados, Taruffo estructura su exposición en base a una serie de premisas que considera “indispensables”, sobre las que formula ciertas observaciones, explicitando su postura filosófica realista respecto de los hechos:

- a) la primer premisa afirma que “el mundo externo existe en su materialidad empírica” (Taruffo, 2008d, p. 230); este es un enunciado menos obvio de lo que aparenta, y representa una “opción realista” justificada por el sentido común y, según Taruffo, sostenida por la mayor parte de los filósofos y epistemólogos que han escrito sobre ella en los últimos años, pero rechazada por otros filósofos de “orientación escéptica, subjetivista o constructivista y de todos aquellos que todavía creen en la existencia del *diablillo* de Descartes.”;
- b) la segunda premisa afirma que “un enunciado en el cual se dice que un evento del mundo externo se ha verificado de tal y cual manera es verdadero si aquel evento se ha verificado de tal y cual manera, y es falso en caso contrario.”; considera esta tesis como ontológicamente comprometida, pero difícilmente evitable, y según la cual es la realidad la que hace verdadero o falso lo que de ella se dice, lo que también vale para aquellos enunciados que no sea posible verificar aquí y ahora. Ello implica que haya verdades que van más allá del conocimiento existente en la mente de un sujeto determinado, en cierto momento y lugar. En el aspecto semántico es de total recibo la clásica definición de Tarski, para quien el enunciado “la nieve es blanca” es verdad si y solo si la nieve es blanca. Siguiendo esta línea de ideas, Taruffo agrega que podría aceptarse una tesis ontológica y epistémicamente más débil, fundada sobre la idea de que la verdad de un enunciado equivale a su *warranted assertibility* (enunciada por Dewey y retomada por Michael Dummet). En esta concepción a la que llama “epistémica” o “verificadora”, la verdad de un enunciado no viene dada de la correspondencia con los eventos del mundo real, sino de la existencia de adecuadas justificaciones que pueden ser invocadas en

su apoyo. La justificación no coincide con la verdad del enunciado, sino que la presupone: al menos uno de los significados de “justificación” implica la verdad de la proposición justificada. Esto se relaciona con la siguiente premisa asumida por el autor;

- c) “un enunciado referido a un evento del mundo externo se considera verdadero si existen razones suficientes como justificación de eso que el enunciado dice en relación con dicho evento” (Taruffo, 2008d, p. 231).

A propósito de las premisas b) y c), Taruffo afirma que son menos obvias de lo que parecen, si tomamos en cuenta las posturas sostenidas por muchos filósofos que consideran que no tiene sentido hablar de verdad. Tomando un concepto del epistemólogo social Alvin I. Goldman, Taruffo habla de *veriphobia*, es decir, aquellas posturas que coinciden en sostener un profundo escepticismo o repudio hacia la verdad. Como paradigma de estas posturas Taruffo menciona a Richard Rorty para quien, según Taruffo, “la verdad se reduce al consenso prestado a cualquier afirmación por un grupo de amigos razonables, de manera que no vale la pena ocuparse de ella.”

En el ámbito jurídico adoptarían la mencionada fobia los “desilusionados absolutos” (para quienes no existe la verdad porque en el mundo no se dan las verdades absolutas), así como los “hard nose practitioners” (tomando la expresión del filósofo del derecho William Twining), es decir, abogados prácticos, para quienes en el proceso se puede hablar de todo excepto de verdad.

Asimismo, las premisas b) y c) coinciden en implicar la negación de aquellas orientaciones filosóficas y jurídicas (generalmente en lo procesal) que niegan la posibilidad de que en el proceso civil se podría hablar de la verdad de los hechos. En base a todos estos desarrollos, es que Taruffo formula el siguiente enunciado: “Existe la posibilidad de descubrir, con métodos adecuados y atendibles, la verdad referida a eventos del mundo externo” (Taruffo, 2008d, p. 232). No solo considera que existe una verdad *aléctica* que refleja objetivamente los acontecimientos del mundo real, sino que, también puede aceptarse una noción epistémica de *verdad*

*como justificación* (a su vez, verídica) sobre los enunciados que refieren a tales acontecimientos, y que de tal verdad pueda darse un conocimiento válido y objetivo.

Adoptar algún tipo de postura realista no implica aceptar posturas ingenuas sobre la correspondencia entre la mente y el mundo, o el mundo y el lenguaje, ya que existen concepciones de “realismo crítico”, nada ingenuas, que sostienen que la realidad externa es conocible de un modo objetivo y racional, citando los trabajos de los epistemólogos Alvin I. Goodman (A. I. Goodman, 1999) y Christopher Norris (Norris, 2005). Lo dicho implica admitir la existencia de procedimientos epistémicos capaces de suministrar conocimientos sobre la verdad de algunos acontecimientos empíricos, teniendo por objeto exclusivamente las construcciones mentales del sujeto que intenta comprender la realidad. Esto conlleva el rechazo de las siguientes tesis (2008d, p. 233):

- a) el “constructivismo radical”, que sostiene que el conocimiento no entra jamás en contacto con los hechos que pretende conocer, y se agota en el ámbito de las construcciones mentales del sujeto; la verdad no sería otra cosa que una especie de consenso respecto de las construcciones mentales de alguna persona,
- b) que no existe nada fuera del lenguaje: el conocimiento, la realidad y la verdad no serían otra cosa que sus productos.

Para el autor no sería problemático reconocer que, aunque el lenguaje o el pensamiento no sean los espejos fieles de la realidad, igualmente es posible reconocer cuando un enunciado es falso o verdadero, tomando en consideración la realidad que describe, así como los conocimientos empíricos y las justificaciones lógicas adecuadas.

De las observaciones efectuadas, Taruffo desprende las siguientes implicaciones para el contexto del proceso judicial:

- a) se admitiría la posibilidad de conseguir la determinación verdadera de los hechos relevantes para la decisión a través de los medios probatorios, y
- b) el rechazo a la extendida opinión de que en el proceso se obtiene a una verdad “formal” o “procesal”, reconociéndose que se podría averiguar la verdad “histórica” o “material” de los hechos que están en la base de la controversia (Taruffo, 2008d, p. 234).

Para Taruffo el derecho (al menos en lo que respecta a los niveles del ejercicio práctico), implica un compromiso ontológico y epistemológico fuerte con un realismo filosófico. Esto se reafirma en la discusión que mantuvo con el juez y jurista italiano Giovanni Canzio sobre un estándar de prueba “*beyond any reasonable doubt*”, de uso extendido en el ámbito del derecho anglosajón, intercambio publicado bajo el título *Fatto, prova e verità (allá luce del principio dell'oltre ogni ragionevole dubbio)*, (Canzio et al., 2009). Luego de exponer sobre el concepto de verdad y su rol en el proceso, Taruffo afirma que a diferencia de lo que piensan muchos filósofos, los procesos judiciales no son un juego sobre narraciones o interpretaciones, sino sobre la vida, la libertad, los bienes y los derechos de personas muy reales, por lo que es inevitable adoptar una opción ontológica realista, no ingenua, sosteniendo actitudes críticas sobre las formas de conocer el mundo, sin negar la existencia de la realidad ni la posibilidad de conocerla fiablemente. Otro tanto puede decirse respecto de las concepciones de la verdad, que en el contexto del juicio no se tiene la libertad para elegir entre cualquiera de ellas, porque los juicios tratan sobre la vida y eventos del mundo real, buscándose reconstruirlos. Eso hace necesario adoptar una concepción correspondentista de la verdad, según la cual un enunciado descriptivo es verdadero o no, según se corresponda con la realidad que describe (Canzio et al., 2009, p. 316).

Considera fundada la opinión de John Searle, según quien el *realismo externo* (el convencimiento de la existencia de la realidad externa) no es una teoría que se pueda compartir o no, ya que es un presupuesto necesario para la misma posibilidad

de que haya opiniones o teorías sobre la realidad (Canzio et al., 2009, p. 316 nota al pue Nro. 36).

#### **1.4. Crítica a las posturas ontológica y epistemológicas antirrealistas**

En *Simplemente la verdad* (Taruffo, 2010) Taruffo desarrolla algunas observaciones sobre el concepto de verdad y su rol en el proceso. Tiene una visión negativa de las tendencias filosóficas postmodernas, así como de aquellas doctrinas jurídicas que restan relevancia al rol de la verdad como fin de la actividad probatoria. En su opinión, los materiales probatorios tienen el fin de demostrar la ocurrencia en aquellos hechos que las normas aplicables al caso establecen como antecedente de la consecuencia normativa. La deconstrucción de la idea de verdad implicó no solamente que se la hiciera inservible para cualquier propósito, sino que llevó a una actitud cínica hacia ella, así como hacia la objetividad y el conocimiento. Al mismo tiempo, se afianzó también la tendencia a sostener la existencia de múltiples verdades, según los puntos de vista y los grupos sociales de pertenencia, así como la noción de que es la aceptación por un número suficiente de personas lo que hace verdadera a una narración (Taruffo, 2010, pp. 89–90).

Este tipo de posturas filosóficas dan lugar a paradojas. Por ejemplo, si cada uno tiene su propia verdad, nadie comete errores y cualquier construcción del mundo es verdadera para los que creen en ella, lo que daría cabida, por ejemplo, a concepciones racistas (como que los negros eran inferiores fisiológicamente a los blancos); o que la tierra es plana y el sol gira alrededor de ella, una teoría que tuvo un fuerte consenso en un determinado momento histórico. Poniendo como ejemplo de cuán difundida está la idea de la relatividad cultural de la verdad, cita la opinión de Cavallone en cuanto a:

que una sentencia actual, que resuelve sobre la determinación de los hechos sobre la base de pruebas rigurosamente científicas, no es de por sí más justa que la decisión pronunciada, en otros contextos culturales y sociales sobre la base de la ordalía del fuego”, y que “los hechos determinados como resultado de una ordalía, en las sociedades que la practicaban, eran indiscutiblemente verdaderos. (Cavallone citado por Taruffo, 2010, pp. 90–91)

Si bien la postura de Taruffo hacia el postmodernismo es básicamente negativa, no deja de reconocer que también ha aparejado cambios positivos, como la problematización del lenguaje y de sus complicadas relaciones con la realidad, la importancia atribuida a la dimensión contextual de los fenómenos, y una razonable relativización de los conceptos. También ha aparejado la crisis irreversible de muchas ideas ingenuas que no merecen ser recuperadas, como la desaparición de las Grandes Ideas con mayúscula (Taruffo, 2010, p. 93).

El hecho de que no se acepte la idea de la existencia de verdades absolutas ni correspondencias automáticas entre el pensamiento, el mundo y el lenguaje (realismo ingenuo), no significa que no puedan aceptarse otras formas de realismo crítico que converjan en aspectos significativos como, por ejemplo, un aspecto ontológico y de apariencia trivial, pero de significativa importancia, como es, asumir que el mundo externo existe:

Como por otra parte observa Searle, el external realism no es una teoría que se pueda compartir: se trata más bien de un presupuesto necesario de la propia posibilidad de sostener opiniones o teorías acerca de la realidad. De esta manera se dejan de lado todas las aproximaciones de tipo escéptico, subjetivista e irracionalista, así como también la posición de aquellos que aun creen en el geniecillo maligno de Descartes y suponen que no pueden escapar del clásico dilema del “¿sueño o estoy despierto?”, o bien tienen sueños como el de Chuang Tzu. (Taruffo, 2010, p. 94)

Otro importante aspecto de la mencionada convergencia hacia el realismo crítico es la idea alética de la verdad, según la cual un enunciado relativo a los acontecimientos del mundo real será verdadero o falso en función a existencia o inexistencia de los acontecimientos descritos, lo que implica la adopción no ingenua o crítica de una concepción correspondentista de la verdad “según la cual la realidad externa existe y constituye el baremo de medida, el criterio de referencia, que determina la verdad o la falsedad de los enunciados que se ocupan de ella” (Taruffo, 2010, p. 95).

## 1.5. El ingreso de los hechos en el derecho: enunciados y narraciones

Una observación que podría ser obvia, pero que Taruffo considera necesario realizar, es que en el derecho cuando se habla de “hechos” en realidad se hace referencia a enunciados que tratan sobre hechos:

Cuando se habla de «construcción», «definición» o «identificación» del hecho, o de individualización del nivel de realidad o del grado de precisión en el que aquél es determinado, o también del modo en que las normas individualizan los hechos jurídicamente relevantes, parece evidente que no se hace referencia al hecho en cuanto ocurrencia de la realidad empírica, sino a enunciados, de distinta naturaleza, que se refieren a ocurrencias que se supone que suceden en el mundo de la realidad empírica. Los hechos del mundo real existen (cuando existen) según modalidades empíricas absolutamente independientes de la esfera de las determinaciones conceptuales, valorativas o normativas: no son los eventos del mundo real los que se «construyen», «definen» o «identifican», porque éstos, por decirlo así, «suceden» de forma absolutamente independiente de las categorías, de los conceptos y de las valoraciones que a ellos se refieren. Lo que se construye o se define en función de conceptos, valores o normas son enunciados relativos a hechos del mundo real o, en el caso de hechos particularmente complejos, *versiones* de segmentos de experiencia o de sectores de la realidad, que tienen alguna relevancia en el juicio.

En consecuencia, en el proceso «el hecho» es en realidad lo que se dice acerca de un hecho: es la enunciación de un hecho, no el objeto empírico que es enunciado. (Taruffo, 2002, pp. 113–114)

Aunque se está refiriendo específicamente a los procesos judiciales, lo afirmado es aplicable a todas las formas del ejercicio del derecho: los juicios, la actividad administrativa, los asesoramientos legales, la teoría, etc.

Las proposiciones sobre aspectos fácticos pueden y deben ser distinguidas de las valoraciones, y sobre aquellas puede predicarse su verdad o falsedad, siendo el objeto de la prueba judicial el medio para su verdad (Taruffo, 2008c, p. 19). Los enunciados fácticos son constructos lingüísticos establecidos por las partes y por el juez sobre la base de distintos criterios (reglas del lenguaje, factores institucionales, categorías de pensamiento, normas sociales, morales y jurídicas, etc.) “Desde este punto de vista, la construcción de los enunciados fácticos es cuestión de elección: formular un enunciado acerca de un hecho significa elegir una descripción de ese hecho entre el número infinito de sus posibles descripciones” (Taruffo, 2008c, pp. 19–20).

Siempre tomando en cuenta que lo que Taruffo explica para el proceso es enteramente aplicable a todas las instancias en que deba tomarse una decisión en el derecho, las narraciones que se construyen en juicio son “conjuntos ordenados” de enunciados que describen las modalidades y las circunstancias de los hechos que son motivo de la controversia. Son *conjuntos* porque el hecho no está constituido por un acontecimiento único y simple “(como «llovía sin cesar sobre Brest ese día» o como «hay un gato sobre la alfombra»)”, sino por un acontecimiento complejo que sólo se puede describir mediante una serie relativamente extensa de enunciados sobre circunstancias simples. Esos conjuntos tienen la cualidad de ser *ordenados* porque sus componentes no están distribuidos de forma aleatoria o casual, sino que tienden a ser dispuestos según un determinado orden narrativo: componen historias (Taruffo, 2010, p. 232).

Las narraciones construidas por las partes tienen el fin de justificar su versión de los hechos de forma de inducir al juez a acoger sus demandas, y según Taruffo, no necesitan ser verdaderas, sino que tienden a ser convincentes. Es diferente respecto del juez, quien no debe persuadir a nadie y no cuenta con una tesis preconstituida que demostrar. Debe justificar su decisión, aunque tenga gran margen de discrecionalidad. No se espera que construya cualquier narración de los hechos del caso, sino una verdadera. Los conjuntos de enunciados que constituyen la narración del juez son diferenciados por Taruffo en cuatro niveles distintos:

- *un primer nivel* lo constituyen aquellos enunciados que describen los *hechos principales*, es decir, cada una de las circunstancias que integran el hecho principal, es decir, aquel que es objeto de *calificación* jurídica<sup>3</sup>, y que, vistas en conjunto, constituyen una de las posibles narraciones del hecho; por

---

<sup>3</sup> Calificar jurídicamente un hecho es subsumir una serie de acontecimientos particulares en la descripción general que establecen las normas jurídicas como condición de la aplicación de sus consecuencias. Es decir, si se verifica cierta clase de hechos, se deberán producir ciertas consecuencias jurídicas. Por ejemplo, el artículo 310 del Código Penal establece “El que, con intención de matar, diere muerte a alguna persona, será castigado con dos a doce años de penitenciaría.” Quien, a criterio del funcionario legitimado para ello, diera muerte a una persona con tal intención en su accionar, debería aplicársele la consecuencia jurídicamente prevista (pena de prisión o penitenciaría).

ejemplo, la narración del “hecho ilícito” que configura el origen del derecho a ser indemnizado según el ordenamiento jurídico existente;

- *un segundo nivel* está constituido por aquellos enunciados que describen los llamados *hechos secundarios*, que son aquellos que permiten al juez construir las premisas de las inferencias probatorias que permitan concluir sobre la existencia del hecho principal, siendo lógicamente relevantes; por ejemplo, las circunstancias que constituyan indicios de la existencia del hecho principal; este segundo nivel de la narración es eventual, ya que pueden no existir hechos que puedan ser usados como base de presunciones;
- *un tercer nivel* de enunciados resulta de las pruebas practicadas en el juicio, por ejemplo, declaraciones de testigos, afirmaciones contenidas en documentos o en dictámenes periciales;
- *un cuarto nivel* de enunciados, y de existencia eventual, corresponde a aquellas circunstancias de las que se pueden extraer inferencias relativas a la credibilidad o a la fiabilidad de los enunciados del nivel anterior, por ejemplo, sobre la credibilidad de un determinado testigo.

Estos niveles de narración están interrelacionados a través de inferencias probatorias, que se representan de la siguiente manera:

- a) los enunciados de segundo nivel (hechos secundarios) son las premisas de las inferencias probatorias sobre enunciados de primer nivel (hechos principales),
- b) los enunciados de tercer nivel (sobre pruebas) representan informaciones útiles sobre los hechos descritos en los enunciados del primer o del segundo nivel
- c) los enunciados del cuarto nivel representan informaciones útiles para controlar la fiabilidad de los enunciados probatorios del tercer nivel.

No se entrará en el análisis de los aspectos del razonamiento probatorio, al no ser objeto de la presente tesis.

## 1.6. Conclusión del presente capítulo

Considero que existen sobrados elementos que permiten realizar una caracterización filosófica del concepto de Michele Taruffo sobre los hechos en el derecho, y que se exponen a continuación.

El referido pensador sostiene algún tipo de *realismo crítico*, entendiendo por tal la actitud que considera lo siguiente:

- a. ontológicamente, existe independientemente del sujeto una realidad susceptible de ser conocida,
- b. los medios para conocer dicha realidad pueden brindar (en diferentes grados) una imagen suficientemente adecuada como para sostener enunciados de los que se pueda predicar su verdad o falsedad, sobre la base de conocimientos empíricos y las justificaciones lógicas adecuadas,
- c. epistemológicamente, es posible conocer tal realidad en forma objetiva y racional.

Por otro lado, el derecho conlleva un compromiso fuerte con la referida actitud realista debido a que su objetivo no es jugar con el lenguaje o con narraciones, sino intervenir en la realidad. El ámbito jurídico por excelencia es el de la decisión, lo que no se encuentra reñido con adoptar una postura crítica que no ignore las dificultades que pueden entrañar las distintas formas de conocer la realidad. Tampoco implica caer en actitudes antirrealistas o idealistas que nieguen su existencia fuera del lenguaje o de las construcciones mentales del sujeto. Por el contrario, implica reconocer la posibilidad de conocer en forma fiable dicha realidad.

Respecto a la verdad en el campo del derecho, Taruffo considera que debe asumirse una teoría *correspondentista* que conlleva la posibilidad de que, a través de los medios probatorios, se pueda llegar a la determinación verdadera de los hechos relevantes para la decisión. Asimismo, implica un rechazo a la extendida

opinión de muchos juristas (tanto operadores jurídicos como académicos) que sostienen que en el proceso se obtiene una “verdad formal o procesal”.

Lo antes expuesto tiene consecuencias *morales* para Taruffo. No solamente es posible obtener una verdad histórica, sino que es un requisito para poder considerar que el juez decidió con justicia: nunca se puede entender que existió un juicio justo, si se considera que no se estableció la verdad de los enunciados que refieren a las pruebas de los hechos.

En otro orden de cosas, y realizando una evaluación pormenorizada de ciertas opciones epistemológicas adoptadas por Taruffo en la construcción de su *teoría de los hechos*, queda muy clara su actitud *antirrelativista*, tanto ontológica como epistemológica, cosa reafirmada con sus críticas a lo dicho por autores posmodernos sobre la verdad y la racionalidad. Pese a lo expresado, es llamativo que, al momento de referirse al mundo o a la realidad externa a los individuos, eligiera citar a un autor como Nelson Goodman. Si bien su irrealismo no desconoce la existencia de la realidad, su idea de mundos posibles tiene una importante carga relativista. El pluralismo que defiende parece siempre caminar sobre el límite del relativismo:

Si, por un lado, es cierto que aquí se ha acentuado la existencia de la multiplicidad de versiones correctas del mundo, con ello no se ha querido dar a entender que existan, en absoluto, muchos mundos, ni, incluso, que exista siquiera uno. (N. Goodman, 1990, p. 133)

En última instancia, Goodman usa un criterio elusivo de realidad y de mundos, que fuera criticado en su momento tanto por Quine (Liz, 1993, p. 186) como por Putnam (Putnam, 1994, pp. 161–180).

Si bien Goodman le ofrece a Taruffo una necesaria apertura en el campo ontológico, también le trae problemas al momento de usarlo como uno de los fundamentos de su postura realista, ya que le agrega una dosis de relativismo. Con esto último quiero decir que, aunque sea consistente con una postura realista crítica admitir que el sujeto no conoce la realidad en forma pasiva, sino que la construye

conceptualmente, la obra de Goodman utiliza los conceptos de “mundo” y “hacer mundos” en forma ambigua: a veces en un sentido *versional* y en otras en un sentido *objetual* (Scheffler citado por Cohnitz & Rosseberg, 2022, p. 41).

El punto antes expresado, y que podría suponer un inadvertido deslizamiento hacia el relativismo en alguna de las posturas ontológicas de Taruffo, se ve contenido por el hecho de que el mismo Goodman no rechazaba la idea de verdad (a la que llamaba “corrección”), aunque afirmara que no es el único criterio por adoptar. Como dice Putnam (Putnam, 1994, p. 187): “no tenemos una descripción general de la corrección, pero, como señala Goodman, sí tenemos descripciones parciales de ciertas clases de corrección”. Esto alejaría a Goodman de las posturas postmodernistas que Taruffo ha rechazado explícitamente.

## **2. Taruffo y el idealismo trascendental de Kant**

El presente capítulo se inicia con la exposición de algunos conceptos básicos sobre la obra filosófica de Immanuel Kant y, en especial, sobre su filosofía crítica (§ 2.1). Seguidamente, se centra en una de sus principales obras: la *Crítica de la Razón Pura* (§ 2.2), de la que se expondrá solamente ciertos aspectos fundamentales: en primer lugar, el giro copernicano (respecto del que se señala una posible conexión con la idea de Taruffo de que los hechos en el derecho son *law-laden*) (§ 2.3), y, en segundo lugar, la doctrina del idealismo trascendental (§ 2.4). A efectos de profundizar en el estudio de la mencionada doctrina, se comentarán las ideas kantianas sobre los siguientes temas: el espacio y las cosas (§ 2.4.1.), el tiempo (§ 2.4.2.), el realismo trascendental y el idealismo empírico (§ 2.4.3.) y, por último, las cosas en sí mismas (§ 2.4.4.). A continuación, se expondrán algunas discusiones interpretativas contemporáneas sobre el idealismo trascendental (§ 2.5.): la interpretación de los dos objetos (§ 2.5.1.) y la interpretación de los dos aspectos (§ 2.5.2.). Finalizando el presente capítulo, se expondrán a modo de conclusión algunas coincidencias y diferencias en aspectos ontológicos y epistemológicos entre el pensamiento de Kant y Taruffo.

### **2.1. Kant y la filosofía crítica**

La obra filosófica de Immanuel Kant (1724-1804) constituye una de las más importantes de la historia de la filosofía, y marca el inicio de la modernidad en el pensamiento filosófico, entendiéndose por tal la filosofía del siglo XIX (Schönfeld & Thompson, 2019, p. 1 nota n° 1). Tan importante e influyente fue su filosofía como compleja. Por ello, en el presente apartado solo se pretende esbozar las principales características de un único aspecto de su obra (el idealismo trascendental) a fin de

poder usarlo como marco de la valoración filosófica sobre algunos aspectos de la obra de Michel Taruffo.

La obra de Kant abarca más de medio siglo: de 1745 a 1801. La misma puede dividirse (Schönfeld & Thompson, 2019, p. 3 y nota nº 4) en las siguientes etapas:

- el período pre-crítico (1745-1770), durante el cual Kant trabaja dentro de la tradición de Leibniz/Wolff y escribe sus primeros trabajos sobre fenómenos naturales; este período terminaría con la presentación de su disertación *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del mundo inteligible*, escrita para su designación como profesor de la Universidad de Königsberg, justamente, en 1770;
- la llamada “década silenciosa” (1770-1781), durante la cual Kant se abstuvo de publicar textos filosóficos,
- el período crítico (1781-1791), que marca la época de su filosofía crítica desde la publicación de la primera edición de su *Crítica de la razón pura* en 1781;
- el período post-crítico (1798-1802), iniciado con la publicación de *El conflicto de las facultades* en 1798 y la *Opus Postumum*, principalmente escrita entre 1799 y 1801, en la que habría expuesto alguna crítica a sus posturas asumidas en trabajos anteriores, de ahí que se lo denomine post-crítico.<sup>4</sup>

Para caracterizar en forma general la filosofía kantiana, debemos decir que Kant concebía su propia filosofía (el *criticismo*), como una superación de las dos corrientes filosóficas dominantes del momento y enfrentadas entre sí: el dogmatismo y el empirismo. Por entonces se entendía por dogmatismo a la concepción filosófica que concebía la forma de arribar a un conocimiento verdadero a través de un razonamiento de tipo del cálculo lógico (matemático, más precisamente), entendiendo que la deducción a partir de axiomas, definiciones y

---

<sup>4</sup> Otra conocida clasificación es la que recoge Torretti (Torretti, 1980, p. 40), en la que también se distingue entre el período precrítico, en el que Kant adhería a la metafísica dogmática tradicional y que terminaría con su cuestionamiento en *Sueños de un visionario* (1756), y el período crítico, a partir de la publicación de la *Crítica de la razón pura* (1781), encontrándose entre medio de tales etapas la antes comentada disertación *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y el mundo inteligible* (1770).

principios permitía llegar a un conocimiento exhaustivo y cierto del universo, sin necesidad de los sentidos (es decir, mediante la razón pura). Por el contrario, el empirismo se aferraba a los datos observables como si fueran la única fuente válida del conocimiento, desarrollando una actitud escéptica hacia las cuestiones metafísicas. Kant concibe a su propia filosofía como algo nuevo, buscando estudiar los fundamentos de la metafísica, al revisar los fundamentos de la razón pura, como instrumento de construcción de la metafísica (Caimi, 2022, pp. XIV–XVI).

Tal revisión lo lleva a ensayar una nueva forma de establecer el conocimiento: si antes el conocimiento debía regirse por los objetos, buscó invertir tal idea y suponer que los objetos deban regirse por nuestro conocimiento, a fin de poder establecer un conocimiento *a priori* que haya de establecer algo sobre los objetos, antes de que los mismos nos sean dados. En esto consistió el famoso *giro copernicano* del que habla Kant (Kant, 2022, p. BXVI).

## 2.2. La Crítica de la razón pura

La *Crítica de la razón pura* (en adelante, *Crp*) fue publicada en 1781, y tras una importante modificación<sup>5</sup>, fue reeditada por Kant en 1787. El tema primordial de la obra es la metafísica y la facultad del hombre para constituir la ciencia. Como dice el propio Kant, su obra trata

de la facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que puede aspirar *prescindiendo de toda experiencia* (...) de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios. (Kant, 2010, p. A XII)

Por ello no puede verse en esta obra una teoría general del conocimiento. El conocimiento empírico no es tema de investigación directa de la crítica de Kant sino indirectamente en la medida que le sirve para fundamentar el controvertido

---

<sup>5</sup> Para algunos autores, ante la crítica Feder-Garve de que la primera edición de la *Crp* implicaba una postura fenomenalista berkeleyana, Kant se esforzó por desarrollar una postura más realista en la segunda edición; para otros autores, la diferencia es en gran medida una cuestión de presentación: en la segunda edición, Kant destaca los aspectos más realistas de su punto de vista y minimiza sus aspectos fenomenalistas, pero el punto de vista es básicamente el mismo (Stang, 2022, p. 17).

conocimiento metafísico. El conocimiento empírico llega a ser materia de las explicaciones kantianas por cuanto aquel permite justificar la metafísica en la medida en que ésta guarda una relación necesaria con aquél, y nunca van más allá de este propósito (Torretti, 1980, p. 24).

Para Kant la metafísica conllevaba un conocimiento *a priori*, es decir, un conocimiento cuya justificación es independiente de la experiencia, y asocia tal conocimiento con la razón, por lo que el proyecto de la *Crp* era examinar si, cómo, y en qué medida la razón humana es capaz de un conocimiento *a priori* (Rohlf, 2020, pp. 11–12). Por otra parte, en esta aprioridad reside la paradoja del conocimiento metafísico, pues para fundamentarlo y justificarlo bastará con un examen de nuestra facultad de conocer *a priori* (Torretti, 1980, p. 39).

Una de las partes centrales de la *Crp* es una doctrina o conjunto de doctrinas que el propio Kant denomina *idealismo trascendental* (Kant, 2010, p. A 369, A392, A491, B 519)<sup>6</sup>. Luego de la publicación de la primera edición, tal doctrina ha tenido muchas interpretaciones y ha generado amplios debates. Para algunos de los contemporáneos a Kant, esta doctrina era esencialmente una forma de fenomenalismo al estilo de Berkeley, mientras que otros no la consideraban una teoría metafísica ni ontológica, y probablemente no hay otra cuestión interpretativa tan importante sobre la que no exista tan poco consenso (Stang, 2022, p. 1). Podría decirse que no existe una interpretación estándar del idealismo trascendental kantiano al no existir acuerdo sobre la interpretación que puede dársele a sus principales postulados (Rohlf, 2020, p. 22).

### 2.3. El giro copernicano

En el prólogo de la segunda edición de la *Crp* Kant expresa:

Hasta ahora se ha supuesto que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos; pero todos los intentos de establecer, mediante conceptos, algo *a priori* sobre ellos, con lo que ampliaría nuestro conocimiento, quedaban anulados por esta suposición. Ensáyese, por eso, una vez, si acaso no avanzamos mejor, en los

---

<sup>6</sup> Se seguirá la convención de identificar los textos de la primera edición de la *Crp* anteponiendo al número de página la letra A, y anteponiendo la letra B para los textos de la segunda edición.

asuntos de la metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento; lo que ya concuerda mejor con la buscada posibilidad de un conocimiento de ellos *a priori* que haya de establecer algo acerca de los objetos, antes que ellos nos sean dados. Ocurre aquí lo mismo que con los primeros pensamientos de *Copérnico*, quien, al no poder adelantar bien con la explicación de los movimientos celestes cuando suponía que todas las estrellas giraban en torno del espectador, ensayó si no tendría mejor resultado si hiciera girar al espectador, y dejara, en cambio, en reposo las estrellas. (Kant, 2022, p. BXVI)

En esto consistió el cambio radical en la forma de pensar en cómo adquirimos el conocimiento: así como son las disposiciones propias del sujeto que conoce las que determinan espacial, temporal y categorialmente los objetos, Copérnico sostuvo que el movimiento manifiesto de las estrellas era una consecuencia y un reflejo del movimiento efectivo (aunque inconsciente) del observador (Kemp Smith citado por Torretti, 1980, p. 296).

De tal manera, ya no son los objetos los que permiten el conocimiento, sino las categorías mentales del sujeto que construyen el objeto, lo que otorga el protagonismo a lo subjetivo del conocimiento empírico.

Esta forma revolucionaria de pensar el conocimiento fue uno de los principales aportes de Kant a la epistemología, y que ha tenido gran influencia en el pensamiento filosófico posterior. Por ejemplo, para algunos, la revolución copernicana introdujo el giro semántico en la filosofía moderna (Hanna, 2001, p. 119).

Por otro lado, las posturas generales de Taruffo sobre el conocimiento tienen un *aire kantiano*, cuando sostiene que adoptar una postura realista no implica aceptar posturas ingenuas sobre la correspondencia entre la mente y el mundo y el mundo y el lenguaje; es decir, y esto es porque el sujeto cognoscente tiene un rol activo en la construcción del conocimiento; o cuando afirma que así como en la ciencia se considera que los hechos son *theory-laden*, o cualquier definición de un hecho es *culture-laden* o *value-laden*, así también los hechos en el derecho son *rule-laden*, es decir, inevitablemente definidos mediante categorías normativas (Taruffo, 2002, pp. 106–107). La idea que se encuentra en detrás de estos conceptos es que

el conocimiento de los hechos se encuentra mediado en parte por los esquemas de comprensión del sujeto que conoce. Entiendo que esta es una idea netamente deudora del giro kantiano.

#### 2.4. El idealismo trascendental

Como sugiere (Rohlf, 2020, p. 21) una buena exposición sobre en qué consiste tal doctrina es hecha por el propio Kant, y aunque sea una cita un poco extensa, vale la pena considerarla por su claridad:

Hemos pretendido afirmar que todas nuestras intuiciones no son más que una representación fenoménica; que las cosas que intuimos no son en sí mismas tal como las intuimos, ni sus relaciones tienen en sí mismas el carácter con que se nos manifiestan; que si suprimiéramos nuestro sujeto o simplemente el carácter subjetivo de los sentidos en general, todo el carácter de los objetos, todas sus relaciones espaciales y temporales, incluso el espacio y el tiempo mismos, desaparecerían. Como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. Permanece para nosotros absolutamente desconocido qué sean los objetos en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad. Sólo conocemos nuestro modo de percibirlos, modo que nos es peculiar y que, si bien ha de convenir a todos los humanos, no necesariamente ha de convenir a todos los seres. Nosotros únicamente nos ocupamos de nuestro modo de percibir. El espacio y el tiempo son sus formas puras; la sensación es su materia. Las primeras podemos conocerlas sólo a priori, es decir, previamente a toda percepción efectiva, y por ello se llaman intuiciones puras. A la segunda se debe, en cambio, lo que en nuestro conocimiento se llama a posteriori, es decir, intuición empírica. Aquéllas son inherentes, con absoluta necesidad, a nuestra sensibilidad, sean cuales sean nuestras sensaciones, que pueden ser muy diferentes. (Kant, 2010, p. A 42)

Tal pasaje, complementado con otros textos que se indican de la propia *Crp*, puede ser interpretado de la siguiente manera:

- a) los seres humanos sólo conocemos de las cosas lo que percibimos de ellas (sus *apariencias*, es decir, representaciones), permaneciendo absolutamente desconocido para nosotros lo que sean en sí mismas (los *objetos en sí*),
- b) si se suprimiera nuestra capacidad de percibir (de recibir representaciones al ser afectados por los objetos), es decir, la *sensibilidad* (Kant, 2010, p. A19/B33), desaparecerían todos los objetos del mundo (así como sus relaciones espaciales e incluso temporales), es decir, desaparecerían el espacio y el tiempo propiamente dichos,

- c) el espacio y el tiempo son *fenómenos*, es decir, objetos indeterminados de las intuiciones empíricas (Kant, 2010, p. A20/B34), y como tales no tienen una existencia independiente a nuestra propia existencia como sujetos,
- d) los seres humanos solamente tenemos capacidad para conocer nuestro propio modo de conocer, y dentro del mismo, encontramos básicamente dos elementos:
  - a. las *intuiciones puras*, es decir, las “formas” que ya se encuentran en nuestro entendimiento (*psiquismo*), por lo que no son producto de la experiencia, y por eso son *puras*: porque son a priori, independientes de toda *sensación* (Kant, 2010, p. B35), también son inherentes a la *sensibilidad* del ser humano; para Kant, el tiempo y el espacio son formas puras,
  - b. las *intuiciones empíricas*, constituidas por las *sensaciones*, que son el aspecto material de los fenómenos y provenientes de la experiencia y, por ende, son conocimiento a posteriori; también son contingentes a cada persona, porque entre varias personas las *sensaciones* pueden variar.

#### **2.4.1. El espacio y las cosas**

Las ideas antes referidas son desarrolladas por Kant en la parte de la *Crp* titulada *La estética trascendental*, y que a su vez se divide en dos secciones: la primera dedicada al espacio y la segunda al tiempo. Para ambos conceptos se establece como esquema de análisis la distinción entre una exposición metafísica (que muestre lo que el concepto tiene de dado a priori) y una exposición trascendental (que muestra que desde un concepto usado como principio es posible arribar a otros conceptos sintéticos a priori).

Respecto del espacio (Kant, 2010, p. A23/B38-A30/B45), y en lo metafísico, afirma que el espacio no es un concepto proveniente de las experiencias externas, ya que debo presuponerlo como una representación en la que se relacionan las sensaciones de algo exterior a nosotros mismos. Es una representación a priori, y por ende necesaria, y que sirve de base a todas las intuiciones externas, ya que la

experiencia de los fenómenos externos es sólo posible por ella, por lo que es condición de estos. No es un concepto discursivo sino una intuición pura, y tiene la cualidad de que sólo podemos representarlo como único e ilimitado, aunque podemos limitarlo y afirmar su multiplicidad. Se representa como una magnitud dada infinita, es decir, como subsumiendo infinita cantidad de posibles representaciones diferentes.

En lo trascendental, y usando a la geometría como ejemplo de ciencia sintética a priori, Kant explica cómo es posible que de un concepto que no viene de la experiencia, puedan derivarse proposiciones que vayan más allá del concepto mismo. Para ello, es necesario que tal intuición (representación) ya se halle en nosotros previamente a la percepción de los objetos, es decir, a priori. Por ello, ha de ser una intuición pura y no empírica (a posteriori). Entonces, para Kant, tal intuición pura se encuentra asentada en el psiquismo del sujeto como una propiedad formal de éste de ser afectado por los objetos y recibir una representación inmediata de éstos. Por ende, esa forma inherente al entendimiento del sujeto es la que permite que se forme una representación del sentido externo en general, es decir, de todos los objetos de la experiencia y de ninguno en particular.

De esta exposición, Kant deriva algunas consecuencias: que el espacio no es una propiedad de los objetos en sí mismos o en sus relaciones entre sí, sino que es la forma de todos los sentidos externos, o, dicho de otra manera, es “la condición subjetiva de la sensibilidad” (Kant, 2010, p. A26/B42), aquello que ya existe en el psiquismo del sujeto que es necesario para ejercitar su capacidad de percibir las representaciones de los objetos externo (intuiciones externas o empíricas). El espacio es una intuición pura y en ella se encuentran los principios que regulan las relaciones entre todos los objetos que nos podemos representar. Por ello, solo podemos hablar del espacio desde el punto de vista subjetivo, es decir, como seres humanos, porque si pudiéramos desprendernos de nuestra capacidad de conocer los fenómenos (objetos externos), perdería todo sentido la representación del espacio.

El espacio no abarca las cosas en sí mismas, sino a aquello a lo que tenemos acceso: los fenómenos. Entonces, ¿existe una realidad empírica fuera de los seres humanos? A esto respondería Kant que nuestra experiencia nos enseña la realidad del espacio (su *validez objetiva*) en relación con todo lo que se nos puede presentar como objeto exterior a nosotros, pero a su vez establece la *idealidad* del mismo espacio en relación con las *cosas en sí mismas* mediante nuestra razón, es decir, excluyendo completamente nuestra *sensibilidad* (facultad cognoscitiva):

Afirmamos, pues, la *realidad empírica* del espacio (con respecto a toda experiencia externa posible), pero sostenemos, a la vez, la *idealidad trascendental* del mismo, es decir, afirmamos que no existe si prescindimos de la condición de posibilidad de toda experiencia y lo consideramos como algo subyacente a las cosas en sí mismas. Exceptuando el espacio, no hay ninguna representación subjetiva y referente a algo *exterior* que pudiera llamarse a priori objetiva. (Kant, 2010, p. A28/B44)

Respecto de las cosas u objetos, Kant reafirma su idea de que no las conocemos en sí mismas, sino que conocemos sólo sus representaciones en el espacio. Lo que para el entendimiento empírico es una cosa en sí misma (usa el ejemplo de una rosa), realmente es solo un fenómeno en sí mismo. Los objetos en sí nos son desconocidos y lo que llamamos objetos exteriores, no son más que simples representaciones de nuestra sensibilidad, del que su forma en el espacio y su verdadero correlato no nos es conocido ni puede serlo por medio de las representaciones (Kant, 2010, p. A30/B45).

#### **2.4.2. El tiempo**

Respecto del tiempo (Kant, 2010, p. A31/B46-B73) y en lo metafísico, Kant explica que el tiempo no es un concepto empírico, no se extrae de ninguna experiencia. Sirve como a priori que nos permite percibir situaciones como la coexistencia y la sucesión, ya que solo presuponiéndolo podemos representarnos que algo existe al mismo tiempo o en tiempos diferentes. Esta intuición necesaria sirve de base para todas las intuiciones. Y como viene dado a priori, no puede eliminarse: pueden eliminarse todos los objetos, pero no el tiempo mismo, que es una condición general de posibilidad de los objetos. No posee más que una dimensión: lineal hacia adelante (tiempos diferentes no son simultáneos, sino

sucesivos), al contrario que el espacio (espacios diferentes no son sucesivos, sino simultáneos). Tales principios no se obtienen de la experiencia, sino que son previos a esta y la posibilitan. Al igual que el espacio, el tiempo no es un concepto discursivo sino una forma pura de la intuición sensible. Y al igual que éste, es único e ilimitado: tiempos diferentes son partes de un mismo tiempo, pero al que se le introduce limitaciones para formar magnitudes temporales.

En lo trascendental Kant agrega que el concepto de cambio (movimiento) solo es posible gracias a que poseemos al tiempo como una intuición (interna) a priori, si careciéramos de la misma, ningún concepto nos permitiría comprender la posibilidad de un cambio: dos enunciados contradictorios respecto del mismo objeto, es decir, que una cosa esté y no esté en un mismo lugar. Por ende, nuestro concepto de tiempo permite otros conocimientos sintéticos a priori.

Las consecuencias que extrae Kant de lo antes mencionado es que el tiempo no existe por sí mismo ni es una propiedad inherente a las cosas, sino que es una condición subjetiva que posibilita todas las intuiciones. Es una forma de intuición interna anterior a la experiencia de los objetos (a priori). Es la forma del sentido interno, del intuirnos (representarnos) a nosotros mismos y a nuestro estado interno. Es la condición formal de todos los fenómenos en general, sean internos o externos. Esto lo diferencia del espacio, que constituye una condición formal sólo de los fenómenos externos. Y para demostrarlo, Kant formula el mismo experimento mental que con el espacio: suponer que podemos abstraernos de nuestro propio modo de representarnos (intuirnos) a nosotros mismos, así como a lo externo, para mostrar que en tal caso el tiempo, dice Kant, no es nada. Es algo solamente en relación con los fenómenos, por ser objetos de nuestros sentidos, pero si nos abstrajéramos de la sensibilidad, el tiempo carecería de toda validez objetiva. Por ello el tiempo es solamente una condición subjetiva de nuestra intuición, y fuera del sujeto, no es nada. Al igual que con el espacio, Kant afirma la *realidad empírica* (validez objetiva) del tiempo, y así como su *idealidad trascendental*, al no existir si prescindiéramos de las condiciones subjetivas de la intuición sensible, no siendo algo inherente a los objetos.

Cabe la aclaración que a lo que Kant llama *realidad empírica* es a la forma de nuestra intuición interna, y no a que existan objetos en forma independiente de los sujetos. A esto último le llama *realidad absoluta trascendental* (Kant, 2010, p. A37). Para Kant el tiempo es real en el sentido de que es algo para nosotros, los sujetos; tiene realidad subjetiva, pero no realidad absoluta, es decir, independiente de los sujetos.

### **2.4.3. Realismo trascendental e idealismo empírico**

Para comprender adecuadamente el idealismo trascendental, es conveniente analizar otras posiciones filosóficas respecto de las cuales Kant lo distingue (Stang, 2022, pp. 5–8).

En primera instancia lo contrapone al *realismo trascendental* (Kant, 2010, p. A369 y A491/B519). En el *Cuarto paralogismo* afirma que el realismo trascendental considera al espacio y al tiempo como algo independiente de nuestra sensibilidad, algo dado en sí. Se representa las cosas como cosas en sí mismas, y que existen independientemente del sujeto. En la *Antinomia de la razón pura*, repite este concepto, y afirma que el realista trascendental padece el error de hacer de las meras representaciones cosas en sí mismas (Kant, 2010, p. A491/B519). Y como consecuencia de la postura filosófica antes detallada, viene el *idealismo empírico* (Kant, 2010, pp. A369 y A491/B519), consistente en dudar de la existencia de los mismos objetos que antes se consideró dados en sí mismos, por descubrir que todas las representaciones de nuestros sentidos son incapaces de garantizar su realidad. Al tiempo que niega la existencia de objetos exteriores (“las cosas extensas en el espacio”), afirma la existencia del espacio, lo que no permite que se distinga la realidad de la ilusión, y respecto del tiempo (“los fenómenos del sentido interno en el tiempo”) los considera reales, ya que sólo la experiencia interna de los mismos permite afirmar su existencia. Entonces, el idealista empírico es de la opinión de que todo lo que conocemos inmediatamente (o sea, no inferencialmente) es la existencia de nuestras propias mentes y nuestros estados mentales ordenados temporalmente, mientras que solo podemos inferir la existencia de objetos en el

espacio fuera de nosotros. Dado que la inferencia de un efecto conocido a una causa desconocida siempre es incierta, se concluye que no podemos conocer la existencia de los objetos fuera de nosotros en el espacio. Kant distingue dos variedades de idealismo empírico: el *idealismo dogmático*, que afirma que los objetos en el espacio no existen, y el *idealismo problemático* o (también lo llama *idealismo escéptico*), que afirma que los objetos en el espacio pueden existir, pero no podemos conocer si existen (Kant, 2010, p. A377). Stang afirma que, aunque nunca se los menciona por sus nombres en la primera edición de la *Crp* (aunque sí en la segunda (Kant, 2010, p. B274), Berkeley sería el paradigma de idealista dogmático y Descartes del idealista problemático o escéptico.

Kant afirma que el idealismo trascendental es una forma de *realismo empírico*, ya que le concede a la materia (los fenómenos) una realidad que no es deducida, sino percibida directamente (Kant, 2010, p. A371). Considera que existe la materia, sin salirse por ello de la autoconciencia ni asumir otra certeza que la de sus propias representaciones. Para el idealismo trascendental los objetos exteriores existen como simples fenómenos, siendo solo una clase de representaciones del sujeto. Estos fenómenos no tienen una existencia separada de tales representaciones. Y el conocimiento que tiene el sujeto de tales fenómenos no es inferido, sino que los conoce directamente a través de su autoconciencia. Ésta es la que le ofrece al sujeto cognoscente la certeza de la existencia de los objetos exteriores, así como de la suya propia, no requiriéndose de ningún tipo de inferencia (Kant, 2010, p. A370). Simplemente a través de la introspección autoconsciente puedo saber que tengo representaciones con ciertos contenidos y dado que las apariencias “no son más que una especie de mis representaciones”, esto constituye un conocimiento cierto e inmediato de la existencia de los objetos en el espacio (Stang, 2022, p. 8).

Al tratar sobre la existencia de cosas exteriores al sujeto, Kant afirma que la expresión “cosas fuera de nosotros” es ambigua, por lo que formula la distinción entre los objetos *empíricamente exteriores* y las cosas que son exteriores al sujeto en sentido trascendental, a las que llama cosas que *se encuentran en el espacio*

(Kant, 2010, p. A373). Un objeto está “fuera de mí” en sentido trascendental cuando su existencia no depende (ni siquiera en parte) de las representaciones que tenga de éste. En cambio, que un objeto este “fuera de mí” en sentido empírico ya depende de otra distinción: entre el sentido interno y sentido externo. El sentido interno es la intuición sensible de mis estados interiores; el tiempo es la forma del sentido interno, lo que significa que todos los estados que intuimos en el sentido interno están ordenados temporalmente. El sentido exterior es la intuición sensible de objetos que no son mis estados interiores; el espacio es la forma del sentido exterior. En el sentido empírico, “externo” simplemente se refiere a objetos del sentido externo, objetos en el espacio. Para el idealismo trascendental los objetos en el espacio son "externos" en el sentido empírico, pero no en el sentido trascendental. Las cosas en sí son trascendentalmente “exteriores”, pero las apariencias no lo son (Stang, 2022, pp. 8–9).

#### **2.4.4. Las cosas en sí mismas**

Similar a la distinción arriba mencionada, es la distinción que hace Kant entre el sentido trascendental y el sentido empírico de las apariencias y las cosas en sí (Kant, 2010, pp. A45-46/B62-63, A226/B273). De acuerdo con la interpretación de Stang (Stang, 2022, pp. 9–11), el sentido empírico sería la distinción entre las propiedades físicas de un objeto y las cualidades sensoriales que presenta a observadores humanos situados de diferente manera. Esto lleva a distinguir entre lo que es válido para los sentidos de los seres humanos en general y lo que pertenece a los objetos sólo contingentemente debido a una situación particular de determinado sentido de alguna persona en particular. La distinción implica que algunas propiedades de los objetos se representan en la experiencia solo en virtud de las formas a priori de la experiencia y, por lo tanto, tienen validez intersubjetiva para todos los sujetos cognitivos, mientras que otras propiedades dependen de la constitución particular de los órganos de nuestros sentidos. La “cosa empírica en sí” es el objeto empírico en cuanto portador del primer conjunto de propiedades, mientras que la “apariencia empírica” es el objeto empírico en cuanto portador de todas sus propiedades (las dependientes de las formas a priori y que dependen de la

constitución de los órganos sensoriales). Por ejemplo, el “arco iris en sí” empírico es una colección de gotas de agua con tamaños y formas determinadas y relaciones espaciales, mientras que la “apariencia del arco iris” empírico es la banda de colores que vemos en el cielo.

La distinción (trascendental) no es la distinción entre cómo se nos aparecen los objetos en la percepción sensorial y las propiedades que realmente tienen tales objetos. Las apariencias kantianas no son objetos de la percepción sensorial, porque Kant sostiene que las apariencias en sí mismas (cosas en sí mismas, en el sentido empírico) carecen de cualidades sensoriales como color, sabor, textura, etc. Mediante la investigación científica podemos descubrir cómo son las apariencias en sí (en el sentido empírico), pero solo descubrimos más apariencia (en el sentido trascendental); la investigación científica de las determinantes causales de los objetos sólo revela más apariencia, no cosas en sí. Asimismo, hay una distinción apariencia/realidad en el nivel de las apariencias. Esto proporciona un sentido adicional en el que Kant es un "realista empírico": las apariencias en sí tienen propiedades bastante diferentes de las que parecen tener en la percepción sensorial.

## **2.5. Discusiones interpretativas sobre el idealismo trascendental**

Aunque como ya se comentó no existe una interpretación estándar del idealismo trascendental kantiano, si existen algunas líneas interpretativas con mayor aceptación en la literatura especializada en el tema. Esas líneas interpretativas son básicamente dos: la conocida como *la interpretación de los dos objetos* y *la interpretación de los dos aspectos*, que se pasaran a exponer brevemente siguiendo la exposición de Michael Rohlf (Rohlf, 2020, pp. 23–27).

### **2.5.1. La interpretación de los dos objetos**

La *interpretación de los dos objetos* es la interpretación clásica o tradicional del idealismo kantiano, y se remonta a la primera opinión crítica efectuada a la *Crp* por Christian Garve (1742-1798) y J. G. Feder (1740-1821), y conocida como crítica Göttingen o Garve-Feder. Fue la interpretación dominante en el entorno

contemporáneo a Kant, y manteniendo aceptación hasta la actualidad, aunque sin la importancia que alguna vez tuvo. De acuerdo con esta interpretación, el idealismo trascendental es esencialmente una tesis metafísica que distingue entre dos clases de objetos: las apariencias y las cosas en sí. También es conocida por el nombre de *interpretación de los dos mundos*, ya que también puede expresarse diciendo que el idealismo trascendental esencialmente distingue entre un mundo de apariencias y otro mundo de cosas en sí mismas.

Las cosas en sí mismas serían absolutamente reales, es decir, existirían y tendrían las propiedades que tengan incluso si no hubiera seres humanos para percibirlos. Las apariencias, en cambio, no son absolutamente reales en ese sentido, porque su existencia y propiedades dependen de que sean percibidas por los seres humanos. Son entidades o representaciones mentales. Uniendo esto a que, según Kant, experimentamos solo apariencias, el idealismo trascendental resultaría una forma de fenomenalismo ya que reduce los objetos de la experiencia a representaciones mentales. Todas nuestras experiencias pertenecen a la clase de apariencias que existen en la mente de los sujetos. Estas apariencias nos separan por completo de la realidad de las cosas en sí mismas, que son no espaciales y no temporales.

Sin embargo, para esta interpretación la teoría de Kant igualmente exige que las cosas existan en sí mismas, porque deben transmitirnos los datos sensoriales a partir de los cuales construimos las apariencias. En principio no podemos saber cómo las cosas en sí mismas afectan nuestros sentidos, porque nuestra experiencia y conocimiento se limita al mundo de las apariencias construido por y en la mente. Por lo tanto, las cosas en sí son una especie de postulado teórico, cuya existencia y función son requeridas por la teoría, pero no son directamente verificables.

Las críticas que se le han efectuado a esta interpretación son varias. De acuerdo con Rohlf, en 1787 Jacobi afirmó que la teoría depende de afirmaciones contradictorias sobre lo que podemos conocer y no podemos conocer sobre las cosas en sí, ya que por un lado afirma que no podemos tener conocimiento sobre

las cosas en sí, pero por otro lado afirma que éstas existen, que afectan nuestros sentidos y que son no espaciales y no temporales.

Una segunda crítica afirma que, incluso superando el problema antes expuesto, a muchos les ha parecido que la teoría de Kant implica una forma radical de escepticismo que nos atrapa a cada uno de nosotros dentro de los contenidos de nuestra propia mente y nos separa de la realidad. Rohlf afirma que algunas versiones de esta objeción parten de premisas que Kant expresamente rechaza:

- a) una versión sostiene que las cosas en sí mismas son reales mientras que las apariencias no lo son y, por lo tanto, según la visión de Kant, no podemos tener experiencia o conocimiento de la realidad, pero Kant niega que las apariencias sean irreales: son tan reales como las cosas en sí mismas, pero pertenecen a una clase metafísica diferente,
- b) otra versión afirma que la verdad implica siempre una correspondencia entre las representaciones mentales y las cosas en sí mismas, de lo que se seguiría que, según Kant, es imposible que tengamos creencias verdaderas sobre el mundo, pero, así como Kant niega que las cosas en sí mismas sean la única (o privilegiada) realidad, también niega que la correspondencia con las cosas en sí mismas sea el único tipo de verdad. Los juicios empíricos son verdaderos en el caso de que se correspondan con sus objetos empíricos, de acuerdo con los principios a priori que estructuran toda experiencia humana posible. No obstante, ello, el hecho de que Kant pueda apelar de esta manera a un criterio objetivo de verdad empírica que es interno a nuestra experiencia, no ha sido suficiente para convencer a algunos críticos de que Kant no cae en una forma inaceptable de escepticismo, principalmente por su insistencia en nuestra irreparable ignorancia sobre las cosas en sí mismas.

Una tercera crítica que recoge Rohlf, refiere a la sorpresa para muchos de la negación que hace Kant de que las cosas en sí mismas sean espaciales o temporales, tildándola de incoherente. El rol de las cosas en sí mismas, en esta interpretación que se está comentando, es afectar nuestros sentidos y, por lo tanto, proporcionar

los datos sensoriales a partir de los cuales nuestras facultades cognitivas construyen apariencias dentro del marco de nuestras intuiciones a priori del espacio y el tiempo y conceptos a priori tales como el de causalidad. Ahora bien, si no hay espacio, tiempo, cambio o causalidad en el reino de las cosas en sí mismas, entonces, ¿cómo pueden afectarnos las cosas en sí mismas? La afectación trascendental parece implicar una relación causal entre las cosas en sí y nuestra sensibilidad. Si esta es simplemente la forma en que inevitablemente pensamos sobre la afectación trascendental, porque podemos dar contenido positivo a este pensamiento solo empleando el concepto de causa, mientras que es estrictamente falso que las cosas en sí mismas nos afecten causalmente, entonces parece no solo que ignoramos cómo nos afectan realmente las cosas en sí mismas. Más bien parece incoherente que las cosas en sí mismas puedan afectarnos en absoluto si no están en el espacio o en el tiempo.

Para profundizar en las implicaciones de la *interpretación de los dos objetos* se remite al lector interesado a (Stang, 2022, pp. 57–66).

### **2.5.2. La interpretación de los dos aspectos**

Esta lectura del idealismo trascendental de Kant intenta interpretarlo de una manera que permita defenderlo de alguna de las críticas expuestas en el apartado anterior. Sostiene que el idealismo trascendental no distingue entre dos clases de objetos sino entre dos aspectos diferentes de una misma clase de objetos (por eso también se le llama *interpretación del único mundo*). Sostiene que en la ontología de Kant sólo hay un mundo, y que al menos algunos objetos de ese mundo tienen dos aspectos diferentes: uno que se nos muestra y otro que no. Es decir, las apariencias son aspectos de los mismos objetos que también existen en sí mismos. Entonces, en esta lectura, las apariencias no son representaciones mentales, y el idealismo trascendental no es una forma de fenomenalismo.

A su vez, esta interpretación tiene al menos dos grandes variantes:

- a) para la primera, el idealismo trascendental sería como una teoría metafísica según la cual los objetos tienen dos aspectos en el sentido de que tienen dos conjuntos de propiedades: un conjunto de propiedades relacionales que se nos aparecen y son espaciales y temporales, y otro conjunto de propiedades intrínsecas que no lo son, no se nos aparecen y no son espaciales ni temporales
- b) la segunda variante niega que el idealismo trascendental sea una teoría metafísica, sino que sería una teoría fundamentalmente epistemológica que distingue entre dos puntos de vista sobre los objetos de la experiencia:
  - a. el punto de vista humano, desde el cual los objetos se ven en relación con las condiciones epistémicas que son peculiares de las facultades cognitivas humanas (a saber, las formas a priori de nuestra intuición sensible),
  - b. y el punto de vista de un intelecto intuitivo, desde el cual los mismos objetos podrían ser conocidos en sí mismos e independientemente de cualquier condición epistémica.

Por brevedad, no se comentarán las implicancias de tales variantes, pero se remite al lector interesado a (Rohlf, 2020, pp. 26 y 27) y (Stang, 2022, pp. 38–56).

Una crítica que se le puede efectuar a la *interpretación de los dos aspectos* es que evita las objeciones de otras interpretaciones al atribuir a Kant un proyecto más limitado de lo que se desprende del propio texto de la *Cpr*. Rohlf cita varios pasajes en este sentido (Rohlf, 2020, p. 27 nota 12). Sin embargo, también afirma que hay muchos pasajes en ambas ediciones de la *Cpr* en los que Kant describe las apariencias como representaciones en la mente y en los que se le da a su distinción entre apariencias y cosas en sí mismas un significado no solo epistemológico sino también metafísico (Rohlf, 2020, p. 27 nota 13). Por ello no estaría claro si todos estos textos admiten una interpretación única y consistente.

## 2.6. Conclusiones del presente capítulo

Sin perder de vista el carácter esquemático de la exposición de la compleja obra kantiana, podemos realizar algún tipo de comparación de los aspectos ontológicos y epistemológicos relevantes respecto de los conceptos de Taruffo explicados previamente en la presente tesis.

Al realizar dicha comparación, no puede pasarse por alto el distinto alcance y profundidad de la obra de ambos pensadores. La obra de Taruffo es una obra especialmente dirigida a un sector disciplinar (el derecho), desde el cual fue construyendo un marco filosófico más amplio; su trabajo va de lo especial a lo más general. En cambio, en la *Crítica de la Razón Pura*, Kant construye un complejo marco general de las condiciones de posibilidad de todo el conocimiento humano. Por ende, su trabajo va de lo general a lo particular. Entonces, es imposible hacer una comparación integral de sus obras, aunque pueden compararse sus implicaciones más relevantes, tomando en cuenta el objetivo de la presente tesis: las implicaciones ontológicas (es decir, sobre lo que existe) y las implicaciones epistemológicas (qué y cómo podemos conocer).

En lo ontológico Kant considera que existe un mundo externo al sujeto. Distingue entre *mundo* y *naturaleza*: el primero está conformado por la totalidad de los fenómenos y de las síntesis de ellos, la segunda es el mismo mundo, pero considerado como un todo dinámico, atendiendo para su creación a la unidad de la existencia de los fenómenos (Kant, 2022, pp. A418-419/B446-447).

Su ontología es una ontología de lo múltiple y unitario a la vez: múltiple por que postula la existencia de una multiplicidad de objetos (las cosas en sí, inaccesibles para la subjetividad humana) y, por otro lado, su unidad fenoménica: los fenómenos (eso que sí podemos conocer), son el producto de la *síntesis* de nuestro entendimiento, el que impone unidad a lo múltiple de la sensibilidad (Kant, 2022, p. B130). La síntesis es la acción de añadir las representaciones unas a otras, comprendiendo su multiplicidad en un único conocimiento (Kant, 2022, p. B103).

Los seres humanos, como sujetos cognoscentes, accedemos a una realidad de representaciones (meras apariencias), y que es intersubjetivamente compartible con otros integrantes de nuestra especie, debido a la similar (pero no exactamente igual) constitución en nuestra sensibilidad y entendimiento. A lo que no podemos acceder es a lo que Kant dio en llamar *realidad efectiva* o la existencia de las cosas fuera de mí (Kant, 2022, pp. B275–B276), pero que definitivamente existe independientemente de nosotros. Ello sin óbice de, como se ha visto, existan dudas de si Kant hablaba de que existen dos objetos (apariencia/cosa en sí) o de dos aspectos distintos de los mismos objetos, ello no invalida que nunca negó la existencia de una realidad independiente del sujeto, por más que no sea accesible a su conocimiento.

Tal escepticismo epistemológico no lo convierte en un relativista o antirrealista, pero sí implica que su idealismo trascendental tenga un pie en el solipsismo metafísico<sup>7</sup>, aunque permaneciendo fuera al mantener como un postulado de su ontología la *existencia o realidad efectiva*, aunque en definitiva no lleguemos propiamente a conocerla.

Entonces, ambos pensadores coinciden en postular la existencia de una realidad independiente del sujeto. En el caso de Taruffo, por adoptar explícitamente una postura realista al afirmar que el mundo existe en su realidad empírica (Taruffo, 2008d, p. 230). En el caso de Kant, quien se identifica con una postura realista (realismo empírico, según sus propias palabras), también coincidiría con tal afirmación, pero realizando la precisión de que la realidad de la que habla Taruffo es una realidad conformada por la apariencia de los objetos externos: aunque existe una realidad efectiva, no es posible conocerla. Este último aspecto distancia a ambos pensadores, ya que para Taruffo es posible conocer la realidad efectiva, y, por ende, obtener conocimiento de tipo objetivo, con los métodos adecuados (Taruffo, 2008d, p. 232), cosa imposible para Kant, que es escéptico de la

---

<sup>7</sup> En el sentido de actitud filosófica que implica que el sujeto cognoscente quede encerrado dentro de los límites del *solus ipse* (yo solo) sin posibilidad de acceso al mundo exterior (Ferrater Mora, 2009b, p. 3342).

posibilidad de conocer la realidad efectiva, pudiéndose solamente conocer meras representaciones de los objetos (fenómenos), siendo imposible acceder al objeto trascendental, al objeto que es causa de las apariencias (Kant, 2010, p. A373).

Por último, la idea kantiana de que son los objetos los que se rigen por el conocimiento del sujeto que los conoce, y no al revés (el giro copernicano), es una idea que se encuentra como trasfondo implícito en la concepción de Taruffo de que los hechos se encuentran cargados de derecho (*rule-laden*), es decir, que son definidos mediante categorías normativas.

### **3. El concepto de Taruffo y la filosofía analítica: los hechos atómicos de Bertrand Russell**

El presente capítulo se inicia con distinción entre filosofía analítica (como movimiento filosófico) y el estilo analítico de hacer filosofía (§ 3.1). Seguidamente, se realiza una breve introducción a la noción de atomismo lógico, centrándose inmediatamente en la concepción del filósofo inglés Bertrand Russell (§ 3.2), exponiéndose posteriormente su concepto de hechos atómicos (§ 3.3), para luego contrastarlo con el concepto de hechos de Michele Taruffo (§ 3.4). A continuación, se expone la clasificación de hechos de Russell (§ 3.5), comparándola a su vez con la de Taruffo (§ 3.6). Finalmente, y a modo de conclusión, se realizan algunas consideraciones generales sobre ambos pensadores (§ 3.7).

#### **3.1. Filosofía analítica vs. el estilo analítico de filosofía**

La expresión “filosofía analítica” es problemática, porque refiere a dos cosas distintas. Por un lado, designa un importante movimiento que surge en las primeras décadas del Siglo XX, y que agrupa a diversos autores con diversos intereses (en la filosofía de la psicología, en la filosofía del derecho y desde la ética a la lógica). Por otro lado, designa un estilo de argumentar y escribir, una manera de trabajar en filosofía y de concebir al propio discurso filosófico (D’Agostini, 2000, p. 235).

Dentro de lo antes dicho, si bien Taruffo no es un filósofo analítico (por no pertenecer a tal movimiento), si su estilo filosófico es analítico.

El estilo analítico de filosofía puede ser caracterizado por los siguientes rasgos: la propensión a escribir textos breves, donde se afrontan detalladamente las cuestiones, realizando distinciones sutiles, y a menudo usando lenguajes

disciplinarios, recurriendo a esquemas y formalizaciones; además, la argumentación es realizada de manera rigurosa, de manera tal que cada paso en el razonamiento se encuentre justificando (D'Agostini, 2000, p. 236).

Ese estilo analítico de hacer filosofía es usado por Taruffo al momento de considerar la prueba judicial y la toma de las decisiones sobre los hechos que dan por probados los jueces, asumiendo, como él mismo lo afirma, un método *atomista*, que considera que la decisión sobre los hechos se obtiene mediante una consideración analítica de cada prueba y de las específicas inferencias basadas en cada una de ellas (Taruffo, 2002, p. 307).

Los aspectos analítico y atomista conllevan una inevitable connotación *russelliana*, es decir, al pensamiento de uno de los filósofos reconocidos como iniciadores del movimiento analítico: Bertrand Russell y, en especial, a su filosofía de los hechos atómicos.

### **3.2. La filosofía del atomismo lógico**

La aparición del atomismo lógico dentro de la filosofía anglosajona significó una doble revolución: la primera, para el pensamiento del propio Bertrand Russell, y la segunda, para el pensamiento filosófico en general ya que desencadenó un movimiento conocido bajo el multívoco rótulo de “filosofía analítica” (Muguerza, 1973, pp. 287–288).

De acuerdo con Kevin Klement (Klement, 2020, pp. 41–43), el atomismo lógico, como ejemplo paradigmático del “análisis filosófico” tuvo una significativa influencia en el desarrollo filosófico de la primera mitad del siglo veinte, especialmente en el trabajo de uno de los discípulos de Russell, Ludwig Wittgenstein, quien en su *Tractatus Lógico-Philosophicus* de 1921 presentara un atomismo lógico metafísico. Asimismo, el atomismo de Russell y de Wittgenstein tuvo influencia en el positivismo lógico de Carnap, Waismann, Hempel y Ayer. Aunque esta tradición rechazara los principios metafísicos, metodológicamente deben mucho a la aproximación filosófica de Russell. Por otro lado, mucho en las

tendencias filosóficas del siglo veinte puede verse como una reacción a la filosofía atomista de Russell, como ser las *Investigaciones filosóficas* (1953) del propio Wittgenstein, así como gran parte del trabajo de la llamada escuela filosófica del “lenguaje ordinario” centrada en Oxford en las décadas de 1940 y 1950. No obstante, muchos de los filósofos analíticos consideran que la noción de análisis ocupa un lugar en la metodología filosófica, aunque no haya acuerdo en qué consiste el análisis y en qué medida conduce en forma fiable a resultados metafísicamente significativos. El rechazo de Russell al monismo idealista y sus argumentos a favor de un universo pluralista ha tenido aceptación casi universal, y su idea general de una imagen atomista del mundo, consistente en una pluralidad de entidades que tienen cualidades y entablan relaciones, sigue siendo atractiva para muchos filósofos.

### **3.2.1. El atomismo lógico de Russell**

Bertrand Russell describía su filosofía como un tipo de “atomismo lógico”, haciendo referencia a una determinada ontología y a una determinada metodología filosófica. Ontológicamente, se refería a que el mundo consistía en una pluralidad de cosas existentes, portadoras de ciertas propiedades y permaneciendo en ciertas relaciones entre sí. Las verdades vienen a quedar determinadas en última instancia por hechos atómicos, que consisten en un particular simple que exhibe una cualidad, o varios particulares simples que forman parte de una relación. Metodológicamente, el atomismo lógico consistía en un proceso de análisis mediante el cual se intenta definir nociones más complejas en sus términos más simples. De tal análisis podría resultar en un lenguaje que contuviera palabras que solo representasen particulares simples, propiedades simples y relaciones entre ellos, así como constantes lógicas, y que a pesar de que fuera un vocabulario limitado, podría captar adecuadamente todas las verdades (Klement, 2020, p. 1).

### 3.3. Los hechos para Russell

En una serie de conferencias brindadas por Russell en 1918,<sup>8</sup> afirma que comparte la creencia de sentido común de que el mundo consiste en una multiplicidad de cosas diferentes, y que esa multiplicidad no se reduce a diferentes aspectos de una única “Realidad” indivisible (Russell, 1981, p. 140).

Con esta afirmación Russell se desmarcaba de posturas idealistas y monistas neohegelianas sostenidas por muchos filósofos en esa época (como F.H. Bradley y J.M.E. McTaggart), y de las que eran fervientes seguidores el propio Russell, así como G.E. Moore. Bradley sostenía la idea del mundo como un todo singular e indivisible y que el intento de aislar un elemento de dicho mundo implica una falsedad parcial. De tal manera, no hay hechos completos y autónomos, a excepción de la Realidad como un todo: el Absoluto (Urmson, 1978, p. 11). Tras adoptar una postura realista, Russell criticó la que llamaba “doctrina de las relaciones internas”, y que implicaba que toda relación se basa en la naturaleza de los términos relacionados. Es decir, la relación R entre dos objetos A y B, siempre es reducible a las propiedades que A y B mantienen independientemente, o a una propiedad mantenida por el complejo integrado por A y B. Como reacción, Russell sostuvo “la doctrina de las relaciones externas” que básicamente, afirmaba que ninguna relación implica ninguna complejidad de los *relata* (términos relacionados) y que cualquier entidad es constituyente de muchos y diferentes complejos (Klement, 2020, p. 6 y 8).

Volviendo a las conferencias de 1918, Russell explicaba que llamaba a su doctrina “atomismo lógico” porque los átomos a los que trataba de llegar con el análisis no eran físicos, sino lógicos, y que eran de los siguientes tipos: “particulares” (“pequeñas manchas de color o sonidos, cosas fugaces o momentáneas”), predicado o relaciones “y entidades por el estilo.” Su método de análisis sería partir de lo que llama datos o verdades incontestables, aunque fueran

---

<sup>8</sup> Expone nuevamente las bases de su atomismo en el texto *Atomismo lógico*, publicado en 1924 (Russell, 2013, pp. 505–537)

siempre un tanto vagos y ambiguos. El primero de ellos era “que el mundo contiene hechos, que son lo que son pensemos lo que pensemos acerca de ellos, y que hay también creencias, que se refieren a esos hechos y que por referencia a dichos hechos son verdaderas o falsas” (Russell, 1981, pp. 140–144).

Por *hecho* Russell entiende aquello que hace verdadera o falsa una proposición, y se caracteriza por no ser una cosa particular existente; esa cosa poseerá determinada propiedad, o guardará determinada relación con otra cosa, pero en sí misma esa cosa no será a lo que Russell llama *hecho*. Asimismo, esa cosa existirá objetivamente (es decir, de forma independiente) de nosotros (de nuestros pensamientos o creencias). Y tales existencias del mundo exterior son las que entran en juego al hablar de la verdad o falsedad de los hechos, porque será un hecho objetivo el que determina que lo que digamos sea falso o verdadero (Russell, 1981, pp. 144–145).

### **3.3.1. Los hechos no son nombres ni cosas**

Russell afirma que Wittgenstein fue quien le sugirió la idea de que las proposiciones no son nombres de hechos, ya que siempre hay dos proposiciones en relación con cada hecho: una verdadera y otra falsa, y nada hay en el símbolo en sí mismo que nos indique cuál es la verdadera y cuál es la falsa. Si así fuera podríamos averiguar la verdad sobre el mundo mediante las proposiciones sin necesidad de observar nuestro entorno.

Hay una diferencia en el tipo de relación lógica que guardan las proposiciones y los nombres respecto de los hechos: en el caso de las proposiciones, guardan la relación de ser verdaderas respecto de un hecho y la relación de ser falsas respecto del mismo hecho; al nombre, en cambio, le cabe solamente una relación (de denominación) con lo que denomina, puesto que el cometido de un nombre estriba exactamente en nombrar un particular. No puede pensarse un nombre desprovisto de esa peculiar relación de denominación de una cosa determinada, mientras que una proposición no dejará de ser tal por ser falsa. Un hecho no puede ser nombrado sino afirmado o negado, o deseado, o preguntarse por él, pero en ningún caso se le

podrá conferir la categoría de sujeto lógico a aquello que determina la verdad o falsedad de una proposición (Russell, 1981, p. 150, 2013, p. 525).

Los hechos también se distinguen de las cosas del mundo, ya que estas ostentan diversas propiedades y mantienen relaciones diversas entre sí. La posesión de tales propiedades y relaciones da lugar a diversos tipos de hechos, y las cosas, con sus cualidades o relaciones, son componentes de los hechos en que dichas propiedades y relaciones entran en juego. El análisis de las cosas aparentemente complejas puede ser reducido al análisis de los hechos que en apariencia atañen a esas cosas (Russell, 1981, p. 154).

### **3.3.2. Hechos y proposiciones atómicos**

Los hechos más simples que Russell distingue son los *hechos atómicos*, que están compuestos por otros hechos de distinto nivel de complejidad: los más simples consisten en la posesión de una cualidad por parte de una cosa particular (“Esto es blanco.”), seguidos en simplicidad por aquellos hechos en que se da una relación entre dos particulares (“Esto está a la izquierda de aquello”). A continuación, se encuentran hechos en que se da una relación entre tres particulares (“A da B a C”), llamadas *relaciones triádicas*; y luego relaciones entre cuatro términos (*tetrádicas*), etc. Russell afirma que de esta manera se nos ofrece así toda una infinita jerarquía de hechos –hechos en que se dan una cosa y una cualidad, dos cosas y una relación, tres cosas y una relación, cuatro cosas y una relación, etc.

Estructuralmente, un hecho atómico está compuesto por un verbo (que, en el caso de la cualidad, sería expresado mediante un predicado, un adjetivo). Tal componente será una cualidad o una relación diádica, triádica, tetrádica, etc. Los componentes o términos de tales relaciones son definidos por Russell como *particulares*. Y las palabras que se refieren a ellos son los *nombres propios*. Y en este aspecto el autor hace la siguiente distinción: en la vida cotidiana aceptamos como particulares muchas cosas que en realidad no lo son como, por ejemplo, nombres que en realidad son descripciones abreviadas, como “Sócrates”. Y tales descripciones no describen particulares, sino complicados sistemas de clases o de

series ya que, para Russell, un nombre (palabra cuyo significado es un particular), sólo podrá aplicarse a algún particular directamente conocido por el hablante, puesto que no es posible nombrar nada de lo que no se tenga conocimiento directo.

Las proposiciones que expresan los hechos atómicos son denominadas por Russell como *proposiciones atómicas* y expresan relaciones de diverso orden: relaciones de *predicado* cuando expresa una relación monádica o cualidad, y la que expresa una relación de orden superior será un *verbo*. Las demás palabras de las proposiciones atómicas las llama *sujetos de la proposición*, y en una relación monádica habrá un sujeto, en una diádica dos sujetos, etc. (Russell, 1981, p. 161-164).

### **3.3.3. Proposiciones atómicas y moleculares**

Además de las *proposiciones atómicas* (aquellas que contienen un único verbo) Bertrand Russell menciona a las *proposiciones moleculares*, que son aquellas que contienen otras proposiciones y en las que intervienen palabras como 'o', 'y', etc. Cita como ejemplo la proposición “‘Si llueve, sacaré mi paraguas’”, en la que afirma que existen dos partes: ‘llueve’ y ‘sacaré mi paraguas’. Así como a las proposiciones atómicas les correspondían dos proposiciones respecto de un hecho (la proposición a la que tal hecho hacía verdadera y la proposición a la que tal hecho hacía falsa), a las proposiciones moleculares (“ $p$  o  $q$ ”), le corresponden dos hechos: uno de los cuales corresponde a  $p$  y otro que corresponde a  $q$  (dejando de lado a la disyunción, la que no tiene correspondencia en el mundo real) (Russell, 1981, pp. 170–172).

### **3.4. Comparación con el concepto de hechos de Michele Taruffo**

En base a lo explicado en el Capítulo 1, puede verse que el concepto de hechos que sostiene Taruffo es coincidente con el de Russell en un aspecto ontológico fundamental: los hechos son aquello a lo que refiere el lenguaje; hechos y lenguaje son cosas distintas. Esto ya señala la idea fundamental del realismo de ambos pensadores. Para Russell existe una realidad distinta de la mente del sujeto

cognoscente, integrada por una pluralidad de entidades distintas entre sí, poseedoras de cualidades y susceptibles de encontrarse en algún tipo de relación. Tales entidades pueden ser conocidas por los sujetos, siendo su existencia independiente de éstos. Para Taruffo, existe un mundo material independiente de los sujetos, y que es posible conocer por medios racionales.

Ambos pensadores utilizan estrategias distintas al momento de construir su concepto de hechos. Russell los define *por sus efectos*, es decir, los hechos son aquello que hace verdaderas o falsas nuestras proposiciones. Taruffo, curiosamente, adopta una estrategia atomista al decir que cualquier situación fáctica puede ser descompuesta en un número ilimitado de porciones que pueden ser observadas desde distintos puntos de vista, y ello da lugar a distintas versiones del mundo.

Por otro lado, sus concepciones de la relación mundo/lenguaje tiene una marcada diferencia. Para Taruffo (de la mano del pensamiento de Goodman), es conjeturable un número infinito de proposiciones descriptivas, y reafirmando esta idea en base a Haack, considera que no existe una narración apropiada de un hecho, sino que existen muchas descripciones verdaderas, sin contar un mayor número aún de descripciones falsas. Por ello cada hecho puede ser narrado de una infinita variedad de formas, según las circunstancias que se tomen en cuenta y los distintos puntos de vista desde los que se haga la descripción. Considero que Russell no suscribiría tales ideas. Al menos en el Russell del período del atomismo lógico, por cada hecho atómico corresponden solo dos proposiciones, una verdadera y una falsa; la relación es dos a uno. Esto ha sido criticado por Quine, quien afirmaba que Russell asumía los hechos como entidades, porque tenía una tendencia a fusionar significado y referencia: si las proposiciones tenían sentido, debían tener una relación determinada con cierta clase de entidades apropiadas, habiendo para cada frase verdadera o falsa un hecho, el cual afirma o niega dicha frase (Quine, 1968, pp. 440–441).

### 3.5. La clasificación de hechos de Bertrand Russell

Para Russell existen los siguientes tipos de hechos (Russell, 1981, pp. 145–146):

- a) hechos particulares, “como esto es blanco”
- b) hechos generales, “como ‘Todos los hombres son mortales’”
- c) hechos positivos “como ‘Sócrates vivió’” y hechos negativos “‘Sócrates no está vivo’”.

Una categoría que Russell descarta es la de *hechos falsos* y *hechos verdaderos*, porque un hecho no puede ser ni verdadero ni falso, sino que son los enunciados, proposiciones o juicios a los que les cabe la dualidad de verdad y falsedad. En otras palabras, corresponde predicar la verdad o falsedad respecto de proposiciones, y no de hechos. Una proposición sería para Russell una oración en indicativo, que enuncia algo, y es un símbolo complejo cuando se compone de partes que sean símbolos, y un símbolo es “...algo que ‘significa’ algo otro” (Russell, 1981, p. 146-148).

#### 3.5.1. Los hechos negativos

Russell se pregunta si hay algún género de hechos en que podamos clasificar a hechos como “Sócrates no está vivo”, es decir, algún hecho que en el mundo real se corresponda con esa proposición: el hecho de que Sócrates no vive. A tal respecto, Russell afirma que:

No es posible evitar una cierta repugnancia hacia los hechos negativos, un sentimiento semejante al que nos lleva a rechazar la idea de que haya hechos tales como ‘p o q’ vagando por el mundo. Ustedes tienen la convicción de que tan sólo hay hechos positivos, y de que las proposiciones negativas tienen que ser de un modo u otro reducibles a expresión de hechos positivos. (Russell, 1981, p. 175)

Recordando la polémica desatada en unas conferencias en Harvard en 1917, y las críticas posteriores publicadas por Paul Demos, Russell se muestra ambiguo respecto a la existencia de la categoría de los hechos negativos: “Por mi parte, sigo

inclinado a pensar que los hay.” (...) “Yo no afirmo positivamente que los haya, sino que puede haberlos. (Russell, 1981, p. 175). Tras analizar las objeciones ensayadas por Demos (Russell, 1981, pp. 175–177), Russell afirma que es necesario aceptar la elementalidad de los hechos negativos, aunque sea muy difícil establecer a qué corresponden tale proposición, necesitamos admitir tal categoría para poder explicar qué sucede cuando se formula una aserción afirmativa falsa, ya que la falsedad de una proposición ha de deberse a un hecho del mundo real, ya que nada puede ser falso sino en virtud de un hecho (Russell, 1981, p. 178).

Es necesario hacer notar que, para Russell, un hecho negativo no es la ausencia de un *hecho atómico* con la que entablar la correlación correspondentista en que basa su ontología, y que, por otra parte, considero que sería la opción más razonable, sino que incomprensiblemente postula la existencia de una categoría difícil de imaginar como lo son los *hechos negativos* (Muguerza, 1973, p. 295; Quine, 1968, pp. 438–439).

### **3.6. Comparación con la clasificación de hechos de Michele Taruffo**

Como vimos en el Capítulo 1 (§ 1.2) Taruffo clasifica los hechos en complejos (según las partes de la realidad a que se hace referencia en las normas), colectivos (según la cantidad de sujetos implicados en una situación fáctica) y psíquicos (que acontecen en el ámbito mental del sujeto). Tal clasificación no es una clasificación ontológica, sino una clasificación de la forma en que las normas jurídicas pueden referirse a los hechos (al sector de la realidad que les interesa regular); es una clasificación *law-laden* o *rule-laden*, es decir, cargada de juridicidad.

En cambio, la clasificación de Russell pretende ser una clasificación ontológica, es decir, una clasificación de cómo es la realidad: hechos particulares (una entidad es poseedora de alguna propiedad), generales (un conjunto de entidades posee alguna propiedad o detentan alguna modalidad del ser), positivos

(una afirmación de algo que aconteció de cierta manera) y negativos (la negación de algo que haya acontecido de cierta manera).

### 3.7. Conclusiones del presente capítulo

Debemos empezar por señalar lo obvio: se trata de pensadores que perseguían diferentes metas en sus desarrollos filosóficos, ya que Taruffo orientaba sus reflexiones hacia una rama práctica del conocimiento (lo jurídico), y Russell orientaba su esfuerzo filosófico a explicar la totalidad de lo existente. Pese a ello, ya se han señalado algunas coincidencias y diferencias generales.

En lo ontológico y en lo epistemológico, ambos filósofos se identifican con el *realismo*. Russell decía que su filosofía era generalmente considerada como realista, aunque las escuelas deberían caracterizarse por su lógica más que por su metafísica (Russell, 2013, p. 505).

Ambos autores asumen algún tipo de *naturalismo* al hacer filosofía, en el sentido de que ambos colocan a las ciencias naturales como forma privilegiada de conocer la realidad, y dentro de aquellas, otorgan un lugar preponderante a la ciencia física. Taruffo lo hace al basarse en los conceptos del físico italiano Toraldo di Francia sobre las dos formas básicas de descomponer una situación fáctica (cuantitativa y cualitativamente). Russell, por su parte, consideraba prudente construir la filosofía sobre la ciencia, ante el mayor riesgo de error al buscar la verdad que existe en la primera respecto de la segunda, y haciendo en su propuesta de “posible estructura del mundo” especial referencia a lo requerido por la física al momento de construir conceptos clave, como son los de “evento”, “co-presencia”, “región mínima”, “materia” y “tiempo” (Russell, 2013, pp. 530–537).

Para ambos pensadores, existe una diferencia entre los planos empírico y lingüístico, y por ello, la verdad o la falsedad son valores que se predicán de las proposiciones lingüísticas, y que dependerán de su correspondencia con una realidad externa e independiente: los hechos.

Por último, aunque adoptando estrategias distintas para definir los hechos, ambos tienen un concepto atomista del mundo.

#### **4. Taruffo y la hermenéutica gadameriana**

El presente capítulo se inicia con una conceptualización general de la hermenéutica (§ 4.1), para, seguidamente, realizar su caracterización en un doble sentido: como filosofía de la interpretación (§ 4.2) y como movimiento histórico (§ 4.3). A continuación, se efectúa una conceptualización de la filosofía hermenéutica contemporánea (§ 4.4.), para luego realizar una mención de las vinculaciones entre el pensamiento de Michel Taruffo y la filosofía hermenéutica del filósofo alemán Hans-Georg Gadamer (§ 4.5), iniciándose posteriormente la exposición de la filosofía hermenéutica de Gadamer (§ 4.6.). En este apartado se realiza una breve caracterización de su obra, para luego centrar la exposición en algunos conceptos fundamentales de su principal trabajo titulado *Verdad y Método*. Se expone lo concerniente a la historicidad de la comprensión (§ 4.6.1.), la positividad del prejuicio (§ 4.6.2.), la autoridad (§ 4.6.3.), la tradición (§ 4.6.4.), la distancia en el tiempo y su significación para la comprensión (§ 4.6.5.), la historia efectual o eficacia histórica (§ 4.6.6.), la aplicación y, en especial, la aplicación de normas jurídicas (§ 4.6.7.), la lingüisticidad del entendimiento (§ 4.6.8.) y, por último, algunas ideas sobre relativismo, realidad y verdad (§ 4.6.9.). Para finalizar el presente capítulo, se expondrán a modo de conclusión algunas coincidencias y diferencias en aspectos ontológicos y epistemológicos entre el pensamiento de Gadamer y Taruffo.

##### **4.1. Concepto de hermenéutica**

Siguiendo a (George, 2021, p. 1), en sentido general, se puede afirmar que la hermenéutica es el estudio de la interpretación, por lo que tiene un papel importante en disciplinas cuyo tema de estudio exige enfoques interpretativos, porque al referirse al significado de las intenciones, creencias y acciones humanas, o al

significado de la experiencia humana tal como se conserva en las artes y la literatura o el testimonio histórico.

Tradicionalmente, las disciplinas que se basan en la hermenéutica incluyen la teología, especialmente los estudios bíblicos y la filosofía del derecho, así como algunas de las ciencias sociales y las humanidades. En tales contextos, la hermenéutica a veces se describe como un estudio “auxiliar” de las artes, los métodos y los fundamentos de la investigación apropiados para un tema determinado, como por ejemplo en teología, donde la hermenéutica bíblica se refiere a los principios generales para la correcta interpretación de la Biblia.

Dentro de la filosofía, por hermenéutica se hace referencia a dos cosas distintas: por un lado, a una de sus áreas o corrientes, y por otro, al movimiento histórico en el que se desarrolló dicha área.

#### **4.2. La hermenéutica como filosofía de la interpretación**

Como área filosófica, la hermenéutica podría haber sido designada como “filosofía de la interpretación”, por analogía a la forma en que se designan otras áreas dentro de la filosofía, como ser la filosofía de la mente o del arte. En este sentido, la hermenéutica estudia la interpretación en sí misma, y no como algo auxiliar de algo más. Filosóficamente, la hermenéutica se ocupa del significado de la interpretación: su naturaleza básica, alcance y validez, así como su lugar e implicaciones para la existencia humana; y trata la interpretación en el contexto de cuestiones filosóficas fundamentales sobre el ser, el conocimiento, el lenguaje, la historia, la experiencia estética y la vida práctica (George, 2021, p. 1).

La hermenéutica se preocupa, en primer lugar, de esclarecer y establecer el alcance y validez de la experiencia interpretativa. En la hermenéutica, tal experiencia es entendida en referencia a la comprensión. Afirma George (George, 2021, pp. 3–6) comprender algo puede ser descrito como tener éxito en la interpretación (“succes of interpretation”), ya que cuando afirmamos que comprendimos algo, lo que queremos decir es que hemos llegado a algo a través de

un intento de interpretación; y, cuando decimos que no comprendemos, queremos decir que realmente no hemos llegado a ninguna parte con nuestra interpretación. Tal éxito interpretativo no es medido por métodos de las ciencias naturales ni de las ciencias sociales cuantitativas, sino que es descripto de muchas maneras por los filósofos asociados a la hermenéutica. Una de las formas típicas de describirlo es como *educativo* o *edificante*. George cita como ejemplo a Hans-Georg Gadamer, quien en su obra *Verdad y Método* (de la que oportunamente trataremos *inextenso*) asocia la experiencia interpretativa con la educación, en el sentido de *formación* (*Bildung*), que más que implicar la adquisición de conocimiento, información o experticia en algo, implica un enriquecimiento o ampliación de nuestra persona a través de la educación, especialmente en lo referido a las artes y las humanidades. De acuerdo con esta postura, la comprensión es educativa en sentido de que aprendemos de nuestra experiencia interpretativa, no solo respecto de una disciplina, sino sobre nosotros mismos y los demás.

Otra característica de la filosofía hermenéutica es su actitud positiva hacia la finitud de la comprensión humana, es decir, el hecho de que nuestra comprensión sea superada una y otra vez por las cosas que deseamos comprender, y que lo que entendemos permanece ineludiblemente incompleto, parcial, y abierto a una consideración más cuidadosa. En la hermenéutica, el objetivo no es superar o erradicar tal finitud, sino reconocer las consecuencias de nuestros límites. Debemos permanecer siempre vigilantes a cómo los prejuicios distorsionan nuestra percepción y comprensión, ya que incluso el conocimiento más establecido puede necesitar una reconsideración. Esta finitud de la comprensión no es simplemente un hecho lamentable de la condición humana, sino que es en sí misma una importante apertura para la búsqueda de un significado nuevo.

Por lo antes expuesto, puede entenderse que la hermenéutica se oponga al fundacionismo (“foundationalism”) epistemológico. En lo concerniente a la estructura de la justificación epistémica, y de acuerdo con tal postura, nuestras creencias justificadas se encuentran construidas como un edificio: están divididas en cimientos (“foundations”) y superestructuras, y éstas descansan sobre aquellos.

Las creencias que pertenecen a los cimientos son “básicas” y las que pertenecen a la superestructura son “no básicas”, recibiendo su justificación de las creencias justificadas que se encuentran en los cimientos (Steup & Ram, 2020, p. 27). La hermenéutica se opone a tal imagen *vertical* del conocimiento, enfocándose en su lugar en la *circularidad* respecto de la comprensión, que habitualmente se representa con la figura del círculo hermenéutico. Básicamente, el círculo hermenéutico significa que, en la experiencia interpretativa, una nueva comprensión no se logra sobre la base de creencias ya firmemente fundadas, sino a través de una atención interpretativa renovada a más significados posibles de aquellas presuposiciones que, a veces tácitamente, informan la comprensión que ya tenemos (George, 2021, p. 5).

Aunque los filósofos han descrito estas presuposiciones de distinta manera, desde la obra de Heidegger se han entendido en términos de presuposiciones del contexto existencial e histórico en el que nos encontramos. El origen de este sentido contemporáneo de círculo hermenéutico se encuentra en su antigua formulación: la experiencia interpretativa de textos nos implica en una relación circular entre el todo y sus partes. Esta formulación deriva de la antigüedad y es retomada por los trabajos de pensadores del siglo XIX, como ser Schleiermacher y Dilthey. Por un lado, es necesario comprender un texto como un todo a efectos de poder comprender adecuadamente cualquiera de sus partes, pero, por otro lado, es necesario comprender el texto en cada una de sus partes para poder comprenderlo como un todo.

Contemporáneamente, el concepto de círculo hermenéutico ya no se restringe a la interpretación de textos, así como la circularidad de la experiencia interpretativa ya no se expresa necesariamente en términos de la relación del todo con las partes, aunque esta formulación antigua sirva para ilustrar el carácter circular de la comprensión en la experiencia interpretativa.

En la interpretación así concebida, nuestros esfuerzos por comprender un texto no tienen una base firme desde la cual comenzar. La comprensión no se busca

“verticalmente” superponiendo creencias sobre cimientos, sino “circularmente”, en un movimiento interpretativo de ida y vuelta a través de los posibles significados de nuestras presuposiciones. En esta representación, la comprensión no opera construyendo “más y más alto” sino que va “más y más profundo”, se vuelve “más y más completo” o, quizás, “más y más rico” (George, 2021, p. 7).

### **4.3. La hermenéutica como movimiento histórico**

Tomada como un movimiento histórico, la hermenéutica cuenta con una historia larga que se remonta a la antigüedad. La hermenéutica moderna se origina con figuras del pensamiento alemán del siglo XIX y principios del XX, especialmente los ya mencionados Friedrich Schleiermacher y Wilhelm Dilthey. La hermenéutica contemporánea está representada por pensadores como Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer, así como por Paul Ricoeur entre otros (George, 2021, pp. 7–10). A continuación, se realizarán un breve resumen de lo expuesto por el último autor citado.

Generalmente se entiende que los orígenes de la hermenéutica moderna se encuentran en la obra de Friedrich Schleiermacher, quien desarrolla su obra en el romanticismo alemán del siglo XIX. Caracterizaba la hermenéutica como el arte de la interpretación, proponiéndola como una hermenéutica universal atinente a toda experiencia lingüística y no solamente circunscripta a la interpretación en ciertas disciplinas. Diferenciaba los discursos según predominase lo ‘gramatical’ o lo ‘psicológico’ y desarrollaba consideraciones metodológicas adecuadas a cada caso, aunque reconocía que la interpretación en cada una de las categorías se influía recíprocamente. Para Schleiermacher la interpretación apuntaba a la “reconstrucción” del sentido de un discurso, pero el objetivo era comprender el discurso incluso mejor que su autor, siendo en consecuencia, una tarea infinita.

En los orígenes de la hermenéutica moderna también debe tenerse presente la contribución de Wilhelm Dilthey, generalmente asociado al movimiento historicista del siglo XIX y principios del siglo XX, que buscaba entender la

naturaleza humana, la moralidad y la razón como relativas, cambiantes y particulares, moldeadas por el contexto histórico, en vez de considerarlas absolutas, eternas y universales. El proyecto general de Dilthey fue establecer una crítica de la razón histórica que aseguraría unos fundamentos epistemológicos independientes para la investigación en las ciencias humanas, es decir, aquellas ciencias que se distinguen por encontrarse enfocadas en la experiencia histórica. Para Dilthey, el propósito de las ciencias humanas no era la explicación de la experiencia “externa”, sino la comprensión de la “experiencia vivida” (*Erlebnis*). En su obra *El surgimiento de la hermenéutica*, Dilthey afirmaba que la comprensión lograda en las ciencias humanas implicaba interpretación. Esto significaba que la hermenéutica, más que establecer las reglas para una práctica interpretativa exitosa, esclarece la validez de la investigación realizada en las ciencias humanas.

Aunque las figuras de Schleiermacher y Dilthey son centrales en el surgimiento de la hermenéutica moderna, ésta también ha sido moldeada por la contribución de otras figuras como las de Friedrich Act, Johann Gottfried Herder, Wilhelm von Humboldt y Friedrich Schlegel.

#### **4.4. La Hermenéutica contemporánea**

La distinción entre la hermenéutica contemporánea y la hermenéutica moderna se encuentra demarcada por el novedoso uso que hizo Heidegger de la hermenéutica en sus primeras investigaciones fenomenológicas sobre la existencia humana. Asimismo, la hermenéutica contemporánea ha sido moldeada en gran medida por la obra filosófica de Hans-Georg Gadamer, quien la describe como un intento de desarrollar y expandir aún más el influyente avance de Heidegger. También ha sido influenciada por las contribuciones de otros autores, como Paul Ricoeur, y por las controversias filosóficas con la teoría crítica (controversia Gadamer – Jürgen Habermas) y la deconstrucción (controversia Gadamer – Jacques Derrida), y del surgimiento de la hermenéutica posmoderna (con la particular influencia de Jean-François Lyotard). Igualmente, se deben tener en cuenta las innovaciones hechas por filósofos de la tradición angloamericana, como Richard

Rorty, entre otros, así como el desarrollo de la hermenéutica en la filosofía ética y política, así como un reciente aumento del interés en el realismo. Sobre todos los aspectos anteriores, puede consultarse (George, 2021, pp. 28–41). Debido al plan del presente trabajo, nos centraremos en caracterizar la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer.

Como corresponde a cualquier gran corriente de pensamiento, no se puede afirmar que sea homogénea. Por el contrario, dentro de los filósofos que podríamos identificar como hermenéuticos, hay importantes distinciones. Una ilustrativa imagen usada por Brice Wachterhauser es la *hermeneutical fork* (bifurcación hermenéutica), y que divide a los pensadores hermenéuticos en dos grandes áreas, y aunque existan cosas en común entre ambas, hay una profunda diferencia de programa filosófico. La división reside en el desacuerdo sobre si el *círculo hermenéutico*, es vicioso o no; dicho de otra manera, entre aquellos filósofos que consideran que la hermenéutica implica apartarse de la filosofía tradicional o no hacerlo. La idea es que hay una corriente de filósofos hermenéuticos que entienden que simplemente no tiene sentido intentar clarificar términos filosóficamente normativos como ser verdad, razón, realidad, hecho, objeto, valor, bien, correcto; en cambio, hay otros filósofos hermenéuticos que considera que tal tarea sigue valiendo la pena. En esta gran división, Gadamer estaría en el segundo lado de la división, es decir, entre aquellos que ve a la hermenéutica como un importante correctivo para los errores de la filosofía reciente; en cambio, pensadores como Nietzsche, el último Heidegger, Derrida o Rorty, estarían del primer lado de la división, es decir, aquel que intentó de alguna manera llevar a la filosofía a su final (Wachterhauser, 2002, pp. 55–56).

#### **4.5. Taruffo y la filosofía hermenéutica**

La conexión entre la filosofía hermenéutica contemporánea y el pensamiento de Michele Taruffo es expresa y doble: por un lado, es de aceptación de la filosofía hermenéutica de Gadamer, y en especial, de un concepto central en dicha filosofía: el círculo hermenéutico; por otro lado, y como ya se ha mencionado en el apartado

§ 1.3. de la presente tesis, es de rechazo respecto de la hermenéutica de Richard Rorty y su relativismo ontológico y epistemológico.

El momento hermenéutico en el pensamiento de Taruffo reside en su explicación de la aplicación del derecho, oportunidad en la que convergen aspectos fácticos con los aspectos normativos. Es la oportunidad en que el juez tiene ante sí determinadas circunstancias fácticas, establecidas mediante las narraciones de las partes y sus pruebas, y debe seleccionar las normas del sistema jurídico que prevén tales hechos como antecedentes de una consecuencia jurídica. Lo habitual es que se explique ese momento mediante un modelo deductivo, afirmando que se trata de un razonamiento silogístico, en el que las normas jurídicas seleccionadas representan la premisa mayor (universal), y los hechos del caso constituyen las premisas menores (particulares). En este esquema, la conclusión de tal deducción sería el contenido básico de la sentencia judicial.

Tal forma de representar el razonamiento jurídico es criticada por Taruffo, quien entiende que no resuelve el verdadero problema: el de la determinación de las premisas (Taruffo, 2002, p. 98). En cambio, una forma más adecuada de representar la complejidad del proceso de “construcción del caso” es mediante la idea de círculo hermenéutico (Taruffo, 2002, p. 100, 2018, pp. 130–131). Éste sirve de explicación de cómo se establece la relación entre el hecho y la norma al momento de identificar las circunstancias relevantes para la decisión del caso a resolver. Esa selección no opera mediante un razonamiento silogístico, y no encuentra su explicación en la lógica ni en ningún otro aspecto relacionado con el razonamiento sobre normas.

La epistemología jurídica de orientación hermenéutica se desarrolla a partir de la *Logische Studien zur Gesetzesanwendung* del jurista alemán Karl Engisch, en la que sostiene una famosa metáfora sobre la interrelación dinámica que se establece entre hecho y norma al momento de decidir un caso: “Hin- und Herwandern des Blickes zwischen Obersatz un Lebenssachverhalt” (Engisch, 1960, p. 15), o sea, hay un vaivén de la mirada entre la norma y los hechos de la vida. Es decir, un

progresivo acercamiento entre la definición del hecho y la interpretación concretizadora de la norma, especialmente en lo atinente al establecimiento del supuesto de hecho.

Esta manera de concebir dinámicamente la relación entre los hechos y las normas encuentra su desarrollo en la doctrina hermenéutica alemana (de la que Taruffo pone como ejemplo al filósofo Karl Larenz), y que utiliza el ya referido concepto del círculo hermenéutico de la filosofía de Gadamer. El círculo (o espiral) hermenéutica sirve para entender cómo los “hechos brutos” son calificados, usándose como única referencia los supuestos de hecho típicos definidos por la norma jurídica, la que, a su vez, es seleccionada para decidir la situación, únicamente, en base a los hechos del caso:

La “construcción del caso”, para usar la expresión de Hruschka, es, pues, una operación compleja en la que el juez formula problemas y busca respuestas, procediendo por grados, por hipótesis y control del análisis de los hechos, de las normas y de sus posibles conexiones. El problema fundamental resulta, entonces, el de las selecciones que el juez debe formular para fundar las premisas de la decisión: elecciones complejas, cambiantes e interrelacionadas que afectan a la individualización de la norma aplicable y de su significado, que opera como regla de solución de la controversia, pero también a la determinación de los hechos jurídicamente relevantes que individualizan la controversia. (Taruffo, 2002, p. 101)

Lo expuesto muestra que Taruffo asume una forma hermenéutica de concebir la comprensión, no sólo de los textos, sino de los hechos del caso y, por ende, del material probatorio. Como expondremos más adelante, el proceso de comprensión en la filosofía hermenéutica gadameriana se inicia con una anticipación proyectiva de la totalidad del sentido. Es decir, nuestra comprensión se inicia con nuestras expectativas sobre lo que queremos comprender (un fenómeno o un texto), y esa expectativa no proyecta sólo la comprensión de una parte, sino la comprensión de la totalidad del fenómeno o el texto, a la que Gadamer llama *anticipación de perfección* (Gadamer, 2012, p. 364). Eso implica concebir a la comprensión en forma *holística* y constructiva, al igual que lo hace Taruffo.

#### 4.6. La filosofía de Hans-Georg Gadamer

La hermenéutica contemporánea ha sido moldeada en gran medida por la obra del filósofo alemán Hans-Georg Gadamer (1900-2002). De acuerdo con Jeff Malpas (Malpas, 2022, p. 1), en la formación filosófica de Gadamer puede distinguirse la profunda influencia de la filosofía de Martin Heidegger, de la filosofía neokantiana y la filología clásica.

En la filosofía de madurez de Gadamer es central el enfoque dialógico, basado en el pensamiento platónico-aristotélico y heideggeriano, que rechaza el subjetivismo y el relativismo, renuncia a cualquier noción simple de método interpretativo y fundamenta la comprensión en el acontecer de la tradición mediado lingüísticamente.

El trabajo de Gadamer puede verse dividirse en cuatro grandes áreas:

- a) la primera y más influyente, es el desarrollo de una hermenéutica filosófica,
- b) la segunda es el diálogo dentro de la filosofía, y dentro de la historia de la filosofía, con respecto a Platón, Aristóteles, Hegel y Heidegger,
- c) la tercera es el compromiso con la literatura, particularmente la poesía, y con el arte,
- d) la cuarta es su filosofía práctica, que abarca cuestiones políticas y éticas contemporáneas.

Para el presente trabajo nos centraremos en la primera de las áreas antes mencionadas, es decir, en su hermenéutica filosófica. Dentro de la misma, destaca una de sus obras más importantes: *Verdad y método*, cuya primera edición data de 1960, habiendo tenido cinco ediciones en alemán. Obra de madurez, la misma fue publicada cuando Gadamer tenía 60 años (Grondin, 2003, p. 21). De dicha extensa obra, y debido al objetivo del presente trabajo, nos centraremos en su segunda parte, en la que Gadamer desarrolla los fundamentos de una teoría de la experiencia hermenéutica, así como el concepto de círculo hermenéutico, poniendo como modelo paradigmático de la comprensión a la hermenéutica jurídica.

#### 4.6.1. La historicidad de la comprensión y su proceso

En su obra *Verdad y Método* Gadamer no tenía como objetivo efectuar una reflexión sobre los métodos de interpretación que, por otra parte, era el concepto clásico de la hermenéutica como disciplina (la mejor forma de interpretar un texto), sino que tenía en mente el objetivo mucho más amplio de preguntarse por las condiciones de posibilidad de la comprensión en si misma:

Es una pregunta que en realidad precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, incluso al metodológico de las ciencias comprensivas, a sus normas y a sus reglas. La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado (...) que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí. (Gadamer, 2012, p. 12)

El concepto de “hermenéutica” que emplea Gadamer refleja el carácter fundamentalmente móvil del *estar ahí* (el *dasein* de Heidegger); un estar ahí que presenta finitud y especificidad, y del que la comprensión abarca el conjunto de sus experiencias en el mundo.

Esa comprensión es esencialmente histórica. La historicidad es un rasgo del sujeto vital, consistente en su temporalidad. Su comprensión tiene lugar gracias a ciertas *preestructuras*, otro concepto que Gadamer también toma de Heidegger, pero otorgándole un alcance distinto, ya que éste solamente lo consideraba en sus aspectos ontológicos. La comprensión o autocomprensión del estar ahí se desarrolla de una forma circular: una interpretación comprensiva comienza siempre con conceptos previos sobre, por ejemplo, un texto, y tales conceptos previos serán sustituidos progresivamente por otros más adecuados. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta un sentido del todo. La manifestación del sentido del texto tiene lugar porque se lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas con algún sentido determinado. Y la comprensión consiste justamente en la elaboración de ese proyecto previo, que será revisado y modificado en la medida en que el intérprete avanza en la penetración del sentido. La comprensión consiste, justamente, en re proyectar; en un movimiento

de comprender e interpretar que implica un constante proceso de reproyecciones (Gadamer, 2012, pp. 331–333).

La caracterización gadameriana de la comprensión no implica que el intérprete no cuente con ningún canon o patrón que pueda indicar la corrección o incorrección de sus proyectos previos de sentido. Para Gadamer la tarea de interpretación se ve orientada, fundamentalmente, por “la cosa misma”. Esto es necesario remarcarlo por dos aspectos: por la *relatividad* en que podría pensarse que caería la comprensión gadameriana, así como por su *realismo* metafísico.

Respecto a una posible *relatividad* de la comprensión, debe decirse que, para Gadamer, hay interpretaciones correctas e incorrectas. El intérprete debe dejarse determinar por la cosa misma, y su mirada debe encontrarse atenta a ésta ante las desviaciones de su propio pensar. La tarea hermenéutica es una tarea *objetiva* (Gadamer, 2012, p. 335), ya que no es una tarea arbitraria, que sólo se deje llevar por las propias opiniones del interprete. Reconoce en el texto una *alteridad* fundamental y es necesaria una actitud de apertura hacia el mismo: estar dispuesto a dejarse decir algo por el texto. Esta receptividad no implica neutralidad ni auto cancelación frente a las cosas, sino simplemente una conciencia de las propias anticipaciones (opiniones previas y prejuicios) que ya tiene el intérprete (Gadamer, 2012, p. 336).

En lo que respecta al realismo metafísico, considero que es suficientemente ilustrativo de su postura el ejemplo que brinda al referirse al criterio de corrección interpretativa (mirar a la cosa misma), poniendo como ejemplo de este la tarea del filólogo, quien trata con textos, pero tales textos tratan a su vez de cosas (Gadamer, 2012, p. 333). En otras palabras, para Gadamer existen palabras y existen cosas, y las palabras pueden referirse a éstas últimas. Esto lo aleja de la eventual idea de que, como generalmente la hermenéutica dirige a la interpretación de textos, Gadamer pudiera caer en algún tipo de exacerbación en su pensamiento que le llevase a sostener algo como que “todo es lenguaje”.

De acuerdo con Wachterhauser, el tipo de realismo epistémico sostenido por Gadamer es particularmente audaz:

lo que conocemos es "el mundo" en toda su compleja variedad. No sólo los objetos naturales y sus relaciones jurídicas constituyen el mundo, sino que otras personas, otras culturas, tradiciones, lenguas, normas, textos, instituciones, prácticas, etc., constituyen "el mundo" como la realidad significativa y conocible que es. Además, nuestro mundo tiene una inteligibilidad "inherente" que es, en cierto sentido, "independiente" de las lenguas, tradiciones y puntos de vista a través de los cuales nos llega el mundo. Traducción propia. (Wachterhauser, 2002, p. 73)

Volviendo a la idea del movimiento circular de la comprensión, Gadamer afirma (Gadamer, 2012, pp. 360–361) que la regla hermenéutica de comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo, procede de la retórica y la hermenéutica moderna la ha trasladado del arte de hablar al arte de comprender. El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de la parte al todo, buscando ampliar la unidad del sentido comprendido en círculos concéntricos. Para poder saber si la comprensión ha sido adecuada, debemos usar como criterio de corrección la congruencia de cada detalle con el todo. Si no existe tal congruencia, la comprensión ha fracasado.

Un ejemplo del mencionado movimiento circular de la comprensión es el aprendizaje de las lenguas antiguas, en la que se busca construir una frase antes de intentar comprender el significado de cada una de sus partes. Tal proceso de construcción está dirigido por una expectativa de sentido que cambiará si el texto así lo exige.

Tomando una distinción de Schleiermacher, Gadamer distingue dentro del círculo hermenéutico un aspecto *objetivo* y un aspecto *subjetivo*. El *objetivo* es la pertenencia del texto a comprender dentro del conjunto de obras del mismo autor, y estas forman parte a su vez de un determinado género literario e incluso de toda la literatura. Por otra parte, el aspecto *subjetivo* está determinado por el hecho de que el mismo texto es la manifestación de un momento creador del autor, que a su vez pertenece a toda su vida psíquica.

La comprensión sólo se realiza desde este conjunto de naturaleza tanto objetiva como subjetiva. Por eso, Gadamer afirma que cada texto debe ser comprendido desde sí mismo.

Pero la referencia al aspecto subjetivo no puede llevarnos a pensar que, para comprender un texto, deba de haber un movimiento regresivo hacia la mente del autor. Gadamer específicamente niega tal idea, diciendo que debe hacerse valer la idea de la opinión del otro, la opinión del intérprete del texto o del interlocutor en la conversación. La dimensión de sentido del texto es comprensible en sí misma, gracias a que participamos de un sentido comunitario (Gadamer, 2012, p. 362).

El círculo hermenéutico describe la comprensión como la *interpenetración* de dos movimientos: el movimiento de la tradición y el movimiento del interprete. Por ello:

La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos lo instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos. El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo “metodológico” sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión. (Gadamer, 2012, p. 363)

#### **4.6.2. La positividad del prejuicio**

La idea de anticipaciones de sentido o prejuicios en Gadamer, es sostenida en un sentido positivo. El sentido negativo que generalmente damos a tal expresión sería una herencia de la Ilustración, “pues existe realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ella la desvirtuación de la tradición.” (Gadamer, 2012, p. 337). Desde la Ilustración y su crítica religiosa, tal palabra adoptaría el sentido restringido de “juicio no fundamentado”, es decir, que no tiene fundamento en la cosa, en un sentido típico del racionalismo, en el que

repositaría el descrédito de los prejuicios en general y la pretensión del conocimiento científico de excluirlos, actitud seguida por la ciencia moderna.

Los prejuicios pueden, básicamente, dividirse según las personas que los provocan, en prejuicios *por respeto humano* y prejuicios *por precipitación*. Lo que nos induce a error es el respeto a otros (su autoridad) o bien la precipitación existente en nosotros mismos. Este sentido negativo de la autoridad como fuente de errores viene de la mano del lema kantiano de atreverse a pensar por sí mismo, y para la Ilustración tiene su aplicación fundamental respecto de la crítica a la tradición religiosa del cristianismo (la sagrada Escritura). Para la Ilustración el problema hermenéutico era central, ya que tenía que imponerse a la sagrada Escritura y su interpretación dogmática, a efectos de comprender adecuadamente la tradición, es decir, comprenderla en forma racional, ya que su tendencia general es que no valga ninguna autoridad y todo se decida “desde la cátedra de la razón” (Gadamer, 2012, p. 339). La máxima de la Ilustración es que la fuente última de autoridad no es ya la tradición sino la razón.

Gadamer pretende rehabilitar el concepto de prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos, desarrollando en forma positiva la teoría de los prejuicios que la Ilustración elaboró con fines críticos. La ya expresada clasificación (prejuicios de autoridad y prejuicios de precipitación), se basa en la idea de que por cualquiera de estas dos formas (por que otro nos lo impone o porque nosotros nos apresuramos) no hacemos uso de la razón. Entonces la idea fundamental es que existe una oposición entre autoridad y razón. Lo que la Ilustración intentaba combatir era una inclinación preconcebida por lo antiguo: la fe en las autoridades. La idea es que mi sujeción a la autoridad era una fuente de prejuicios. Para Gadamer, esta idea tiene valor sólo para los prejuicios no justificados, pero no para el caso de que existan prejuicios justificados y que puedan ser productivos para el conocimiento.

Cabe aclarar que una de las características de los prejuicios es que no se encuentran a disposición del intérprete. Si bien están en su conciencia, éste no puede distinguir por sí mismo los prejuicios productivos, es decir, los que hacen posible

la comprensión, de los negativos, aquellos que la obstaculizan y son fuente de malentendidos (Gadamer, 2012, p. 365).

#### **4.6.3. La autoridad**

Para Gadamer, también la autoridad puede ser fuente de verdad y no de prejuicios. Sucede que con la Ilustración no solo se deformó el concepto de prejuicios sino también el de autoridad, tomándola como lo opuesto a la razón y a la libertad: la obediencia ciega. Pero la esencia de la autoridad no es esta, ya que la autoridad frente a las personas no tiene su fundamento en un acto de sumisión, sino de reconocimiento y conocimiento:

se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio. La autoridad no se otorga sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella. Reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada. Este sentido rectamente entendido de autoridad no tiene nada que ver con una obediencia ciega de comando. En realidad no tiene nada que ver con obediencia sino con *conocimiento*. (Gadamer, 2012, p. 347)

El reconocimiento de la autoridad está relacionado con el concepto de que lo que dice la autoridad no es irracional ni arbitrario, sino que puede ser reconocido como cierto. Es la idea de la autoridad del educador, el superior o el especialista. Los prejuicios que ellos generan pueden considerarse prejuicios objetivos, pues operan una predisposición o inclinación hacia la cosa, en este caso, la persona con autoridad (Gadamer, 2012, p. 348).

#### **4.6.4. La tradición**

Para Gadamer, la idea de autoridad debe tratarse en el contexto de una “teoría de los prejuicios” que se libre de los extremismos de la Ilustración, por lo que recurre a una forma de autoridad defendida particularmente por el romanticismo, y que es la tradición:

Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la

autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento. Toda educación reposa sobre esta base (...) la madurez biográfica no implica en modo alguno que uno se vuelva señor de sí mismo en el sentido de haberse liberado de toda tradición y de todo dominio por el pasado. La realidad de la costumbre es y sigue siendo ampliamente algo válido por tradición y procedencia. Las costumbres se adoptan libremente, pero ni se crean por libre determinación ni su validez se fundamenta en ésta. Precisamente es esto lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez. Y nuestra deuda con el romanticismo es justamente esta corrección de la Ilustración en el sentido de reconocer que, al margen de los fundamentos de la razón, la tradición conserva algún derecho y determina ampliamente nuestras instituciones y comportamiento. (Gadamer, 2012, pp. 348 y 349)

Pero con el concepto de tradición, pasa lo mismo y por el mismo motivo que con el de autoridad: se ha vuelto ambiguo porque la comprensión romántica está condicionada por la Ilustración. Para el romanticismo, tradición es lo opuesto a libertad racional, a la libre autodeterminación. Gadamer no hace una oposición tan incondicional, porque entiende que la tradición es esencialmente conservación, lo que nunca deja de ser un acto de razón, aunque caracterizado por no atraer la atención sobre sí, a diferencia de las innovaciones, transmitiendo la apariencia de que son la única acción resultado de la razón.

Esto lleva a que Gadamer plantee que la investigación en las ciencias humanas o del espíritu no puede pensarse a sí misma en oposición al modo en que nos comportamos respecto del pasado, dada nuestra calidad de vivientes históricos. En nuestro comportamiento constantemente confirmamos el pasado, y la actitud no es la distancia o la libertad respecto de lo transmitido, ya que nos encontramos siempre en tradiciones, y nuestro “estar en ellas” no es un comportamiento objetivador que mira como ajeno lo que dice la tradición, sino que la ve como algo propio (ya sea ejemplar o aborrecible). Es un imperceptible ir transformándose al paso de la tradición. La comprensión en las ciencias humanas y la supervivencia de las tradiciones, tienen algo en común: el sentirse interpelado por la tradición misma. Incluso en la investigación histórica, aun en la más objetiva, al determinarse de nuevo el significado de lo investigado, ese significado no se encuentra solo al finalizarla, sino también al iniciarla: al momento de la elección del tema de investigación.

En toda hermenéutica histórica se resuelve una oposición entre tradición e investigación, entre historia y conocimiento de esta. La conciencia histórica no debe ser entendida como algo nuevo, sino como un momento nuevo dentro de lo que siempre ha sido la relación humana con el pasado.

En las ciencias del espíritu es operante un momento de tradición, que constituye su verdadera esencia y su característica, según Gadamer, a despecho de toda la metodología inherente a su procedimiento, como también ocurre en las ciencias naturales. Pero a diferencia de estas últimas, que son comprendidas desde el objeto al que se orienta su investigación y que sería conocido en un conocimiento completo de la naturaleza, en las ciencias del espíritu ni siquiera existe tal objeto, ya que carece de sentido hablar de conocimiento completo de la historia.

La teoría hermenéutica se encuentra dominada por la idea de método, cuando en realidad lo que debe hacerse ver es que el comprender no es una acción de la subjetividad sino es un desplazarse uno mismo hacia un acontecer en la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación.

El elemento en que se basa la tarea hermenéutica es la polaridad entre extrañeza y familiaridad, que se encuentra a medio camino entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición (Gadamer, 2012, p. 365).

#### **4.6.5. La distancia en el tiempo y su significación para la comprensión**

Tanto el romanticismo, así como el historicismo daban a la distancia en el tiempo, es decir, el lapso que separa al texto (y su autor) del interprete, un papel muy distinto al que le asigna Gadamer.

Para el romanticismo, la comprensión era la reproducción por parte del intérprete de la producción original del autor. Es decir, había una diferencia entre interprete y autor que debía ser superada, de manera que la comprensión era una tarea meramente reproductiva.

El historicismo, por su parte, sostenía un postulado que Gadamer califica de “ingenuo”: para comprender había que desplazarse al espíritu de la época, pensar en los conceptos y representaciones de tal época y no las de la época del interprete, y de tal manera acceder al sentido de la objetividad histórica.

Gadamer asigna a la distancia en el tiempo, dentro de la comprensión, un rol muy distinto: reconocerla como una posibilidad positiva y productiva del comprender (Gadamer, 2012, p. 367). La comprensión no es un comportamiento sólo reproductivo, sino también productivo. Se comprende en un sentido diferente al del autor o su público contemporáneo. Por eso, la distancia que separa al autor del interprete no es un “abismo devorador”, sino que tal distancia se encuentra cubierta por la tradición y la procedencia, que iluminan lo transmitido.

La distancia en el tiempo también es necesaria para alcanzar la objetividad en el conocimiento, ya que la distancia histórica respecto de las opiniones e intereses que dominan el presente es la que permitirá desconectar la participación subjetiva del observador (Gadamer, 2012, p. 368). Sólo la distancia histórica permitirá una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas. Esta idea podría llevar a pensar que Gadamer sostiene un sentido correspondentista de la verdad, pero esto no está tan claro, ya que seguidamente, relativiza la contundencia de tal idea:

Sin embargo, el verdadero sentido contenido en un texto o en una obra de arte no se agota al llegar a un determinado punto final, sino que es un proceso infinito. No es sólo que cada vez se vayan desconectando nuevas fuentes de error y filtrando así todas las posibles distorsiones del verdadero sentido, sino que constantemente aparecen nuevas fuentes de comprensión que hacen patentes relaciones de sentido insospechadas. (Gadamer, 2012, p. 368)

El efecto benéfico para la comprensión de la distancia en el tiempo, no se agota allí. Como ella misma está en constante movimiento y expansión, permite que vayan muriendo los prejuicios negativos y aparezcan aquellos que guiarán a una comprensión correcta, cumpliendo de tal manera lo que Gadamer considera la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica: “distinguir los verdaderos *prejuicios*

bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos*, que producen los *malentendidos*” (Gadamer, 2012, p. 369).

Una conciencia hermenéuticamente formada es aquella que es consciente de su historicidad, y que busque hacer conscientes sus propios prejuicios que la guían en su comprensión, haciendo notoria la influencia de la tradición. La toma de conciencia de los propios prejuicios se logra cuando los interpelamos y el efecto esperado de dicha interpelación es la suspensión del juicio y, seguidamente, la suspensión de todo prejuicio, lo que se logra mediante la *pregunta*, ya que la esencia de la interrogación es mantener abiertas las posibilidades.

Cuando el intérprete se enfrenta a una situación que hace cuestionable un prejuicio, por ejemplo, una afirmación de otra persona o un texto, no se desplaza objetivamente el prejuicio y se sustituye por el nuevo sentido. Para Gadamer eso, simplemente, no se puede hacer, porque no podemos hacer caso omiso de nosotros mismos. No podemos olvidar nuestra propia historicidad. Un pensamiento histórico bien entendido tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad, dejando de perseguir el “fantasma” del objeto histórico, que no es un objeto, sino la unidad de dos cosas: lo diferente y lo propio (Gadamer, 2012, p. 370). Es decir, “lo diferente”, o sea la realidad de la historia (del acontecer en el que no estuvo el sujeto), y “lo propio” o sea las propias vivencias del sujeto que comprende.

Por ello, una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. A este requisito Gadamer le ha dado el nombre de *Wirkungsgeschichte*, que es traducido al español como *historia efectual* (Gadamer, 2012, p. 370)<sup>9</sup> o *eficacia histórica* (Grondin, 2003, p. 146)<sup>10</sup>. Con este concepto, Gadamer quiere destacar cómo el comprender es un proceso en el que la influencia

---

<sup>9</sup> En la traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito.

<sup>10</sup> En la traducción de Constantine Ruiz-Garrido

de la historia es decisiva en el sujeto que comprende: “Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual” (Gadamer, 2012, p. 370).

#### **4.6.6. La “historia efectual” o “eficacia histórica”**

Gadamer expresa que el interés histórico se orienta tanto hacia fenómenos u obras transmitidas, así como a los efectos de tales fenómenos u obras en la historia misma.

Esta sería una exigencia teórica al momento de la comprensión del fenómeno o la obra en cuestión. Aparte de ese esfuerzo interpretativo, es necesario visibilizar algo que siempre se encuentra de manera imperceptible e incontrolada: la historia efectual, es decir, los efectos de tal obra en la historia. Ello debe tenerse presente al momento de intentar comprender fenómenos históricos desde la distancia de nuestra situación hermenéutica. Estos efectos que las obras o los fenómenos en sí mismos han tendido en la historia previa a nosotros, sujetos distantes que comprendemos, nos van a influenciar, determinando por adelantado qué nos parece cuestionable y objeto de reflexión. Por eso Gadamer dice que generalmente, olvidamos la mitad de lo que es real, al tomar al fenómeno inmediato como toda la verdad (Gadamer, 2012, p. 371).

El objetivismo histórico, mediante su método crítico, aunque evite la arbitrariedad de algunas actualizaciones del pasado, crea una conciencia que niega aquellos supuestos que no son arbitrarios ni caprichosos, sino sustentadores del propio comprender. Negar la historia efectual en pos de una fe metodológica, tiene la consecuencia de deformar el conocimiento, y Gadamer cita como ejemplo, los casos en que la historia de la ciencia nos ha enseñado demostraciones irrefutables de cosas evidentemente falsas (Gadamer, 2012, p. 371).

Estar conscientes de la historia efectual implica estar conscientes de nuestra *situación hermenéutica*, tarea no exenta de dificultades. El concepto de *situación* no implica que nos encontramos *frente a ella* y, por ende, nos es posible conocerla objetivamente, sino que *nos encontramos en ella*, y su conocimiento (Gadamer

habla de “iluminación”) no es una tarea que se podamos realizar completamente. Para el caso de la *situación hermenéutica*, nos encontramos frente a la tradición que queremos comprender. No es posible comprenderla completamente, pero esto no es una limitación de nuestra reflexión, sino que es una característica de la esencia misma del ser histórico que somos, que implica “...no agotarse nunca en el saberse” (Gadamer, 2012, p. 372).

Como todo presente tiene sus límites, estar en una situación representa una posición que limita nuestras posibilidades de ver, lo que lleva al concepto de *horizonte*, expresión empleada ya por Nietzsche y Husserl, para caracterizar la vinculación del pensamiento a su “determinatividad finita” y el progreso de su ampliación del ámbito visual. Tener o no tener horizontes, implica ver o no ver lo suficiente, y estar o no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. Entender una tradición requiere un horizonte histórico, y requiere que nos desplacemos (llevarnos a nosotros mismos con todos nuestros prejuicios y valores) para ver el horizonte desde la situación histórica de un sujeto que se encontraba en esa otra situación. Desplazarse implica comprender al otro desde su individualidad irreductible. No implica empatía de una individualidad en otra ni sumisión de una individualidad hacia otra, sino un ascenso hacia una generalidad superior, por sobre ambas individualidades.

El que comprende debe ganar una panorámica más amplia; no dejar de ver lo cercano, sino integrarlo con lo más lejano:

El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos “horizontes” para sí mismos* (...) La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos. (Gadamer, 2012, pp. 376–377)

El encuentro de ambos horizontes, por ejemplo, en la comprensión de un texto, implica tensiones que deben ser asumidas y explicitadas en el proceso de la comprensión. De este encuentro se generará un proyecto de horizonte histórico,

siendo este momento una fase dentro del proceso de la comprensión (la “realización de la comprensión”), para luego superarse tal proyecto. A la etapa de realización controlada de fusión de horizontes Gadamer le da el nombre de *tarea* (o *vigilancia*, según la traducción) *de la conciencia histórico-efectual*, y es fundamental para el problema hermenéutico de la *aplicación* que está contenida en toda comprensión.

#### **4.6.7. La aplicación y su ejemplo paradigmático: la aplicación de normas jurídicas**

Gadamer afirma (Gadamer, 2012, pp. 378–379) que, en la vieja tradición hermenéutica se distinguía entre:

- a) la comprensión (*subtilitas intelligendi*)
- b) la interpretación (*subtilitas explicandi*)
- c) la aplicación (*subtilitas applicandi*)

Estos tres distintos momentos caracterizaban a la comprensión. Pero para Gadamer, la interpretación no es algo que se haga luego de comprender, sino que comprender es siempre interpretar, por lo que la interpretación es la forma explícita de la comprensión.

En la hermenéutica romántica hubo una fusión entre los dos primeros momentos del problema hermenéutico (entre la comprensión y la interpretación), lo que dejó aislado el tercer momento (la aplicación). Pero a su consideración, en la comprensión siempre ocurre algún tipo de aplicación del texto a comprender a la situación actual del propio interprete. Por eso, entiende a la comprensión como un proceso unitario de los tres momentos antes detallados.

Históricamente, existieron tres tipos de hermenéutica: la filológica, la teológica y la jurídica, y en los siglos XVIII y XIX la primera de las mencionadas se separó de las otras disciplinas hermenéuticas. El parentesco entre las tres disciplinas residía en el reconocimiento que todas le daban a la aplicación como momento integrante de la comprensión.

Tanto la hermenéutica teológica como la jurídica, reconocen una tensión existente entre el texto y el sentido que alcanza su aplicación al momento concreto de la interpretación: en el derecho, durante un juicio; en la teología, en la prédica.

Un juez no busca comprender una ley en sentido histórico, sino que la busca comprender para ser aplicada a nuevas y distintas situaciones concretas. Para Gadamer, comprender es también aplicar (Gadamer, 2012, p. 380). El conocimiento de un texto jurídico y su aplicación a un caso concreto no son dos actos separados sino un proceso unitario, lo que hace de la hermenéutica jurídica un ejemplo paradigmático (Gadamer, 2012, pp. 396–414).

Sobre este punto solo haremos algún breve comentario. Para explicar cómo opera la comprensión, Gadamer va a recurrir a efectuar una comparación entre la tarea del *historiador del derecho* y la tarea del *jurista*<sup>11</sup> respecto de un mismo texto jurídico vigente, mostrando sus diferencias, pero también sus coincidencias.

Como diferencia puede señalarse que el jurista toma el sentido de las normas a partir y en virtud de un determinado caso dado. No así el historiador del derecho, quien, según Gadamer, no tiene un caso del que partir, sino que intenta establecer el sentido de las normas representándose el conjunto de todas las aplicaciones que han tenido, a efectos de dar cuenta de los cambios históricos que han operado entre la aplicación originaria y la actual.

Esto no significa que el jurista no tenga que pensar en términos históricos, ya que, para la aplicación de la norma, también necesario conocer su sentido originario, pero su comprensión histórica es un medio más que un fin, al contrario del historiador, que no está interesado en la tarea jurídico-dogmática.

Entonces, una diferencia entre la tarea de ambos es que el jurista intenta reconducir la comprensión del texto al presente jurídico (el caso a resolver), y el

---

<sup>11</sup> La noción que implícitamente parece Gadamer manejar de “*jurista*” es la de un operador del derecho, es decir, un práctico del derecho (juez, abogado, etc.), y que es sólo una de las formas de ejercer el derecho, distinta al académico no dogmático, como ser el teórico del derecho, que busca explicar y describir el funcionamiento de los sistemas jurídicos.

historiador trabaja para construir una continuada confrontación con la objetividad histórica.

El aspecto en común que presentan es que ambos realizan la misma reflexión frente a las normas. Ambos se aproximan a ellas con sus expectativas de sentido inmediatas, y ninguno de los dos tienen acceso al objeto histórico. Ambos comprenden el mismo contenido fáctico solamente que, de modos diferentes, aunque ambos realizan una comprensión del pasado como una continuidad con el presente.

Para Gadamer, el estudio de la hermenéutica jurídica recuerda por sí misma el “auténtico” procedimiento de las ciencias del espíritu, ya que muestra el modelo de relación entre el pasado y el presente: el juez, aunque no intenta reconocer en la ley el significado histórico sino jurídico, se va a ocupar de su propia historia, que es su propio presente; el historiador, que pretende comprender la ley desde su situación histórica original, no puede ignorar su pervivencia jurídica, que es la que aporta los problemas que él se planteará respecto a la tradición histórica. Ante esta descripción de la situación del historiador y del juez, Gadamer se pregunta:

¿Y no vale esto en realidad para cualquier texto que tenga que ser comprendido precisamente en lo que dice? ¿No implica esto que siempre sea necesaria una traducción? ¿Y no es esta traducción siempre y en cualquier caso una mediación con el presente? (Gadamer, 2012, p. 400)

Gadamer concluye que el caso de la hermenéutica jurídica no es un caso especial, sino que puede devolver a la hermenéutica histórica el alcance de sus problemas y devolver la antigua *unidad del problema hermenéutico* en la que vuelven a encontrarse el jurista, el teólogo y el filólogo.

#### **4.6.8. La lingüisticidad del entendimiento**

La comprensión es una *experiencia de sentido* que se realiza lingüísticamente. El lenguaje es el medio por el que se realiza un acuerdo entre los interlocutores y el consenso sobre la cosa. Hay que recordar que, para Gadamer, la comprensión tiene una estructura dialógica.

La experiencia que puede ilustrar el proceso lingüístico de comprensión es el de la traducción de una conversación en dos lenguas distintas. El traductor, al intentar trasladar el sentido desde la lengua de un interlocutor al contexto del otro interlocutor, tiene que comprender en un mundo lingüístico nuevo, por lo que toda traducción es ya una interpretación. Esta artificiosa mediación entre lenguas distintas es, para Gadamer, lo que muestra el rol que tiene la lingüística en la realización de tal mediación.

El modelo conversacional es el modelo de comprensión que sostiene Gadamer, y traslada todas sus características a la comprensión de textos (Gadamer, 2012, pp. 461–464). Reconociendo que la situación hermenéutica que se plantea en la conversación entre dos personas no es exactamente la misma que se da respecto del intérprete y un texto, presentan aspectos en común, como ser que el asunto en común es el que une a las partes, al igual que en la conversación, aunque exista la diferencia de que una de las partes (el texto) sólo pueda hablar a través de la otra (el intérprete). A este símil de situación dialógica entre texto e intérprete Gadamer lo denomina *conversación hermenéutica* (Gadamer, 2012, p. 466), y se desarrollará entre ambas partes una “conversación” como se daría entre dos personas. La referencia del texto no puede ser tomada como un punto de vista fijo, al que aplicarle una comprensión histórica que reconstruya la génesis del texto, sino que en la *resurrección* del sentido del texto se encuentran ya siempre implicadas las ideas del propio intérprete.

En base a lo antes dicho es que Gadamer afirma que comprender e interpretar son la misma cosa, y que el lenguaje es el *medio* universal en el que se realiza la comprensión en sí misma, y la *forma* de tal comprensión es la interpretación (Gadamer, 2012, p. 467). En la lingüística es donde se concreta la conciencia de la *historia efectual*. La relación entre lingüística y comprensión es una relación de índole *esencial*, ya que la esencia de la *tradición* es que exista en el lenguaje, de manera que el objeto preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística.

#### 4.6.9. Relativismo, realidad y verdad

Para Gadamer el lenguaje no es solamente una de las capacidades con la que contamos los seres humanos tal como estamos en el mundo, sino que en el lenguaje se basa y representa el hecho de que las personas tengamos un *mundo*. “Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él” (Gadamer, 2012, p. 531).

Para reafirmar este concepto, hace referencia a una idea del filósofo W. von Humboldt, quien afirmaba que las lenguas son acepciones del mundo. Según Gadamer, aquel quería decir que el lenguaje tiene como una especie de existencia autónoma frente al individuo perteneciente a una comunidad lingüística. Cuando una persona crece en una determinada comunidad lingüística, crece a su vez en una determinada relación con el mundo y en un determinado comportamiento hacia él. Pero esto implica a su vez que el lenguaje no afirme su existencia autónoma frente al mundo, sino que existe porque el mundo se representa en él. El estar-en-el-mundo es una situación lingüística originaria.

Respecto del resto de las criaturas vivientes, el hombre tiene una relación con el mundo caracterizada por el hecho de que es *libre frente al entorno* (medio en el que vivimos), y algo que incluye esta libertad es la constitución lingüística del mundo. Lo uno forma parte de lo otro y a la inversa. Tener lenguaje y tener mundo significa elevarse por encima de las coerciones de lo que sale a nuestro encuentro desde el mundo. Esta libertad frente al entorno implica la libertad de dar nombres a las cosas (Gadamer, 2012, p. 532).

El elevarse respecto del entorno, *elevarse al mundo*, no significa abandonar el mundo, sino tomar distancia respecto de él. Este comportamiento libre y distanciado es siempre lingüístico. Esta libertad implica *variabilidad*, no en el sentido de que existan otras lenguas, sino que el lenguaje es variable en sí mismo porque ofrece diversas posibilidades para expresar una misma cosa. Esto diferencia a la comunicación humana con la de los animales, ya que estos pueden entenderse

entre ellos, pero no disponen de este género de variabilidad. Ontológicamente, los animales pueden entenderse entre sí, pero no entenderse sobre “constelaciones objetivas como tales, como contenidos del mundo” (Gadamer, 2012, p. 533).

De la relación del lenguaje con el mundo se deriva su particular sentido de *objetividad*; lo que se habla en el lenguaje son constelaciones objetivas, es decir, cosas a las que se les reconoce alteridad autónoma, una distancia respecto del hablante, y que pueda ser susceptible de ser comprendido por los demás.

En base a lo antes expresado, es que Gadamer afirma que el lenguaje solo tiene su verdadero ser en la conversación, en el entendimiento lingüístico con los otros. Éste es un proceso vital particular en el que se hace manifiesto el mundo. Todas las formas de comunidad humanas son formas de comunidad lingüística, en las que se hace lenguaje, y éste solo adquiere su realidad en la realización del mutuo entendimiento.

Esta idea de distintas acepciones del mundo creadas por distintas comunidades lingüísticas no implica *relatividad*:

Obviamente no se discute que el mundo pueda ser sin los hombres, y que incluso quizá vaya a ser sin ellos. Esto está dentro del sentido en el que vive cualquier acepción del mundo constituida humana y lingüísticamente. Toda acepción del mundo se refiere al ser en sí de este. Él es el todo al que se refiere la experiencia esquematizada lingüísticamente. La multiplicidad de tales acepciones del mundo no significa relatividad del “mundo”. Al contrario, lo que el mundo es no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece. (Gadamer, 2012, p. 536)

Haciendo una analogía con la percepción de los objetos, y usando un concepto de la fenomenología de Husserl, dice que, así como la “cosa en sí” no consiste más que en la continuidad de las *matizaciones perspectivistas* de las cosas, puede hablarse de la *matización lingüística* que experimenta el mundo en los diversos mundos lingüísticos. Pese a ello existe una diferencia: en la percepción de las cosas cada matización excluye a las otras contribuyendo a construir la cosa en sí como la continuidad de tales matizaciones; en la matización de las acepciones lingüísticas del mundo, cada una de tales matizaciones tiene el potencial de contener a todas las demás, es decir, puede ampliarse y abarcar a otras acepciones que se le ofrecen en

una lengua distinta, sin que eso excluya la acepción originaria que ya teníamos por nuestra lengua.

El lenguaje no es una creación del pensamiento reflexivo, sino que contribuye a realizar el comportamiento respecto al mundo en el que vivimos, e implica una experiencia absoluta, ya que la lingüística precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpretado como ente. Entonces, la relación entre el lenguaje y el mundo no significa que éste sea objeto de aquel, sino que el objeto de conocimiento y de sus enunciados se encuentra abarcado dentro del propio horizonte del mundo del lenguaje. Es decir que, por hablar sobre el mundo, no lo constituimos en un objeto distinto a nosotros. No implica la objetivación del mundo.

Aunque el lenguaje conforma el “mundo” del hombre (su experiencia vital lingüística), el mundo real, el mundo natural, no se encuentra dentro de tal experiencia, sino que mantiene su alteridad: “El hombre es extraño a sí mismo y a su destino histórico de una manera muy distinta a como le es extraña la naturaleza, la cual no sabe nada de él” (Gadamer, 2012, p. 343).

#### **4.7. Conclusiones del presente capítulo**

Ambos pensadores, sostienen un realismo ontológico, ya que, tanto para Taruffo como para Gadamer, existe una diferencia entre el lenguaje y el mundo: existe un mundo independiente de nosotros, y el lenguaje puede referir a dicho mundo. Ambos pensadores sostienen un realismo epistemológico, porque conciben como posible conocer el mundo en una forma objetiva. Pero profundizando en esta idea, podría llegar a sospecharse una diferencia, radicada en cierto *aire de relativismo* que siempre sobrevuela las posturas gadamerianas. Comparado con las posturas de un correspondentista explícito como lo es Taruffo, la afirmación gadameriana de que “...el verdadero sentido contenido en un texto o en una obra de arte no se agota al llegar a un determinado punto final, sino que es un proceso infinito” (Gadamer, 2012, p. 368), lleva a cuestionarse si Gadamer sostiene, propiamente, alguna variante fuerte del realismo. Tal relativización puede llegar a matizarse, o incluso a desaparecer, si pensamos en lo siguiente. Para Taruffo la realidad empírica es una compleja gradación de partes, teóricamente infinito, por lo

que ninguna afirmación sobre el mundo puede *a priori*, agotar todos sus aspectos. Hay casi infinitas formas verdaderas de describir un sector de la realidad, e infinitas maneras de hacerlo en forma falsa. Esto implica que la comprensión de una situación dada va a estar sujeta permanentemente a ajustes. Siempre puede haber nuevos detalles que hagan necesario revisar la *anticipación de sentido* que, como sujeto que interpretamos los hechos, nos vamos formando en cada vuelta del proceso circular de la comprensión: “No es sólo que cada vez se vayan desconectando nuevas fuentes de error y filtrando así todas las posibles distorsiones del verdadero sentido, sino que constantemente aparecen nuevas fuentes de comprensión que hacen patentes relaciones de sentido insospechadas” (Gadamer, 2012, pp. 368–369). En este sentido, Gadamer no sería un relativista, porque el conocimiento objetivo de la realidad no excluye que tal conocimiento sea parcial. Dicho de otra manera: que admitamos que se pueda conocer el mundo tal como es, no implica que lo conozcamos en su totalidad y al mismo tiempo. La forma en que conocemos el mundo, tanto para Gadamer y considero que también para Taruffo, es por partes, y mediante aproximaciones sucesivas que van corrigiendo el sentido resultante de la aproximación anterior.

Además de lo anteriormente mencionado, ambos pensadores tienen otro punto de conexión: ambos toman en consideración a la historia como disciplina de interés. Gadamer, desde la filosofía y Taruffo desde el derecho. Ya se comentó la opinión de Gadamer de tomar como ejemplo paradigmático de comprensión hermenéutica a la hermenéutica jurídica, y la comparación que efectúa entre la tarea del historiador del derecho y un jurista práctico. Del mismo modo, Taruffo en los inicios de su carrera académica hacía una comparación metodológica entre el trabajo en ambas disciplinas (Taruffo, 1967)<sup>12</sup>, al momento de formular las hipótesis respecto a la explicación de hechos históricos (por parte del historiador) y de hechos a considerar probados (por parte del juez). En este trabajo, Taruffo buscó profundizar y verificar, si la analogía que autores de derecho procesal italiano ya realizaban entre la tarea del historiador y el juez, era sostenible más allá de lo obvio

---

<sup>12</sup> Traducción al español en (Taruffo, 2021).

aplicando conceptos de la epistemología contemporánea; un hecho bastante inusual dentro de los autores de doctrina jurídica.

## 5. Taruffo y la filosofía pragmatista de Susan Haack

El presente capítulo comienza con una conceptualización general de la filosofía pragmatista (§ 5.1.), dentro de la que se menciona con mayor detenimiento la Máxima Pragmática de C.S. Peirce (§ 5.1.1.), la teoría pragmatista de la verdad (§ 5.1.2.) y una conceptualización de la epistemología pragmatista (§ 5.1.3.). Se continúa la exposición con una caracterización del pragmatismo de Susan Haack (§ 5.2.), centrándose posteriormente en su propuesta metafísica y epistemológica, a la que ha dado el nombre de “realismo inocente” (§ 5.3.). Para finalizar el presente capítulo, se expondrán a modo de conclusión algunas coincidencias y diferencias en aspectos ontológicos y epistemológicos entre el pensamiento de Haack y Taruffo.

### 5.1. Orígenes y caracterización general de la filosofía pragmatista

Siguiendo a H. S. Thayer, los orígenes del pragmatismo están claros en líneas generales, pero no en detalle. Una forma clásica de describir este movimiento es:

El pragmatismo es un método de filosofar (a menudo se dice que es una teoría del significado) desarrollado por primera vez por Charles Sanders Peirce en la década de 1870; revivida y reformulada en 1898 por William James, principalmente como una teoría de la verdad; desarrollado, ampliado y difundido aún más por John Dewey y Ferdinand Canning Scott Schiller. Traducción propia. (Thayer et al., 2006, pp. 741).

Las condiciones de surgimiento de este movimiento filosófico no están totalmente claras por varias razones. El momento histórico de su surgimiento es difícil de determinar porque responde a las discusiones en el seno del autodenominado *Club Metafísico* fundado por Charles Sanders Peirce en la década del 1870 en Cambridge (Massachusetts, Estados Unidos)<sup>13</sup>. El documento que

---

<sup>13</sup> En las reuniones de tal club no solamente iban filósofos, sino también psicólogos y abogados, como es el caso de famoso juez de la Suprema Corte de los Estados Unidos Oliver Wendell Holmes, quien,

aquel redactó como recordatorio de su existencia, además de encontrarse perdido, seguramente no fue producto exclusivo de su mente, aunque se llevase el crédito. Incluso el mismo Pierce, años más tarde, expresó dudas sobre quien había inventado el término *pragmatismo*, asignándole William James tal crédito. Sumadas a tales incertidumbres, se encuentran las diferentes explicaciones que los mismos Pierce y James daban sobre qué entendían por *pragmatismo*. Como si esto no fuera poco, existen dificultades para definir qué se entiende por *pragmatismo* como una doctrina filosófica: es ya clásica la referencia al esfuerzo clarificador de Arthur O. Lovejoy quien distingue trece formas de pragmatismo; o la afirmación de C. S. Schiller de que hay tantos pragmatismos como pragmatistas, y no poca confusión ha causado el hecho de que algunos que se identifican con el movimiento, encuentren un pasado poblado de pragmatistas, entendiéndolo por tales a Sócrates, Aristóteles, Francis Bacon, Benedict de Spinoza, Locke, Berkley, David Hume, Immanuel Kant o J. S. Mill (Thayer et al., 2006, pp. 714–742).

Mas allá de estas imprecisiones, el pragmatismo se ha desarrollado como una *tercera opción filosófica*, es decir, como alternativa a las tradiciones filosóficas analítica y continental. El panorama general del movimiento puede esquemáticamente exponerse de la siguiente manera (Legg & Hookway, 2020, pp. 1–3):

- a) su primera generación estuvo integrada por los llamados *pragmatistas clásicos*, es decir Charles Sanders Pierce (1839-1914) quien definió y defendió el concepto filosófico original, y su cercano amigo William James (1842-1910), quien lo desarrolló y popularizó;
- b) una segunda (y aún clásica) generación dio al pragmatismo un giro más explícito hacia la política, educación y otros aspectos sociales, bajo la influencia de John Dewey (1859-1952) y su amiga Jane Addams (1860-1935),

---

aunque nunca se auto definió como pragmatista, adoptó posturas que lo hacen afín a esta corriente filosófica (Haack, 2018, p. 1058 y ss.). Holmes es uno de los más conocidos juristas identificados con la corriente llamada *realismo jurídico* (en su variante estadounidense), junto con Karl Llewellyn y Jerome Frank, entre otros.

quien creó la profesión de asistencia social como una aplicación de ideas pragmatistas (siendo galardonada con un premio Nobel en 1931); también es considerable la influencia de George Herbert Mead (1863-1931), quien contribuyó al desarrollo de las ciencias sociales; en esta generación también se encuentran otros pensadores, como los pioneros en los estudios de filosofía de la raza W.E. B. Du Bois (1868-1963) y Alain Locke (1885-1954).

- c) la tercera generación, de carácter transicional, en el período en el que los Estados Unidos iban saliendo del deweyniano “New Deal” e ingresando en la Guerra Fría; en el ámbito académico, la filosofía analítica se volvía dominante desafiando la influencia del pragmatismo; a esta generación pertenecen filósofos como C.I. Lewis (1883-1964) y W.V.O. Quine (1908-2000), quienes desarrollaron temas pragmatistas, pero mostrando la influencia de la filosofía analítica.
- d) el llamado *neopragmatismo* tiene lugar posteriormente a la década de 1970, en el que tuvo un declive de popularidad; el resurgimiento del pragmatismo tiene lugar con pensadores como Richard Rorty (1931-2007), quien se propuso corregir el error crucial de la corriente principal de la epistemología del momento: la ingenuidad de considerar al lenguaje y al pensamiento como reflejando el mundo, y dirigiendo un ataque directo al *representacionalismo*, al que han contribuido otros filósofos como Hilary Putnam, Robert Brandom, y Huw Price.
- e) las objeciones de otros pragmatistas a las afirmaciones de Rorty sobre la conveniencia de dejar a la verdad como un tema sin discutir (en *The Consequences of the Pragmatism*, 1982), y la rehabilitación del ideal de objetividad del pragmatismo clásico, ha llevado al surgimiento de los conocidos como *nuevos pragmatistas* (*New Pragmatists*), dentro de los que se encuentran Christopher Hookway, Cheryl Misak y Susan Haack (autora sobre la que discutiremos en detalle más adelante).

### 5.1.1. La Máxima Pragmática de Pierce

Siguiendo a Thayer, el pragmatismo de Pierce es básicamente una regla de procedimiento destinada a promover la claridad lingüística y conceptual. Debido a que lo concebía como un método, Pierce usualmente destacaba que el pragmatismo no es una filosofía, una metafísica o una teoría de la verdad; no es una solución a nada, sino una técnica que nos ayuda a encontrar las soluciones a problemas de naturaleza filosófica o científica. La cita clásica a este respecto es el fragmento de *How to make our ideas clear* (1878) que dice:

Considérese qué efectos, que pudieran concebiblemente tener repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos es la totalidad de nuestra concepción de los objetos. Traducción propia. (Pierce, C. citado por Thayer et al., 2006, p. 742-743).

Este método básicamente busca clarificar el sentido de palabras, ideas y conceptos, e incluso pudiéndoselo aplicar objetos. Se busca aclarar el sentido de los *signos*<sup>14</sup>, a efectos de facilitar la comunicación, especialmente en aquellos casos donde tiene un rol crítico: en aquellas discusiones filosóficas donde no parece que pudiera arribarse a una solución, el pragmatismo sugiere que las palabras pueden estar siendo usadas con diferentes sentidos o sin ningún sentido definido; en estos casos no resolvería el problema, sino que mostraría que no existe tal problema. También ofrecería una forma de reconstruir o explicar los significados en aquellos casos donde los *signos* (ideas, conceptos, lenguaje), son confusos.

La Máxima Pragmática no solo buscaba clarificar sentidos sino también sus efectos: las consecuencias prácticas o implicaciones empíricas en situaciones específicas. Por ello, Pierce (así como James) vieron al concepto de *verdad* como un ejemplo clave de aplicación de tal máxima. Esto llevó a la adopción de una determinada postura epistemológica anticartesianista (antiescéptica) y falabilista al

---

<sup>14</sup> Pierce desarrolló una teoría de los signos de la que, por brevedad, no haremos referencia en este trabajo.

momento de reflexionar sobre la investigación, características que se pasan a explicar (Legg & Hookway, 2020, p. 3).

### 5.1.2. La teoría pragmatista de la verdad

Pierce y James difirieron al momento de plantear su filosofía pragmatista al concepto de *verdad*. Mientras que Pierce lo explica como un medio para llegar al concepto que consideraba vital para el método científico (*realidad*), James buscaba defender un pluralismo sobre la verdad. En adelante sigo el análisis de (Legg & Hookway, 2020, pp. 10–13).

Respecto del concepto de *realidad*, Pierce define lo real como aquello cuyos caracteres son independientes de lo que cualquiera pueda creer que son, pero anuncia que necesitaremos aplicar la Máxima Pragmática para que tal concepto sea perfectamente claro, e introduce en su análisis el concepto de *verdad*, entendiendo que el objeto representado en una proposición verdadera es nuestro mejor entendimiento de lo real. Aplicando su clarificación pragmática, la *verdad* Pierce consiste en la opinión destinada al acuerdo de quienes investigan, y el objeto representado en dicha opinión es lo real.

A la referida concepción de la *realidad*, Pierce la llamaba *la concepción realista de la realidad*, opuesta a la *concepción nominalista de la realidad*, consistiendo ésta última en considerar a la realidad solamente como la causa antecedente de sensaciones singulares que proporcionan evidencia para nuestras creencias sobre el mundo externo. Esto lleva a un escepticismo solipsista sobre si podemos obtener conocimientos que trasciendan las propias percepciones y perspectiva epistémica. La clarificación pragmatista de la verdad de Peirce ofrece una conceptualización alternativa de “estar limitado por la realidad”, en términos de la convergencia de opiniones a través del proceso de investigación, en lugar de como una causa antecedente de sensaciones.

Este rol central que Pierce le da a la investigación es expresado mediante el slogan *truth is the end of inquiry*, es decir, la verdad es el objetivo de la

investigación. Esta concepción recibió muchas críticas, algunas que la acusaban de ser demasiado realista y otras de no serlo lo suficiente. Las primeras se basaban en que da por sentado que la investigación convergerá en una única respuesta a cualquiera de las preguntas que se efectúen (en esta línea argumental se formulan las críticas de importantes pensadores como Bertrand Russell y W. V. O. Quine). Por otro lado, las críticas por su insuficiencia de realismo versan sobre el *realismo interno* que ostenta Pierce, ya que puede haber afirmaciones sobre las que nadie investigue o tenga creencias, y que sin embargo sean verdad; ¿qué pasaría con los *hechos perdidos*?: la cantidad de pasteles que había en una bandeja en una fiesta acontecida hace un año (crítica hecha por el filósofo Mark Johnston) citado por (Legg & Hookway, 2020, p. 12).

Las ideas de William James respecto de la verdad eran distintas a las de Pierce. Para James, el pragmatismo era en sí mismo una teoría de la verdad. Para basar su concepción de lo verdadero a veces recurrió a lo bueno (verdadero es aquello que demuestras ser bueno para la creencia), otras veces a lo conveniente (verdadero es lo que es conveniente en nuestra forma de pensar), o dando un rol central a la experiencia (lo que nos ayuda a establecer una relación satisfactoria con otras partes de nuestra experiencia). A lo dicho se agrega su recurso a aspectos teológicos, al decir que puede colaborar con la verdad de una proposición teológica el hecho de que tenga un valor para la vida concreta. Este tipo de ideas valieron la mordaz crítica de, por ejemplo, Bertrand Russell, quien decía que James estaba comprometido con la verdad de que Santa Claus existía.

### **5.1.3. La epistemología pragmatista**

La epistemología pragmatista es planteada como un retorno al sentido común y a la experiencia, y rechazando por defectuoso el legado filosófico de las tradiciones previas, entre el que está el cartesianismo, el nominalismo y la teoría de la verdad como copia (Legg & Hookway, 2020, pp. 14–19).

El anticartesianismo deriva de las consideraciones que hace Pierce sobre la doctrina filosófica de Descartes en *Some consequences of four incapacities* (1868), a la que ve como una patología filosófica que perdió de vista aspectos fundamentales de la filosofía escolástica. Además de detallar importantes aspectos problemáticos que ha adoptado la filosofía moderna (dudar de todas nuestras creencias a un mismo tiempo, o basar nuestras argumentaciones en una única cadena de inferencia), centra su crítica sobre el método de la *duda universal*. Primero, porque no podemos empezar dudando de todo, sino que cuando comenzamos a estudiar algo, lo hacemos con los prejuicios que ya traemos y de los que no nos podemos deshacer por aplicación de una máxima. Ese escepticismo sería un auto engaño, y muestra del formalismo del método cartesiano, ya que nadie que lo siga va a estar satisfecho hasta que recupere aquellas creencias a las que ha renunciado formalmente. Segundo, si como dice Descartes, es cierto todo aquello de lo que realmente estoy convencido, entonces no sería necesario buscar una certeza absoluta posterior; convertir a los individuos en jueces absolutos de la verdad es pernicioso. Tercero, la filosofía debe imitar en sus métodos a las ciencias exitosas, confiando más en aquellas premisas que pueden ser sometidas a escrutinio que en sus conclusiones, y razonando no mediante una cadena de argumentos (tan fuerte como el más débil de sus eslabones), sino mediante un cable, cuyas fibras, aunque delgadas, son numerosas e interconectadas (Pierce, 1992, pp. 28–29).

Entonces, en vez de pretender partir de premisas que pueda considerar como absolutamente ciertas como haría el cartesiano, el pragmatista enfatiza la posibilidad de partir de premisas erróneas, y que de tal manera se pueda dar una mayor discusión e investigación para identificar y eliminar los errores, que es nuestra mejor esperanza para escapar de sus efectos dañinos. La posibilidad de error nos proporciona razones para ser *contrite fallibilists* (algo así como *fallibilistas compunjidos*), en lugar de escépticos. La investigación epistemológica no debe centrarse en cómo podemos arribar a certezas absolutas, sino cómo podemos desarrollar métodos de investigación autocorrectivos que logren un progreso falible (Legg & Hookway, 2020, p. 17).

William James también hace observaciones críticas sobre el cartesianismo en *The Will to Believe* (1897). Dice que hay dos objetivos cognitivos: obtener la verdad y evitar el error. Cuanto más tratemos de evitar el error, más probable es que omitamos la verdad, y cuanto más enérgicamente busquemos la verdad, más probable es que caigamos en el error. El método de la duda puede tener sentido sólo en aquellos casos especiales donde se da una enorme importancia a evitar el error, incluso a costo de no encontrar la verdad. La estrategia cartesiana ya no parece ser la única racional una vez que reconocemos que estamos tomando una decisión forzada sobre la importancia relativa de dos bienes (evitar el error y encontrar la verdad).

Dewey en *The quest for certainty* (1897) afirma que centrarse en eliminar el error en nuestras creencias está condenado al fracaso y es destructivo, con el agregado de que la propia búsqueda ha llevado a la sociedad a la incertidumbre, el dolor y el miedo, han llevado a que la vida humana temprana erigiera formas sacerdotales de conocimiento, que con la promesa de interceder por una estabilidad divina, separaron la teoría *a priori* de la práctica *a posteriori*, permitiendo así a las clases concededoras aislarse de un empirismo más humilde (y realista). Sin embargo, la “búsqueda” (*quest*) continúa en muchos debates de la epistemología dominante contemporánea.

## **5.2. El pragmatismo para Susan Haack**

Haack (Haack, 2018, p. 1055) reconoce que, aunque los pragmatistas clásicos (a los que llama *old pragmatists*) eran un grupo heterogéneo en el que cada integrante seguía su propio camino, habiendo tenido desacuerdos sustanciales, en sus trabajos puede distinguirse ciertas predilecciones y actitudes clave que conforman el corazón del pragmatismo:

- a) el estudio del significado en términos de sus consecuencias, especialmente como lo concebía Pierce, para quien el sentido se encontraba en constante evolución y cambio;

- b) la aversión por filosofar de una manera *a priori*, y la comprensión de que la filosofía es sobre el mundo, no exclusivamente sobre nuestros conceptos o nuestro lenguaje;
- c) el disgusto por el dogmatismo, y correspondientemente, un robusto y exhaustivo falibilismo;
- d) el repudio a las falsas dicotomías, y el correspondiente acento sobre la continuidad (el *sinequismo* de Pierce);
- e) la preocupación por el carácter social del lenguaje y de la investigación;
- f) el reconocimiento a la contingencia y al rol de la suerte, tanto en el cosmos como en los asuntos humanos;
- g) la voluntad de aprovechar los resultados de la ciencia y, particularmente, tomar en serio a la evolución;
- h) la inclinación por ver hacia el futuro, y una forma distintiva de entretejer el futuro con el pasado.

El Haack define la filosofía pragmatista como anticartesiana, falibilista y naturalista y, en algunas versiones, realista. Respecto específicamente a la teoría del conocimiento, entiende que es posible distinguir dos grandes tendencias: la *reformista* y la *revolucionaria*. Dentro de la primera se encontrarían aquellos filósofos que reconocen la legitimidad de las cuestiones tradicionales sobre la veracidad de nuestras prácticas cognitivas, y sostienen una concepción de la verdad lo suficientemente objetiva como para responder tales preguntas. Por otra parte, en el *pragmatismo revolucionario* estarían aquellos filósofos que abandonan la objetividad de la verdad, no reconociendo cuestiones epistemológicas legítimas más allá de aquellas internas a nuestras convenciones cognitivas actuales. Si bien reconoce que la distinción antes comentada no es del todo exacta, porque en algunos filósofos pueden encontrarse ambas tendencias (como en James, Dewey, Quine y Putnam), sigue siendo útil como instrumento diagnóstico tanto histórico como filosófico (Haack, 2010, p. 599).

Cabe destacarse que Haack ha criticado duramente al *pragmatismo revolucionario*, afirmando que:

No obstante, por alguna razón el pragmatismo reformista clásico se transformó gradualmente en un neopragmatismo revolucionario, y la aspiración de Peirce de reformar la filosofía volviéndola más científica derivó poco a poco en un científicismo a ultranza, por un lado, y en un etéreo diletantismo literario, por el otro. Estos dos estilos neopragmáticos, aparentemente contradictorios, tienen esto en común: cada uno, a su propia manera, repudiando los proyectos filosóficos tradicionales, se encuentra más cercano al estilo furiosamente antifilosófico del positivismo que al pragmatismo clásico. Ambos son más revolucionarios que reformistas, y ambos presentan una tendencia más o menos abiertamente antiintelectual. (Haack, 2001, pp. 22–23)

La corriente científicista de este pragmatismo revolucionario estaría representada, siempre según Haack, por Paul Churchland y Stephen Stich, y la corriente literaria por Richard Rorty, con quien ha sido especialmente dura: en una entrevista realizada por la teórica del derecho Carmen Vázquez, afirmó que ha aprendido mucho no solo de aquellos pensadores con los que está de acuerdo, sino también de aquellos que encuentra “exasperantes”, poniendo como ejemplo a Popper y a Rorty, y afirmando de éste último:

...después que (...) secuestrara el título de ‘pragmatismo’ para su antifilosófico fárrago posmodernista, durante muchos años argumenté en contra de numerosas dicotomías que infectaban su pensamiento. (Vázquez, 2013, p. 575)

Digamos que Susan Haack es una epistemóloga que se ha interesado por el derecho (especialmente en los aspectos probatorios), y que ha despertado el interés de algunos juristas (como es el caso de Michelle Taruffo). Sobre el surgimiento de su interés por el derecho, Haack cuenta que en un evento al que la invitara el filósofo del derecho William Twining, se puso a charlar con el profesor Terry Anderson (Terence Anderson, quien también enseña derecho probatorio en la Universidad de Miami), sobre qué bibliografía usaban en sus cursos; Anderson le mencionó una de las obras de la propia Haack: *Evidence and Inquiry*. A la semana siguiente le pidió a Anderson una lista de lecturas relevantes, y una semana después regresó para comentarle que en el derecho manejaban muchos ejemplos de la vida real más ricos y complejos de los que cualquier epistemólogo pudiera imaginar (Vázquez, 2013, p. 580).

De la extensa obra de Susan Haack, solamente vamos a centrar nuestra atención en dos aspectos: en su metafísica y en su epistemología.

### **5.3. Taruffo y la filosofía de Susan Haack**

Una conexión explícita que tienen ambos pensadores es su concepción de la relación entre el lenguaje y el mundo. Debe recordarse que, para Taruffo, los hechos entran al proceso judicial, básicamente, mediante las narraciones de las partes. Es decir, ingresan discursivamente. En (Taruffo, 2002, p. 62) ya sostenía la idea de que no es posible adoptar una descripción única y exhaustiva de cada hecho (debido a los ilimitados niveles de análisis de la realidad). Posteriormente, en (Taruffo, 2008a, p. 221, 2010, p. 82), complementa tal idea, afirmando que un mismo acontecimiento puede ser objeto de muchas descripciones verdaderas y citando en forma indirecta una parte del artículo *Reflections on relativism: form momentous tautology to seductive contradiction* de Haack. En dicha obra, la mencionada autora afirma que:

Hay muchos vocabularios diferentes y muchas descripciones verdaderas diferentes del mundo. Dos descripciones en vocabularios diferentes pueden decir lo mismo sobre cómo es (alguna parte o aspecto de) el mundo, o cosas diferentes. Si dicen lo mismo, por supuesto son compatibles entre sí; si dicen cosas diferentes, pueden ser compatibles o incompatibles entre sí. Las descripciones compatibles pueden combinarse en una descripción conjuntiva más larga, que será verdadera solo en caso de que sus conjunciones lo sean; sin embargo, las descripciones incompatibles no pueden ser verdaderas en conjunto. Traducción propia. (Haack, 1998, p. 157)

A diferencia de lo que afirmaba Russell en su atomismo lógico (ver § 3.3.3. de la presente tesis), a los hechos no corresponden, únicamente, un enunciado verdadero y otro falso, sino que les corresponden muchos enunciados, en diferentes vocabularios, que pueden coincidir o diferir en su sentido, y que pueden ser verdaderos o falsos. Diferentes descripciones no implican, necesariamente, incompatibilidad entre enunciados, ya que las descripciones compatibles entre sí pueden conformar una descripción más extensa.

Habiendo comentado este aspecto de la filosofía de Haack tomado adoptado por Taruffo, corresponde ver la concepción metafísica y epistemológica de Susan

Haack, a efectos de completar un panorama general del pensamiento de ambos filósofos.

#### 5.4. La metafísica y la epistemología de Haack: el realismo inocente

La concepción metafísica y epistemológica de Haack se basa en cuatro conceptos fundamentales que ha desarrollado a lo largo de toda su obra filosófica, y que son el realismo inocente (*innocent realism*), el laconismo (*laconicism*), su fundherentismo (*foundherentism*) y el sentido común crítico (*critical commonsensism*) (Haack, 2020).

Según Haack, el realismo filosófico es una familia con muchos y variados miembros, pero todos tienen un tema en común: *algo* (el mundo, la verdad, los universales, los números, los valores morales, etc.) es independiente de los seres humanos y de sus creencias, conceptos, culturas, teorías o lo que sea. Lo que distingue a los distintos realismos, es *qué* es independiente, *de qué* manera lo es y *de qué* respecto de nosotros. Afirma que:

...el tema clave en las muchas y variadas disputas entre los realistas y sus opositores no-realistas es cómo el mundo, la verdad, los universales, etc., pueden ser a la vez independientes de nosotros y, con todo, conocibles por nosotros. De un modo u otro, todas estas disputas se enfocan en cómo mucho de lo que conocemos acerca del mundo es pensado apropiadamente como contribución del mundo y cuánto como contribución nuestra, en donde la línea divide lo que descubrimos y lo que construimos. (Haack, 2008b, pp. 101–102)

Su *realismo inocente* (Haack, 2016, pp. 33–55) parte de la idea de que hay muchas cosas (leyes, clases, nuestros estados y procesos mentales, etc.) que, aunque son reales, no son *particulares existentes*; *real* no significa “independiente de nosotros” ni “independiente de nuestras mentes”, sino “independiente de lo que tú o yo o cualquiera crea al respecto”. Existe un único mundo real, pero es en sí mismo un universo pluralista, diverso y polifacético, aunque unificado al mismo tiempo. El lugar que habitamos los seres sólo una esquina de un vasto universo, que a su vez puede ser sólo uno de muchos universos múltiples. Pero en nuestro lugar, además de la enorme variedad de cosas, tipos, acontecimientos, fenómenos, leyes,

etc., también existe una gama casi inimaginable de creencias, esperanzas, miedos, etc., humanas, y una densa malla de creaciones humanas, físicas y mentales, intelectuales e imaginativas: artefactos físicos; instituciones sociales; construcciones intelectuales (lenguas, sistemas de notación, conceptos y teorías); y creaciones imaginativas como mitos, leyendas y cuentos populares, obras de arte, obras de teatro, poemas, obras de ficción y los lugares, personas y escenarios imaginados que tales creaciones introducen. Nuestro pensamiento, así como nos permite crear artefactos, también agrega complejidad al mundo. Si bien todo está anclado en la realidad natural, no todo es explicable mediante la física: “*It’s all physical, but it isn’t all physics*”. Que una persona tenga una creencia implica que tenga complejas y multiformes disposiciones a un comportamiento verbal y no verbal. Pero tales disposiciones, si bien tienen lugar en su sistema neurofisiológico (cerebro y sistema nervioso central), el contenido de tales disposiciones no proviene de las mencionadas características físicas, sino de lo que sucede en el entorno de la persona: en los acontecimientos en su mundo, en su lenguaje, y en las relaciones, según su comunidad lingüística, de tales palabras con esos acontecimientos:

Nuestras creencias, teorías, etc. son el resultado de nuestros falibles y torpes esfuerzos humanos por describir el mundo, explicarlo y predecirlo. Muchas, sin duda, son falsas; e incluso las que son verdaderas pueden representar sólo una pequeñísima parte de la verdad. Sin embargo, para comprender la verdad es necesario que nos alejemos de las viejas disputas entre “objetivistas” y “relativistas”, que (...), parecían obligarnos a elegir: o bien la verdad es simplemente “correspondencia con los hechos”, o bien no es objetiva en absoluto, sino relativa a una sociedad, una teoría o un paradigma científico; o quizá, como sugerían algunos posmodernos, simplemente no existe tal cosa. Traducción propia. (Haack, 2016, pp. 3–4)

El *laconismo*<sup>15</sup> es la aproximación que Haack propone respecto del problema de la verdad. Para entenderlo, propone superar la mencionada falsa dicotomía *objetivismo/relativismo*, y partir de la idea de unidad del concepto de verdad: hay un único concepto de verdad, no ambiguo y ni relativo pero muchas verdades, como ser afirmaciones empíricas particulares, teorías científicas, proposiciones históricas

---

<sup>15</sup> Según (Haack, 2008a, p. 59), el término fue acuñado por la Dra. Kiriake Xerohehmona referido a la “teoría de redundancia” de la verdad del filósofo Frank P. Ramsey, en el sentido de que es una teoría concisa o espartana.

teoremas matemáticos, principios lógicos, interpretaciones textuales, enunciados acerca de lo que una persona desea, cree o proyecta, enunciados acerca de roles y reglas gramaticales, sociales y legales, etc. (Haack, 2008a, pp. 56–57). Sea cual sea la creencia, afirmación, teoría, etc., decir que es verdad significa simplemente que el mundo es como se afirma. Pero claro, el mundo es rico, complejo y polifacético, por lo que hay muchas verdades diferentes sobre él, en muchos vocabularios diferentes y no siempre intertraducibles. Si bien muchas de las verdades sobre el mundo son objetivas, no todas lo son. Lo que hace verdadera a una afirmación es aquello de lo que trate. Pone como ejemplo que la afirmación sobre la estructura atómica del oro es cierta independientemente de nosotros, mientras que una afirmación sobre el precio actual del oro no lo es; depende de lo que la gente quiera pagar por el oro. Entonces, aunque la verdad no es relativa, algunas verdades sí lo son, es decir, sólo son verdaderas con respecto a un lugar, un momento, una jurisdicción, etc. (Haack, 2020, p. 4).

El ya explicado laconismo descansa en la distinción del concepto de verdad (único y correspondentista), respecto de las construcciones lingüísticas de la que podamos predicar su verdad/falsedad. El concepto de verdad es único para todas las disciplinas: para la matemática, la ciencia, el derecho, la literatura, etc. Donde se presenta la variedad es en las proposiciones lingüísticas, las que si van a estar sujetas a contrastación con las circunstancias en que se profieren.

Otro de los conceptos clave en que se sustenta el pensamiento de Haack es su propia concepción de la justificación de la evidencia epistemológica y a la que ha llamado *fundherentismo* (Haack, 2020, pp. 4–5), neologismo acuñado como respuesta a otra dicotomía que intenta superar: la del *fundacionalismo* vs. el *coherentismo*. Considera tal dicotomía como una vieja disputa que nos quiere forzar a elegir entre:

- a) el *fundacionalismo*, según el cual la evidencia incluye tanto la experiencia como las razones (creencias de fondo) en una estructura de inferencia

esencialmente unidireccional (directa o indirecta), que va desde las creencias básicas fundadas en la experiencia hasta las creencias derivadas, o bien

b) el *coherentismo*, como una concepción que tiene en cuenta exclusivamente las relaciones de coherencia entre nuestras creencias.

Su propuesta, a la que ha llamado *fundherentismo* (*foundherentism*), pretende ser una síntesis de las posturas anteriormente mencionadas que evite sus defectos pero sin necesariamente descartar sus ideas: apartándose de la imagen coherentista, reconoce que la evidencia de las creencias empíricas incluye tanto a la experiencia como a las razones, pero también apartándose de la imagen fundacionalista, al reconocer que la estructura de la evidencia no es esencialmente unidireccional, sino multidireccional y ramificada, es decir, más parecida a un crucigrama que a una prueba matemática (Haack, 2020, pp. 4–5).

Por último, resta mencionar lo que Haack ha dado en llamar su *sentido común crítico* (*critical common-sensism*) (Haack, 2020, pp. 6–8). Afirma que la investigación científica es una continuación de la investigación que realizamos en nuestra vida diaria. No hay modos especiales de inferencia o procedimiento usados exclusivamente por los científicos. Lo que distingue a la investigación científica no es el hecho que use un método peculiar, sino que por muchas generaciones los científicos han encontrado formas de amplificar y refinar los procedimientos cotidianos de investigación: ideando herramientas físicas para ampliar el alcance de su evidencia, ideando herramientas intelectuales para describir el mundo con mayor precisión y refinar las intuiciones sobre el valor de la evidencia, así como medidas sociales o colectivas a fin de desalentar las investigaciones descuidadas o deshonestas, y por otro lado, alentar a los investigadores a compartir su evidencia.

Para Haack, esto es lo que explica el éxito que ha tenido la empresa científica pese a todos sus fracasos. Por supuesto, esto impacta en la distinción entre la investigación que realizan las ciencias sociales y las ciencias naturales. La investigación en las ciencias sociales es una continuación de la investigación empírica del día a día. El aspecto distintivo entre ambas viene dado por las

herramientas y técnicas que usan las ciencias sociales, así como la explicación que buscan al investigar: explicaciones intencionales, es decir, explicaciones en términos de lo que la gente cree, desea, teme, etc., en vez de explicaciones en términos de fuerzas físicas. Si bien los objetos de la investigación en ciencias sociales (instituciones sociales, roles, reglas, etc.) son ciertamente reales, también están socialmente contruidos, creados por cosas que hacen las personas, y si bien son independientes de lo que cada individuo cree sobre ellas, a veces también dependen en parte de lo que la gente de una sociedad cree sobre ellas como, por ejemplo, el uso de una moneda, que depende de la confianza de la gente tenga en su viabilidad.

Respecto de la mencionada continuidad entre la investigación empírica de nuestra vida diaria y la investigación científica, debe decirse que la propia Haack afirma que es un rasgo *sinequista* de su propia concepción de la investigación (Haack, 2006, pp. 147–152), que ha tomado de Peirce. *Sinequismo* sería la expresión castellana que deriva de la palabra griega *συνεχές* (fonéticamente, *synechés*, y que significa “continuo”), expresión usada por Peirce para designar a la tendencia a considerar todo como continuo (Peirce, 2012, p. 49). Como dice Haack, en la terminología actual podríamos decir que el sinequismo es favorecer aquellas hipótesis que tratan supuestas diferencias de tipo (*kind*) como diferencias de grado. Pero el sinequismo también sirve como fundamento a la oposición de Haack a las dicotomías estrictas, y, asimismo, tiene su expresión en lo ontológico, al entender que la realidad es plural y con muchos niveles (Haack, 2013, p. 212), lo que implica asumir una realidad múltiple y gradual (Frápolti, 2018, p. 495).

## **5.5. Conclusiones del presente capítulo**

En el aspecto ontológico, tanto Taruffo como Haack son realistas, en el sentido de que ambos consideran que existe un mundo independiente del sujeto cognoscente. Respecto de dicho mundo, ambos filósofos lo conciben como una complejidad. En Taruffo este rasgo viene dado por su concepción de que la realidad puede ser descompuesta en elementos cada vez más pequeños (descomposición

cuantitativa), en Haack, y como venimos de comentar, por concebir al mundo como una multiplicidad continua.

Ambos sostienen un realismo epistemológico, ya que conciben que el mundo puede conocerse racional y objetivamente, y aún más, coinciden en su concepción de los límites de la relación *lenguaje-mundo*: es imposible que los enunciados agoten la descripción del mundo.

Otra coincidencia entre ambos pensadores es relativa al concepto de verdad, ya que ambos adoptan un concepto correspondentista: lo que hace verdaderos o falsos a los enunciados, es que el mundo se presente o no se presente tal como éstos lo describen. Para ambos, existe un único y no relativo concepto de verdad. En Haack, esta idea es explicada de la siguiente manera: el concepto de verdad es único, aunque son varios sus casos de aplicación; conceptualmente hay una sola verdad, pero hay varias verdades, es decir, varias afirmaciones que son verdaderas según reflejen las circunstancias del mundo en un tiempo y un lugar determinado. En Taruffo esta idea se adopta en su crítica al binomio conceptual frecuentemente usado por los juristas (especialmente, los que estudian derecho procesal y derecho civil): la *verdad material* por oposición a la *verdad procesal* o *judicial*. La *verdad procesal*, sostenida principalmente en el derecho civil<sup>16</sup>, sería a la que sólo se puede arribar en el ámbito del juicio y mediante la prueba jurídica. En cambio, un tipo de verdad sustancialmente distinta a la anterior sería la *verdad material*, y que estaría referida al mundo de los fenómenos reales, o sectores de la experiencia distintos al proceso judicial y que se obtendría mediante instrumentos epistemológicos distintos a los usados en juicio. Para Taruffo tal distinción es simplemente insostenible, existiendo un único concepto de verdad tanto intraprocesal como extraprocesal (Taruffo, 2002, pp. 24–25, 2008a, pp. 233–234).

---

<sup>16</sup> Actualmente, otras ramas del derecho expresamente descartan como uno de sus fines la persecución de la *verdad procesal*, asumiendo en cambio, expresamente la obtención de la *verdad material*; ejemplo de ello puede ser el derecho penal y el derecho administrativo.

Pese a todas las coincidencias señaladas, no puede pasarse por alto que Taruffo nunca afirma que comparta la concepción del *realismo inocente* de Haack.

Otro aspecto en que ambos pensadores coinciden es en su desaprobación a la crítica al concepto de verdad que han realizado determinados filósofos, como Rorty, que han asumido una actitud posmodernista de relativismo cultural. Haack considera que se aparta del relativismo por el solo hecho de considerar que la verdad o falsedad de los enunciados sobre el mundo está dada por cómo es el mundo (Haack, 1998, p. 157), y respecto de Rorty, ya se han comentado sus críticas a lo que ha dado en llamar el *pragmatismo revolucionario* (supra numeral 6.2). En cuanto a Taruffo, expresamente criticó el relativismo cultural llevado al contexto del proceso judicial, en su debate con el juez Canzio (Canzio et al., 2009, p. 316), y que refiriéramos en el capítulo 1 (numeral 1.3) de la presente tesis. Asimismo, ya nos referimos a la crítica que realiza a Rorty en (Taruffo, 2008a, p. 231).

Pese a tantas coincidencias, existe una diferencia importante en el fundamento ontológico del realismo de ambos autores, y que radica en la aceptación o rechazo del irrealismo pluralista de Nelson Goodman. Se verá esto con más detenimiento.

El irrealismo de Goodman se trató en el Capítulo 1 del presente trabajo, y considero que dicha postura metafísica puede ejemplificarse con el siguiente pasaje:

Las versiones física y perceptiva del mundo que hemos mencionado son solo dos entre la amplísima variedad de las que las diversas ciencias, las artes o la percepción y el discurso cotidiano nos suministran. Los mundos se construyen elaborando esas versiones por medio de palabras, números, imágenes, sonidos o cualesquiera otros tipos de símbolos, y ello en cualesquiera medios. Y, precisamente, podemos considerar que la crítica de las maneras de hacer mundos es el estudio comparativo de estas versiones o concepciones y el análisis de las formas de su construcción. (N. Goodman, 1990, pp. 130–131)

Por otro lado, Susan Haack considera explícitamente que su concepción de la realidad es excluyente del irrealismo (Haack, 1998, p. 157). Esta exclusión opera al considerar que existe un único mundo real. Ahora bien, pese a la unidad que defiende con tanta firmeza, no deja de reconocer la existencia de una pluralidad:

Pero este mundo real es un universo pluralista, extraordinariamente variado y multifacético y, sin embargo, al mismo tiempo, unificado. "Nuestra" parte del mundo, la Tierra que habitamos los humanos, es sólo un rincón de un vasto universo, que puede ser en sí mismo sólo uno de muchos universos múltiples. Pero en este rincón, además de la enorme variedad de entidades naturales, cosas, especies, eventos, fenómenos, leyes, etc., también está la gama casi inimaginable de creencias, esperanzas, temores, etc. humanos, y una densa red de creaciones humanas, físicas y mentales, intelectuales e imaginativas: artefactos físicos; instituciones sociales; construcciones intelectuales como idiomas, sistemas de notación, conceptos y teorías; y creaciones imaginativas como mitos, leyendas y cuentos populares, obras de arte, obras de teatro, poemas, obras de ficción y los lugares, personas y escenarios imaginarios que introducen. Traducción propia. (Haack, 2020, p. 3)

Cuando se refieren al "mundo", Goodman y Haack hacen referencia a cosas distintas. Para Goodman, un sistema de símbolos determinado ya es un mundo; mediante la ciencia y el arte, también se crean mundos, además de los ya creados en las versiones física y perceptiva. Para Haack, en cambio, todo eso forma parte del único mundo existente, por lo que no constituyen, en sí mismos, distintos mundos.

Lo que Goodman llama "mundo", Haack lo llama "real". Es decir, para Haack, por ejemplo, el lenguaje es algo real, aunque no constituya una entidad material, pero tiene realidad en la medida en que es parte del mundo, como lo son otras construcciones humanas. En cambio, para Goodman el lenguaje crea mundos, tiene una función constructiva o constitutiva. Ambos pensadores tienen una diferencia de tipo cuantitativo: lo que para Goodman son varios mundos coexistentes y creados de diversas maneras (mediante el arte, la ciencia, etc.), para Haack son partes existentes en niveles distintos, pero de un mismo y variado mundo. También podemos expresarlo de esta manera: en el pluralismo de Goodman todos los mundos se producen y coexisten al mismo tiempo, en cambio, para Haack todo acontece dentro del único mundo existente.

Evidentemente, con esta diferencia sustancial, y siendo coherente con sus propias posturas, Haack se encuentra en las antípodas de la metafísica de Goodman.

La concepción de Goodman no es la única que es rechazada expresamente por Haack como incompatible con su *realismo inocente*. Por ejemplo, también

rechaza al atomismo lógico (ya estudiado en la presente tesis), al poner en duda la existencia de “misteriosas” entidades llamadas “átomos lógicos” (Haack, 1998, p. 159).

Volviendo al tema del realismo de Taruffo y de Haack, debe señalarse una diferencia significativa en sus concepciones. El pluralismo irrealista es la postura ontológica a la que remite expresamente Taruffo en una de sus obras más importantes (Taruffo, 2002, pp. 93-94 notas 17 a 19). Por otro lado, no adopta el *realismo inocente* propuesto por Haack en un texto que, sin embargo, cita, pero solo para remitir a un aspecto de sus ideas: la multiplicidad de descripciones verdaderas.

Entonces, cabe preguntarse ¿Taruffo es un irrealista? Considero que, pese a la referencia expresa a Goodman, no lo es, porque al establecer las “premisas indispensables” de su postura realista crítica, comentadas en el § 1.3 de la presente tesis, siempre se refiere a la realidad como una unidad, así como cuando se refiere a la descomposición cuantitativa de la misma: siempre parece referirse a las partes de un todo. Por ello, su concepción parece estar más cerca del *realismo inocente* de Haack.

Es evidente que Taruffo fluctuó en las concepciones metafísicas que sustentaban su realismo, pasando de citar al irrealismo de Goodman en su obra *La prueba de los hechos*, originalmente publicada en 1992 (Taruffo, 2002), a citar al realismo de Haack, en sus obras *Narrativas judiciales* de 2007 (Taruffo, 2007) y *Simplemente la verdad. El juez y la construcción de los hechos* originalmente editada en 2009 (Taruffo, 2010).

## **6. Consideraciones finales**

En este capítulo final, se realiza una recapitulación de los principales aspectos desarrollados en los capítulos anteriores (§ 6.1.), para luego realizar una doble caracterización: una caracterización filosófica del concepto de hechos en Taruffo y una caracterización de su epistemología. En la caracterización filosófica del concepto de hechos (§ 6.2.), se destacan sus dos características principales: el realismo (§ 6.2.1.) y el atomismo (§ 6.2.2.). En la caracterización general de su pensamiento (§ 6.3.), se exponen como sus notas características ser antirrelativista (§ 6.3.1.), constructivista (§ 6.3.2.), analítico (§ 6.3.3.) y hermenéutico (§ 6.3.4.). Para finalizar (6.4.), se menciona brevemente el aporte de Taruffo a la epistemología jurídica.

### **6.1. Recapitulación**

En el Capítulo 1 del presente trabajo se analizó en profundidad el concepto de hechos en la filosofía de Taruffo, así como su concepción ontológica y epistemológica: el realismo crítico.

Cuando Taruffo se refiere a los hechos, se refiere a los hechos que son relevantes para el derecho. Son aquellos sectores de la realidad que se encuentran individualizados en el *frástico* (parte descriptiva) de las normas jurídicas, por lo que serán el objeto de la prueba ofrecida por las partes en juicio. Es imposible brindar una definición de tales hechos que, *a priori*, contenga todas sus características relevantes, ya que tales sectores de la experiencia pueden ser descompuestos cualitativa y cuantitativamente en una cantidad infinita de niveles, dando así lugar a distintas versiones del mundo. El juez, al momento de resolver una contienda, no llega a su decisión exclusivamente mediante una inferencia deductiva (silogismo), sino que va formando su decisión en base a un razonamiento en espiral, realizando

sucesivas aproximaciones de los hechos probados al texto de las normas relevantes, y de éstas nuevamente a los hechos, construyendo su decisión desde las categorías jurídicas de que dispone mentalmente.

Los hechos pueden ser clasificados como complejos, colectivos o psíquicos, en una clasificación que relaciona los hechos con su forma de prueba. Los hechos ingresan al proceso mediante narraciones construidas en forma de conjuntos ordenados de enunciados, que describen las modalidades y circunstancias de aquellos hechos que son motivo de la controversia. Tales narraciones son construidas con finalidades distintas: las partes buscan convencer al juez para que acoja su pretensión, en cambio, el juez, según Taruffo, busca establecer la verdad de los hechos que son fundamento de su decisión, puesto que la única forma de que una decisión sea justa, es habiendo establecido la verdad sobre la existencia de los hechos que dan motivo a la aplicación de las normas que decidan el caso.

Por ello es que Taruffo considera que la única teoría de la verdad pertinente para el derecho es la correspondentista, y la única opción epistemológica adecuada es el realismo.

En el Capítulo 2 se hizo una breve presentación del idealismo trascendental de Kant que, básicamente, afirma que lo único que conocemos son las intuiciones de los objetos, es decir, sus apariencias o representaciones fenoménicas, siéndonos inaccesibles los objetos trascendentales o cosas en sí mismas. Es posible conocer porque nuestro entendimiento contiene formas puras, es decir, esquemas que no proceden de la experiencia, siendo éstos el tiempo y el espacio. La posesión de tales formas puras es lo hace posible que experimentemos la realidad externa a nosotros. Esta forma de concebir nuestro propio modo de conocer dio lugar al llamado giro copernicano, consistente en considerar que son las condiciones propias del sujeto que conoce las que determinan los objetos conocidos (espacial, temporal y categorialmente), y no al revés. De esta manera, Kant le otorga protagonismo a lo subjetivo dentro del conocimiento empírico.

Tanto Kant como Taruffo se identifican con el realismo ontológico y epistemológico. Para ambos existe una realidad que es independiente a la existencia del sujeto, y ambos entienden que es posible conocerla objetivamente, pero con una

diferencia: para Kant, nunca conoceremos la realidad efectiva (la existencia de las cosas fuera de nosotros), sino solamente sus apariencias.

El pensamiento de Taruffo parece estar influenciada por el giro copernicano, al considerar que cuando se identifican los hechos, se hace desde las categorías jurídicas que articulan el pensamiento de los sujetos.

En el Capítulo 3 se expuso la filosofía del atomismo lógico de Bertrand Russell. Ontológicamente, sostenía que el mundo consiste en una pluralidad de cosas existentes, portadoras de ciertas propiedades y permaneciendo en ciertas relaciones entre sí. Un *hecho* es aquello que hace verdadera o falsa una proposición. No es una cosa particular ni es un nombre. Las cosas particulares existentes poseen determinadas cualidades o se encuentran en determinada relación con otras cosas, pero las cosas son distintas a los hechos. Los hechos tampoco son nombres, porque la relación que existe entre una proposición y un hecho es de verdad o de falsedad, en cambio, la relación que existe entre un nombre y una cosa es de denominación. La existencia de esa cosa será la que determina que una proposición sea verdadera o falsa. Russell sostenía la existencia de *hechos atómicos*, que, en su forma más simple, son particulares (pequeñas manchas de color o sonidos), así como predicados o relaciones.

Metodológicamente, el atomismo lógico consistía en un proceso de análisis mediante el que se intenta definir nociones más complejas en sus términos más simples. Un hecho atómico está compuesto por otros hechos de distinto nivel de complejidad: desde el más simple, como es la posesión de una cualidad (“Esto es blanco”), hasta aquellos que denotan una relación entre dos o más particulares, en relaciones diádicas, triádicas, tetrádicas, etc., como, por ejemplo, “Esto está a la izquierda de aquello”. Las *proposiciones atómicas* son proposiciones que expresan hechos atómicos, conteniendo predicados, verbo y sujetos. Corresponden dos proposiciones atómicas por cada hecho: una a la que los hechos hacen falsa y otra a la que los hechos hacen verdadera. Las proposiciones atómicas forman *proposiciones moleculares*, que son aquellas que integran otras proposiciones y que presentan conectores como “y”, “o”, etc., como, por ejemplo, “Si llueve, sacaré mi paraguas”. A cada proposición molecular (“*p* o *k*”) le corresponden dos hechos: uno

por  $p$  y otro por  $q$ , no correspondiéndole nada al conector, ya que no tiene correspondencia en el mundo real.

Russell y Taruffo comparten una base ontológica realista: los hechos existen independientemente de nosotros, y son algo distinto del lenguaje. Sostienen una concepción atomista de la realidad, que asume que ésta puede ser descompuesta en partes más pequeñas. Pese a lo afirmado, ambos filósofos definen a los hechos de manera distinta: Russell los define por sus efectos (son lo que hace verdadero o falsa una proposición), mientras que Taruffo lo hace atomísticamente (aquello que puede ser objeto de descomposición ilimitada, dando lugar a distintas versiones del mundo). Ambos clasifican los hechos de manera distinta: Russell construye una clasificación ontológica (hechos particulares, generales, positivos y negativos), mientras que Taruffo los clasifica según la forma en que las normas jurídicas hacen referencia a ellos (complejos, colectivos y psíquicos).

Ambos pensadores también comparten un fundamento epistemológico: lo que hace verdadera o falsa a una proposición, son los hechos, por lo que ambos son correspondentistas. Pero aquí sus ideas presentan un matiz importante, ya que conciben de manera diferente la relación mundo/lenguaje. Para Russell (al menos en su etapa del atomismo lógico), por cada hecho atómico corresponden solo dos proposiciones: una verdadera y otra falsa. En cambio, haciéndose eco del pensamiento de Haack, Taruffo sostiene que por cada hecho existen muchas proposiciones verdaderas, e infinitas proposiciones falsas, puesto que un mismo hecho puede ser narrado de una infinita variedad de formas, según las circunstancias que se tomen en cuenta y los distintos puntos de vista desde los que se haga la descripción.

Otra nota característica es que ambos pensadores comparten una actitud naturalista, al concebir que las ciencias naturales, y en especial a la física, son una forma privilegiada de conocer el mundo.

En el Capítulo 4 se expuso la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, quien se apartó de la concepción clásica que concibe a la hermenéutica como la disciplina que se ocupa de reflexionar sobre la mejor forma de interpretar un texto. La hermenéutica gadameriana busca reflexionar sobre las condiciones de

posibilidad de la comprensión, no solamente de un texto, sino de toda la experiencia humana. La comprensión no es una forma de comportamiento del sujeto, sino que es su modo de ser. Comprender no es algo que nos proponemos hacer o dejar de hacer, sino que es nuestra forma de estar en el mundo. Somos seres históricos, determinados por un *estar ahí*, finito y específico. La comprensión abarca el conjunto de nuestras experiencias vitales, ya que comprendemos en una tradición que determina las preestructuras que aplicamos a lo que queremos comprender. Tales preestructuras, o anticipos de sentido, son los prejuicios que Gadamer reivindica en sentido positivo, y que operan en nosotros consciente o inconscientemente, determinando nuestra comprensión del mundo.

Un aspecto destacable de la hermenéutica gadameriana es que no tiene una visión negativa sobre los límites de nuestro conocimiento. Tales límites nos sirven de horizonte de nuestra situación hermenéutica, en la que estamos limitados, pero no confinados, ya que podemos desplazarnos a la situación hermenéutica de los otros. El diálogo es la causa de la fusión de horizontes: nuestro horizonte con el de otros. Esta fusión también opera al interpretar un texto escrito, al que nos aproximamos con una determinada precomprensión, que vamos confirmando o modificando en sucesivas aproximaciones, en un espiral infinito. Para Gadamer, toda comprensión tiene una estructura dialógica, incluso la comprensión de textos.

La influencia de Gadamer en la obra de Taruffo es explícita, ya que éste utiliza el concepto de círculo hermenéutico para explicar la forma en que se realiza la calificación jurídica de los hechos, la que no se realiza mediante una inferencia deductiva, como han sostenido tradicionalmente los juristas.

Gadamer entiende que la comprensión incluye a la interpretación y a la aplicación. Son dos momentos que componen el mismo movimiento mental. Por eso, toma como ejemplo paradigmático de aplicación a la hermenéutica jurídica, ya que el conocimiento de un texto jurídico y su aplicación a un caso concreto no son actos separados, sino un mismo proceso. La hermenéutica jurídica puede devolver a la hermenéutica histórica la antigua unidad del problema hermenéutico, que permite el reencuentro del jurista, el teólogo y el filólogo.

Además de lo antes referido, ambos pensadores tienen otras cosas en común: ambos tienen un especial interés por comparar la tarea del jurista con la tarea del historiador; ambos son filósofos realistas, tanto ontológica como epistemológicamente; ambos conciben al lenguaje y a la realidad empírica con existencias separadas.

Por último, en el Capítulo 5 se realizó una exposición de la filosofía pragmatista de Susan Haack, situada dentro del neopragmatismo, sin por ello dejar de compartir las principales características del pragmatismo clásico: anticartesianismo, falabilismo, naturalismo y realismo. Ha construido una sólida doctrina metafísica y epistemológica, que se sostiene en cuatro conceptos:

- a) el realismo inocente, para el que, independientemente de las creencias que tengamos cualquiera de nosotros, existe un único mundo real, que al mismo tiempo es un universo pluralista, diverso y polifacético, y aunque todo este anclado en la realidad natural, no todo es explicable por la física;
- b) el laconismo, para el que existe un único, no ambiguo ni relativo concepto de verdad, aunque existan muchas verdades; decir que algo es verdad es afirmar, simplemente, que el mundo es como se afirma;
- c) el fundherentismo, que es la forma de justificación de la evidencia que Haack ha postulado, y que es una síntesis y superación de las dos concepciones clásicas (el coherentismo y el fundacionalismo); el fundherentismo, básicamente, entiende que la evidencia de nuestras creencias epistemológicas incluye tanto a la experiencia como a las razones, teniendo una estructura multidireccional y ramificada (similar a la de un crucigrama);
- d) el sentido común crítico, que entiende que la investigación científica es una continuación de la que realizamos todas las personas en nuestra vida diaria, y que la ciencia no usa ningún modo especial de inferencia.

En lo ontológico, tanto Taruffo como Haack son filósofos realistas, y consideran al mundo como una complejidad que existe independiente de nuestras creencias o propia existencia. Tal complejidad existe en la forma de partes susceptibles de descomposición, como sostiene Taruffo, o como una multiplicidad

continua, como lo hace Haack. También ambos son realistas epistemológicos, sosteniendo que el mundo puede ser conocido en forma objetiva y que es imposible que los enunciados lingüísticos agoten la descripción del mundo. Ambos son correspondentistas en cuanto al concepto de verdad.

Como se expuso oportunamente, pese a todas estas coincidencias, existe una diferencia significativa en cuanto al fundamento ontológico de sus realismos: su actitud hacia el irrealismo de Nelson Goodman. Haack, lo rechaza expresamente. En cambio, Taruffo lo cita expresamente como fundamento metafísico en un período de su producción bibliográfica.

## **6.2. Caracterización filosófica del concepto de "hechos"**

El concepto de "hechos" que ha sostenido Taruffo a lo largo de toda su obra puede ser caracterizado por dos rasgos principales: ser *realista* y *atomista*. A continuación, se explicarán tales conceptos.

### **6.2.1. Un concepto realista**

Su concepto de hechos es un concepto *realista* porque sostiene el postulado mínimo del realismo filosófico: existe un mundo externo e independiente de la mente de los sujetos; un mundo material que puede ser conocido objetivamente. A su vez, para alejarse de posturas realistas que Taruffo llama "ingenuas", agrega una característica más a su realismo: el conocimiento objetivo de esa realidad material no implica desconocer las dificultades o condicionamientos que puedan existir para lograrlo. Asumir esta dificultad le daría a su realismo la nota de *crítico*.

Por otro lado, en su concepción de los hechos, lo fáctico está ontológicamente separado de lo lingüístico y, por extensión, de lo normativo: una cosa es la realidad material del mundo, y otras distintas son el lenguaje y las normas (jurídicas, en este caso). Dichas distinciones no implican un aislamiento entre tales dominios, ya que se encuentran interrelacionados dinámicamente y circularmente: los "hechos brutos", para usar la ya clásica expresión de John Searle (Searle, 1995, p. 2) son calificados

jurídicamente según el *frástico* de la norma, y ésta es seleccionada por el intérprete en base a los “hechos brutos” del caso. Los hechos relevantes para el derecho son los que éste selecciona e identifica a través de sus normas.

Un aspecto llamativo es que dicho realismo parecería sostenerse no solamente sobre las circunstancias materiales del mundo, sino que, además, sobre los *hechos psíquicos*. Éstos son los que pertenecen a la esfera psicológica, sentimental o volitiva de las personas. Por ejemplo: la voluntad de contratar, la buena o mala fe de una persona o la culpa. Todos estos “estados” o disposiciones acontecen en la esfera interna del sujeto, lo que lleva a preguntarse: ¿cómo aplicar el ya mencionado postulado mínimo del realismo a tales estados o disposiciones que, justamente, no presentan esa nota característica de existir independientemente del sujeto? Este es un aspecto no problematizado en la obra de Taruffo.

Hemos visto oportunamente que su realismo crítico presenta otro aspecto que hace dudar de su consistencia: la referencia al irrealismo de Goodman. Esa referencia se hace en varias citas de una sola de sus obras: en *La prueba de los hechos*, edición original de 1992 (Taruffo, 2002, pp. 94 nota 17, 77, 106 nota 56), por nombrar solamente aquellas citas que considero relevantes para el objetivo del presente trabajo. Cabe remitir a lo oportunamente comentado en el parágrafo § 1.1., y que podemos resumir de la siguiente manera: su realismo se ve relativizado en lo ontológico por su referencia al irrealismo. Para expresarlo de otra forma: su referencia al irrealismo lo hace un realismo poco robusto o inconsistente.

En posteriores textos, llamativamente, Taruffo no hace ninguna referencia a Goodman o al irrealismo, incluso en aquellos en los que explicita su postura realista, como, por ejemplo, *¿Verdad Negociada?* (Taruffo, 2008d, pp. 229–249)<sup>17</sup>.

Entre su obra de 1992 y la arriba mencionada transcurrieron quince años. Ya sea que no lo volvió a citar al irrealismo porque consideró ya explicitado en su obra

---

<sup>17</sup> El texto original corresponde a una conferencia impartida en Bolonia en 2007 (Taruffo, 2008e, p. 1).

de 1992, o porque revisó su trabajo y decidió que tal referencia no reflejaba ya su propia concepción filosófica, considero que un realista consistente no puede sostener la existencia de varias versiones correctas del mundo. Al menos una tiene que ser la correcta. Si varias versiones antitéticas satisfacen nuestros criterios de aceptabilidad, eso es porque éstos no son lo suficientemente rigurosos (Elgin, 2009, p. 290). Una posible crítica a ésta última afirmación podría consistir en observar la dificultad para determinar cuáles serían tales criterios de corrección entre versiones del mundo, pregunta que no parece tener una respuesta ni sencilla ni unánime. Pero la dificultad de hallar una respuesta unívoca y unánime (empresa casi imposible respecto de casi cualquier discusión filosófica), no vuelve falsa o irrelevante la afirmación de que un realismo robusto implica necesariamente un compromiso con la existencia de un único mundo.

A esta altura del análisis cabe repetir la pregunta que se formuló al final del capítulo anterior (apartado § 5.5.): Taruffo, ¿era un irrealista? La respuesta que considero adecuada sigue siendo la misma que adelanté: no, no era un irrealista. En primer lugar, nadie que asuma explícitamente, como lo hizo Taruffo, una concepción correspondentista de la verdad, puede entender que existen muchos mundos, cosa que echaría por tierra cualquier posibilidad de correspondencia unívoca entre un enunciado lingüístico y un sector determinado de la realidad (esencia de tal concepción). En segundo lugar, lo recién afirmado es todavía más patente respecto a la práctica del derecho: es inimaginable que se tenga que dilucidar en juicio si un hecho H aconteció en la versión A o en la versión A' del mundo. En tercer lugar, y ya recurriendo a un argumento de tipo exegético (quizás obvio, pero no menos pertinente), es que cuando Taruffo formula con más precisión sus postulados ontológicos, siempre habla en singular: “el mundo externo”, “la realidad de la que se habla”, “eventos del mundo externo” (Taruffo, 2008d, pp. 230 y 232).

### **6.2.2. Un concepto atomista**

Por otro lado, Taruffo sostiene un concepto ontológicamente *atomista*, que implica que la realidad puede ser descompuesta y analizada en partes cada vez más pequeñas. Este atomismo también se refleja en la forma de entender la prueba judicial y su forma de valoración: valorar cada prueba en sí misma y valorar las inferencias basadas en cada una de ellas.

Ese atomismo es propio de la visión que el derecho tiene de la evidencia. La actividad probatoria, para poder ser llevada adelante, requiere necesariamente de la individualización de sectores de la realidad, que es una manera de lidiar con su complejidad. Es desafiante para los sistemas jurídicos lidiar con lo múltiple, tanto a nivel subjetivo como a nivel fáctico. Por eso, en lo subjetivo, los procedimientos judiciales buscan reconducir las situaciones para que todo conflicto sea, básicamente, entre dos partes: actor y demandado. Taruffo afirma que los procesos judiciales buscan que las controversias sean bipolares, y los hechos sean subjetivamente simples (Taruffo, 2002, pp. 150–151). Esto también se traduce en el aspecto probatorio: los hechos a probar tienen que ser considerados en forma atómica (por partes), porque nadie puede probar todas las circunstancias de una situación, solamente algunos aspectos de su complejidad. Un acontecimiento, en realidad, son muchos acontecimientos, ya que todo depende de la profundidad del nivel de análisis. La única manera en que los sistemas jurídicos puedan operar es, pues, adoptando una visión atomista, que elimine, eluda o, en alguna medida, esconda tal complejidad (como ya lo enseñaba Taruffo).

### **6.3. Caracterización general del pensamiento filosófico de Michele Taruffo**

Su pensamiento filosófico presenta las características de ser *antirrelativista*, *constructivista* en lo epistemológico, *analítico* y *hermenéutico*, pasando a desarrollarse tales rasgos.

### 6.3.1. Antirrelativista

El ya mencionado realismo (§ 6.2.1.) es acompañado de una actitud *antirrelativista*, debido a su firme rechazo hacia las posturas posmodernistas que relativizan la existencia del mundo material, así como de la verdad, siendo escépticos sobre la posibilidad de alcanzarla.

Su antirrelativismo no es uniforme en todos los temas. Es consistentemente antirrelativista respecto al concepto de verdad, expresándolo así en varios trabajos (Taruffo, 2002, pp. 21–87, 2008b, 2008d), para citar solo algunos. En cambio, dicho antirrelativismo es inconsistente en lo ontológico, debido a la referencia directa al irrealismo en un determinado período de su pensamiento.

### 6.3.2. Constructivista epistemológico

La epistemología de Taruffo es *constructivista*, debido a su implícita influencia del giro copernicano kantiano, según el cual, en el acto de conocer, es el sujeto quien determina o construye el objeto conocido. El material de la experiencia se constituye mediante formas *a priori* de la sensibilidad y mediante conceptos puros del entendimiento (Ferrater Mora, 2009a, p. 671). Este constructivismo está presente, al menos, en dos aspectos: en la manera en que Taruffo concibe la determinación de los hechos y en la construcción de las narrativas procesales. En lo que respecta a la determinación de los hechos, el constructivismo se encuentra presente en su afirmación de que los hechos son *rule-laden*, es decir, su determinación es consecuencia de las categorías normativas del sujeto, y no exclusivamente de la observación de las circunstancias fácticas o “hechos brutos”. Lo que se considere un hecho relevante para el derecho será aquello que pueda ser identificado mediante las categorías jurídicas con que opere el pensamiento. En cuanto a las narraciones procesales sobre los hechos, la concepción constructivista está presente en la idea de que son construidas por las partes del juicio y por el juez, en base a sus propias categorías mentales (Taruffo, 2010, p. 67). Este concepto es tomado expresamente de *Minding the Law* (Amsterdam & Bruner, 2000, p. 19), en la que se sostiene que las categorías son omnipresentes e inevitables en el

pensamiento humano. Nadie puede prescindir de ellas, ya que son las herramientas de nuestra vida mental, organizando nuestras percepciones. Si bien en dicha obra se analiza exhaustivamente el concepto y el uso de categorías, especialmente en el derecho, pretendo llamar la atención solamente sobre un punto: cuando se preguntan sobre el origen de las categorías. Su análisis se inicia con la inevitable mención al pensamiento de Kant:

En la explicación original de Kant, el espacio, el tiempo y la causalidad se señalaban como fuentes irresistibles de nuestras categorías: la humanidad no podría experimentar un mundo sin ellos. Más tarde, Kant añadió una dimensión moral: no podemos experimentar el mundo de una manera no evaluativa. Traducción propia. (Amsterdam & Bruner, 2000, p. 38)

Si bien no se puede afirmar que Taruffo fuera un filósofo kantiano, son evidentes las influencias de éste en su epistemología.

Resta hacer la aclaración de que el uso que hace Taruffo del término “constructivismo” difiere del sentido usado en la presente tesis. Mientras que en el presente trabajo es usado para hacer referencia a la formación o construcción del objeto de conocimiento, Taruffo usa la expresión “constructivismo radical” (Taruffo, 2008a, p. 233), para hacer referencia a una forma de *idealismo* que afirmaría que la realidad se agota en las construcciones mentales del sujeto. Por otro lado, el término “construcción” es usado para referirse a aspectos discursivos: a la construcción de las narrativas procesales sobre los hechos (Taruffo, 2010, pp. 67-78 y 232), como viene de estudiarse.

### **6.3.3. Analítico**

Continuando con la caracterización del pensamiento filosófico de Taruffo, cabe afirmar que se trata de un filósofo de estilo *analítico*, ya que se presenta como un claro ejemplo de la caracterización que de tal estilo hace Franca D’Agostini y que fuera ya objeto de mención en el apartado § 3.1 de la presente tesis: su discurso es rico en análisis detallados, apuntando a la construcción de diferencias sutiles, usando un lenguaje disciplinario e, incluso, formalizado, que permite controlar el desarrollo de sus argumentos y distinguir la justificación de cada uno de sus

razonamientos. Todas estas características se encuentran presentes en la prosa filosófica de Taruffo.

#### **6.3.4. Hermenéutico**

Adicionalmente, y sin que ello implique una contradicción con el estilo analítico recién mencionado, la filosofía de Taruffo también presenta un aspecto o momento *hermenéutico*, debido a que explica la identificación de los hechos y su calificación jurídica recurriendo a la noción de *círculo hermenéutico* (en la versión de Hans-Georg Gadamer y Karl Engisch). El razonamiento que realiza el juez es circular o espiralado, yendo de los hechos a las normas y de éstas nuevamente a los hechos. Se explicará mediante el siguiente ejemplo.

Cuando se presenta un caso, el juez lo aborda con ciertas expectativas de sentido espontáneamente generadas y provenientes de la tradición en la que vive. Tales expectativas ya son activadas por hechos de apariencia nimia, como ser, el rotulo que dé al caso el sistema judicial: “cobro de pesos”, “lesiones”, “homicidio”, etc. La forma en que las instituciones *clasifican* las situaciones implica la generación de determinados adelantos de sentido en los operadores jurídicos. Luego, cuando el juez analiza las narraciones de las partes sobre los hechos y las pruebas presentadas, sigue confirmando o rectificando los proyectos de sentido sobre la totalidad que se han ido generando en su mente. Lo mismo acontece cuando lee la calificación jurídica de los hechos que hacen las partes del proceso. Este es un aspecto de suma importancia, porque una de las formas de comportamiento estratégico que adoptan las partes en un juicio, consistente en afirmar que son aplicables solamente aquellas normas cuyas consecuencias jurídicas convienen a sus intereses. Por ello, en ocasiones, un punto muy controvertido es, precisamente, qué normas regulan un determinado caso.

La dinámica antes descrita muestra un movimiento mental opuesto al atomismo con que Taruffo aborda la prueba, ya que no propone una descomposición, sino que se orienta a la comprensión de la totalidad: a los hechos, a las pruebas, a las normas, en una dinámica *iterativa*, es decir, mediante

aproximaciones sucesivas. Aunque no sea una expresión habitualmente utilizada en la filosofía hermenéutica, y a los solos efectos de destacar el contraste con el atomismo, podríamos describir tal aproximación como *holística*.

Así como expresa un pensamiento atomista respecto del análisis de la realidad y la prueba de los hechos relevantes para el derecho, asume una aproximación *holística* respecto del proceso de formación de las premisas del razonamiento decisorio. Aunque a primera vista ambas actitudes podrían parecer contradictorias, de hecho, no lo son, siendo complementarias, centrándose en etapas distintas del proceso mental seguido para la *construcción* del caso (para usar el mismo término que Taruffo toma de Joachim Hruschka). La metáfora constructivista evoca muy adecuadamente el complejo y opaco proceso de comprensión y decisión de los hechos del caso y de la norma aplicable, que no es enteramente lógico (y probablemente tampoco enteramente racional). Por lo pronto, existen dos características que reafirman la adecuación del uso de tal metáfora:

- e) no es un proceso *simple*, como se pretende hacer creer al usar expresiones como *silogismo judicial*: tanto el derecho positivo como los hechos son interpretables e interpretados de distinta manera por distintas personas, por lo que su mera existencia no los hace aptos para funcionar como premisas de una inferencia, por lo que distintos interpretes probablemente interpreten los mismos hechos y las mismas normas de manera distinta;
- f) no es una actividad que acontezca en un breve lapso de tiempo, al contrario, es prolongada, desarrollándose en varias etapas más o menos distantes unas de las otras: cuando se presenta la demanda, al realizarse las audiencias donde comparecen las partes, al producirse las pruebas (testimoniales, informes de oficinas públicas, etc.), o cuando se argumenta para los alegatos; es evidente que el proyecto de decisión del juez se va formando durante tales etapas, quizás confirmando *prejuicios hermenéuticos* propios, reformando o completando una y otra vez tal proyecto.

#### 6.4. Aporte de Taruffo a la epistemología jurídica

En el año 2003, dos referentes de la filosofía del derecho hispanoamericano, Jordi Ferrer Beltrán y Daniel González Lagier, afirmaban que, lentamente, comenzaba a revertirse la situación de desatención a la que, tanto los filósofos del derecho como los procesalistas, sometieron a la *quaestio facti*. Los primeros, por estar más interesados en el análisis de conceptos tales como norma o sistema normativo. Los segundos, por haber concebido la teoría de la prueba procesal casi exclusivamente como el estudio de las normas que la regulan. Los mencionados autores afirmaban que, en ese momento, la teoría de la prueba empezaba a importar a los teóricos del derecho hispanohablantes. La causa probable de tal despegue: la publicación al español de la ya multicitada obra *La prueba de los hechos* (Ferrer Beltrán & González Lagier, 2003, pp. 7–8).

Al decir de Dei Vecchi (Dei Vecchi, 2016, p. 274), nadie dudaría en catalogar a Taruffo como uno de los principales artífices del “giro epistemológico” ocurrido en la filosofía y teoría del derecho, y que ha permitido crear conexiones fluidas entre la epistemología, el derecho procesal y la filosofía del derecho.

Ese giro epistemológico implica, a mi entender, centrarse en el estudio de aquellos elementos no normativos con que funciona el derecho, trayendo al centro de atención cómo conocemos lo que ocurre en el mundo: las circunstancias que rodean y, en determinada medida, condicionan la aplicación del derecho. Las normas jurídicas, por su estructura, son concebidas como respuestas institucionales a los eventos que tienen lugar en el plano empírico, y no como fórmulas cuyo único destino es permanecer en un pizarrón para demostrar cuán lejos llegó el pensamiento del que las escribió. Las normas jurídicas nacen como respuesta a circunstancias fácticas y sociales, son aplicadas en ciertas circunstancias y por ciertas personas individuales, y su sentido de existencia es influir sobre nuestra realidad.

Entonces, ¿cómo es posible que en las escuelas de derecho se dé preponderancia a enseñar solamente un aspecto del fenómeno jurídico (lo normativo), sin enseñar su otro aspecto (lo asociado a lo empírico). La respuesta honesta es sólo una: es lo más cómodo. Sin embargo, Taruffo, tuvo “la audacia intelectual de adentrarse en un campo *minado* de dificultades” (Andrés Ibáñez et al., 2009, p. 11).

Pero sumado al ya mencionado giro epistemológico, considero que Taruffo también puede ser visto como responsable de cierto giro ontológico en la teoría de la prueba. Este giro consiste en tener como objeto de reflexión específica a la realidad misma, antecedente necesario de la reflexión de cómo puedo conocerla. Algo que parecería evidente a primera vista es que, para discutir las mejores o peores formas de conocer la realidad, previamente, hay que reflexionar sobre tal realidad. Pese a esa aparente obviedad, el aspecto ontológico o metafísico parece ser un gran olvidado, o evitado, no solamente de la teoría de la prueba judicial, sino ya de la filosofía del derecho. Taruffo no solamente reflexiona sobre la posibilidad de conocer objetivamente la realidad (y probarla en un juicio), sino también sobre la realidad en sí misma. A esto responde su interés por la fascinante obra de Nelson Goodman que, aunque criticado en el presente trabajo, es un mérito al momento de valorar la obra filosófica de Taruffo. Si las inquietudes epistemológicas han sido poco frecuentes en el interés de los juristas (tanto filósofos del derecho como dogmáticos), las preocupaciones metafísicas son toda una excepción, que convierte a Taruffo en merecedor del clásico brocardo latino *rara avis in terris nigroque simillima cycno*: “rara ave en la tierra, y muy parecida a un cisne negro” (Juvenal, 1996, pp. 64–65).

## 7. Bibliografía

- Amsterdam, A. G., & Bruner, J. (2000). *Minding the Law*. Harvard University Press.
- Andrés Ibáñez, P., Taruffo, M., & Candau Pérez, A. (2009). Presentación. En *Consideraciones sobre la prueba judicial* (pp. 11–15). Fundación Coloquio Jurídico Europeo.
- Caimi, M. (2022). Introducción. En *Crítica de la razón Pura*. Colihue.
- Canzio, G., Taruffo, M., & Ubertis, G. (2009). Fatto, prova e verità (alla luce del principio dell'oltre ogni ragionevole dubbio. *Criminalia*, 305–329. [https://discrimen.it/wp-content/uploads/007A\\_Opinioni1.pdf](https://discrimen.it/wp-content/uploads/007A_Opinioni1.pdf)
- Cohnitz, D., & Rosseberg, M. (2022). Nelson Goodman. En E. N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022). <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/goodman/>>
- D'Agostini, F. (2000). Analíticos y continentales. En *Colección Teorema*. Catedra.
- Dei Vecchi, D. (2016). La prueba judicial como conocimiento: una caracterización poco persuasiva. En J. Ferrer Beltrán & C. Vázquez (Eds.), *Debatendo con Taruffo* (pp. 274–295). Marcial Pons.
- Elgin, C. Z. (2009). Goodman, Nelson. En *The Routledge Companion to Metaphysics* (pp. 289–290). Routledge.
- Engisch, K. (1960). Logische Studien zur Gesetzesanwendung, 2. En *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Heidelberger Akademie der Wissenschaften.
- Ferrater Mora, J. (2009a). Construccinismo. En *Diccionario de Filosofía José Ferrater Mora: Vol. I* (pp. 671–673). Ariel.
- Ferrater Mora, J. (2009b). Solipsismo. En *Diccionario de filosofía* (Vol. 4, pp. 3341–3343). Ariel.
- Ferrer Beltrán, J., & González Lagier, D. (2003). Introducción. *Discusiones*, III(3), 7–13.
- Frápolli, M. J. (2018). Realismo inocente. Metafísica y pragmatismo en la filosofía de S. Haack. *Estudios filosóficos*, LXVII(196), 491–502.
- Gadamer, H.-G. (2012). *Verdad y método: Vol. I*. Ediciones Sígueme.
- George, T. (2021). Hermeneutics. En E. N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter). <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/hermeneutics/>

- Goodman, A. I. (1999). *Knowledge in a social world*. Oxford University Press.
- Goodman, N. (1990). *Maneras de hacer mundos*. Visor.
- Goodman, N. (1995). *De la mente y otras materias*. Visor.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Herder.
- Haack, S. (1998). Reflections on relativism: form momentous tautology to seductive contradiction. En *Manifesto of a passionate moderate: unfashionable essays* (pp. 149–166). University of Chicago Press.
- Haack, S. (2001). Viejo y nuevo pragmatismo. *Diánoia*, XLVI(47), 21–59. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58404702>
- Haack, S. (2006). Not Cynism, but Synechism: Lessons form Classical Pragmatism. En J. R. Shook & J. Margolis (Eds.), *A Companion to Pragmatism* (pp. 141–153). Blackwell Publishing.
- Haack, S. (2008a). La unidad de la verdad y la pluralidad de las verdades. *Humanitas. Revista de la Facultad de filosofía y letras.* , 34, 56–74.
- Haack, S. (2008b). Los realismos y sus rivales: nuestra inocencia recuperada. En *Ciencia, sociedad y cultura. Ensayos escogidos*. (pp. 101–135). Ediciones Universidad Diego Portales.
- Haack, S. (2010). Pragmatism. En J. Dancy, E. Sosa, & M. Steup (Eds.), *A companion to epistemology* (Segunda, pp. 599–604). Wiley-Blackwell.
- Haack, S. (2013). The real, the fictional, and the fake. *University of Miami Legal Studies Research Paper* , 2013–12. <http://ssrn.com/abstract=2321852>
- Haack, S. (2016). The world according to innocent realism. En J. Göhner & E.-M. Jung (Eds.), *Susan Haack: reintegrating philosophy* (pp. 33–55). Springer.
- Haack, S. (2018). The pragmatist tradition: lessons for legal theorists. *Washington University Law Review*, 95(5), 1049–1082. <https://journals.library.wustl.edu/lawreview/article/id/3154/>
- Haack, S. (2020). The world and how we know it: stumbling towards an understanding. *Journal of critical realism*, 19(1), 78–88.
- Hanna, R. (2001). *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford University Press.
- Juvenal. (1996). Sátira VI. En *Sátiras* (pp. 57–89). Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Kant, I. (2010). Crítica de la razón pura. En *Kant* (Vol. 1, pp. 2–616). Gredos.
- Kant, I. (2022). *Crítica de la razón pura*. Colihue.

- Klement, K. (2020). Russell's Logical Atomism. En *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020). <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/logical-atomism/>>
- Legg, C., & Hookway, C. (2020). Pragmatism. En *Stanford encyclopedia of philosophy* (Fall 2020).
- Liz, M. (1993). Los mundos de Nelson Goodman. *Isegoría*, 8, 151–161. <https://doi.org/https://doi.org/10.3989/isegoria.1993.i8.303>
- Malpas, J. (2022). Hans-Georg Gadamer. En E. N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter). <https://leibniz.stanford.edu/friends/info/copyright/>
- Muguerza, J. (1973). Sobre la ontología del atomismo lógico de Russell. *Revista Pensamiento*, 114–115, 287–312. <https://biblioteca.comillas.edu/digital/abnetopac.exe/O7531/ID19fa6ed6/NT11>
- Norris, C. (2005). *Epistemology. Key concepts in philosophy*. Continuum.
- Peirce, Charles. S. (2012). La inmortalidad a la luz del sinequismo. En N. Houser & C. Kloesel (Eds.), *Obra filosófica reunida (1893-1913): Vol. II* (pp. 49–52). Fondo de Cultura Económica.
- Pierce, C. S. (1992). *The essential Pierce. Selected philosophical writings: Vol. I (1867-1893)* (N. Houser & C. Kloesel, Eds.). Indiana University Press.
- Putnam, H. (1994). *Cómo renovar la filosofía*. Cátedra.
- Quine, W. V. (1968). La evolución de la ontología de Russell. En *Homenaje a Bertrand Russell* (pp. 429–444). Oikos-Tau.
- Rohlf, M. (2020). Immanuel Kant. En E. N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/kant/fromtheFall2020Editionofthehttp://plato.stanford.edu/board.html>
- Russell, B. (1981). La filosofía del atomismo lógico. En J. Muguerza (Ed.), *La concepción analítica de la filosofía* (pp. 139–251). Alianza.
- Russell, B. (2013). Atomismo lógico. En *Lógica y conocimiento* (pp. 503–537). RBA.
- Schönfeld, M., & Thompson, M. (2019). Kant's Philosophical Development. En *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Schönfeld, Martin and Michael Thompson, "Kant's Philosophical Development", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/kant-development/>>.

- Searle, J. R. (1995). *The construction of social reality*. The Free Press.
- Stang, N. F. (2022). Kant's Transcendental Idealism. En Edward N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/kant-transcendental-idealism/>
- Steup, M., & Ram, N. (2020). Epistemology. En E. N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/epistemology/>
- Taruffo, M. (1967). Il giudice e lo storico: considerazioni metodologiche. *Rivista di Diritto Processuale*, XXII(II), 438–465.
- Taruffo, M. (2002). *La prueba de los hechos*. Trotta.
- Taruffo, M. (2007). Narrativas judiciales. *Revista de Derecho*, 20(1), 231–270. <https://doi.org/10.4067/s0718-09502007000100010>
- Taruffo, M. (2008a). *La prueba*. Marcial Pons.
- Taruffo, M. (2008b). Narrativas judiciales. En *La prueba* (pp. 185–227). Marcial Pons.
- Taruffo, M. (2008c). Prueba y Verdad en el proceso civil. En *La prueba* (pp. 15–35). Marcial Pons.
- Taruffo, M. (2008d). ¿Verdad negociada? En *La prueba* (pp. 229–249). Marcial Pons.
- Taruffo, M. (2008e). ¿Verdad negociada? *Revista de Derecho (Valdivia)*, 21(1), 129–151. <[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-09502008000100006&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-09502008000100006&lng=es&nrm=iso)>. ISSN 0718-0950. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-09502008000100006>.
- Taruffo, M. (2010). *Simplemente la verdad. El juez y la reconstrucción de los hechos*. Marcial Pons.
- Taruffo, M. (2018). Ermeneutica, prova e decisione. *Revista Brasileira de Direito Processual Penal*, 4(1), 129–148. <https://doi.org/https://doi.org/10.22197/rbdpp.v4i1.136>
- Taruffo, M. (2021). El juez y el historiador: consideraciones metodológicas. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, XXII(44), 13–39. <https://doi.org/https://doi.org/10.14198/DOXA2021.44.01>
- Thayer, H. S., Haack, S., & Fiedor, B. (2006). Pragmatism. En D. M. Borchert (Ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (Segunda, Vol. 7, pp. 741–750). Thomson Gale.

- Torretti, R. (1980). *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica* (Segunda). Editorial Charcas.
- Urmson, J. O. (1978). *El análisis filosófico*. Ariel .
- Vázquez, C. (2013). Entrevista a Susan Haack. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 36, 573–586.
- Wachterhauser, B. (2002). Getting it Right: Relativism, Realism and Truth. En R. Dostal (Ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press.